

O desfecho das guerras de religião: a autonomização da razão política na metade do século XVI

*Putting an end to the wars of religion: autonomization of political
reason in the middle of the 15th Century*

Em uma breve digressão em *Hamlet oder Hekuba* [“Hamlet ou Hécuba”], obra posterior à sua aposentadoria da vida pública, Carl Schmitt foi incisivo em seu julgamento sobre as guerras de religião europeias e sobre sua contribuição para a afirmação do Estado centralizado moderno: “Da neutralização das guerras civis confessionais nasceu uma nova ordem política, a do Estado soberano” (Schmitt, 1956). Schmitt via a ilustração perfeita desse momento decisivo na obra de Jean Bodin: a partir desse período, espera-se do Estado e não mais dos teólogos ou da Igreja o fim dos conflitos e o restabelecimento da paz. No entanto, essa tese teve uma repercussão modesta entre os historiadores, principalmente na França, sem dúvida devido ao envolvimento político de Schmitt entre 1933 e 1945, mas também por abreviar demais um problema excessivamente vasto (as guerras de religião e o Estado moderno na Europa entre 1580 e 1680), ou por apenas sugerir pistas de pesquisa fadadas, na verdade, ao fracasso. De fato, Schmitt, assim como os estudiosos que tentaram verificar e confirmar sua tese, abordou a questão do nascimento do Estado moderno e do fim do papel-chave dos teólogos durante as guerras civis pelo viés da história das ideias¹. A remissão a alguns textos canônicos

* É professor da Université de Neuchâtel (Neuchâtel, Suíça) e diretor da École Pratique des Hautes Études, da Université Paris-Sorbonne (Paris, França). Contato: <http://www.olivierchristin.com>.

¹ Ver, por exemplo, R. Schnur (1962), que amplia, entretanto, de modo sensível o *corpus* dos autores considerados. Estudando os juristas que pesaram no curso dos acontecimentos, principalmente aqueles que contribuíram para a constituição da corrente dos Políticos, ele se inscreve na perspectiva delineada por Schmitt: “Os fundadores da filosofia política moderna não puderam evitar abordar o

– Bodin, Hobbes – bastou para fundamentar a demonstração: a história do Estado assumiu a forma de uma história da teoria do Estado.

Entretanto, a questão de Schmitt poderia ser novamente atual e pertinente se invertêssemos radicalmente seus preâmbulos metodológicos, questionando de início a maneira como se pôs fim – provisória ou duradouramente – às guerras de religião na Europa do século XVI. Estudando detalhadamente os diversos documentos de pacificação religiosa na Europa entre 1550 e 1570, observando seus dispositivos institucionais, administrativos e judiciários, identificando precisamente os agentes históricos que os formularam e aplicaram, pode-se resgatar a interrogação inicial de Schmitt, mas em uma perspectiva de história social da filosofia e da prática política que vai além da constituição de um panteão de autores celebrados, mas pouco representativos. Trata-se simplesmente de começar pela análise dos primeiros éditos de pacificação, de seu funcionamento efetivo e das transformações que eles provocaram no Estado central, e a seguir se interrogar sobre a influência real dos teóricos da monarquia absoluta sobre esse processo complexo, supondo que ela exista; em suma, restabelecer a tese de Schmitt.

Uma investigação como essa só pode ser bem-sucedida se proceder por comparações, examinando a organização das pacificações religiosas em contextos político-institucionais muito diferentes, dos grupos confederados – como os cantões suíços – ao que frequentemente foi visto como modelo da monarquia centralizada, a França, passando pelo exemplo ambivalente e complexo do Sacro Império. As pacificações religiosas, que obedecem às mesmas preocupações, beneficiam igualmente as instâncias centrais de governo? Se não, o que as substitui? Elas favorecem por toda parte o surgimento de poderes investidos de funções novas de arbitragem e de manutenção da unidade política? Ou, ao contrário, levam à divergência dos destinos institucionais da França e do Sacro Império, impelindo este para uma fragmentação territorial acentuada pelas divisões religiosas e aquela para a centralização? Essas questões não podem ser descartadas, pois de sua resposta depende também a definição de conceitos muito amplos, a partir dos quais a história descreve habitualmente as transformações do Estado moderno (moderni-

problema da guerra civil” (Schnur, 1962, p. 19). A autonomização do Político em relação à Igreja e a suas questões específicas no pensamento de certos juristas franceses do século XVI é analisada não como uma marca de hostilidade à religião (*Religionsfeindlichkeit*), mas como uma reação à guerra civil (Schnur, 1962, p. 21).

zação, secularização, territorialização), embora nem sempre explicita seu conteúdo e questões particulares.

As pacificações religiosas

Na metade do século XVI, várias regiões sofrem quase que simultaneamente processos de pacificações religiosas: os cantões suíços (Paz de Cappel, em 1531), o Sacro Império (Paz de Augsburg, em 1555) e o reino da França (Édito de Amboise, em 1563)². Em quase todos os casos, essas pacificações sucedem a um período de guerra civil religiosa e, ao mesmo tempo, ao fracasso dos colóquios teológicos ou dos debates interconfessionais organizados para pôr fim aos conflitos religiosos, mas que apenas os agravaram, permitindo a cada partido definir melhor suas próprias posições e afirmar sua unidade doutrinal³. As pacificações tiram lições desses fracassos e põem de fato um termo aos colóquios⁴. A construção do acordo deixa de repousar na polêmica e no comprometimento doutrinal, que se buscara tanto durante anos, para se apoiar em um regulamento laicizado, em um compromisso contratual sancionado e garantido pelo soberano.

Em teoria, as pacificações religiosas deixam as Igrejas livres para determinar sua organização interna e dogma; elas se abstêm de qualquer intervenção nessas questões, exceto as cláusulas da Paz de Augsburg, que reservam seu benefício aos católicos e aos luteranos (o que exclui principalmente os anabatistas e os calvinistas). Desautorizando qualquer decisão doutrinal ou disciplinar, as pacificações religiosas confirmam sem dúvida o “destronamento dos teólogos” de que falava Schmitt, mas atestam um maior controle do Estado sobre a vida religiosa e o funcionamento das Igrejas: por exemplo, a lei estabelece as condições de exercício do culto protestante ou os limites ao princípio de liberdade das consciências, reserva a instrução das infrações à

² A essa primeira enumeração, podem-se acrescentar outros acordos de paz, menos conhecidos, mas igualmente reveladores, como a pacificação da Estíria (1568), as disposições religiosas da Confederação de Varsóvia (1573), ou a tentativa infeliz dos Estados-Gerais dos Países-Baixos, em Gand, em 1576.

³ O desenrolar do Colóquio de Poissy, organizado por iniciativa da regente em 1561, prova isso: longe de aproximar os pontos de vista católicos e protestantes ou de favorecer a consolidação de um terceiro partido disposto a buscar um caminho intermediário, feito de concessões recíprocas, ele vem aumentar a desconfiança entre os partidos e acusar as distinções doutrinárias; sobre isso, ver sobretudo A. Dufour (1980).

⁴ Observação de K.O. Freiherr von Aretin (1980, p. 198-203). Deve-se mencionar, contudo, a existência de um último colóquio religioso em Worms, em 1557, e a continuidade dos esforços dos cunhadores de moedas ainda após a primeira Guerra de Religião: ver M. Turchetti (1984).

paz ao poder e às instituições centrais, proíbe os sermões, as pregações e os livros de controvérsia. Mais profundamente ainda, as pacificações religiosas provocam rapidamente uma transformação quase geral das condições do conflito religioso, que vai colocar aqueles que têm competências jurídicas, mesmo mínimas, no centro dos sistemas políticos do Império e do reino da França.

***Verrechtlichung* e conversão jurídica**

A historiografia alemã dispõe de um conceito adequado para descrever a situação criada pela pacificação de Augsburg: inédita, ela obriga todos os protagonistas a definirem as regras jurídicas que vão governar sua aplicação, isto é, devem criar direito, definir normas de interpretação e estabelecer uma jurisprudência. Esse vasto trabalho de criação do direito (*Verrechtlichung*) se explica pelo fato de que a Paz de Augsburg, como de resto o Édito de Amboise, impõe novas condições aos adversários e aos partidos religiosos. De fato, eles os obrigam a transformar suas estratégias de conquista e de mobilização, independentemente de sua vontade, e a se ater, na medida do possível, aos meios de luta oferecidos pela lei. Preveem-se penas severas e processos rápidos para aqueles que atentarem contra o processo de paz, em palavras ou atos; instâncias de julgamento novas ou renovadas são expressamente designadas para instruir essas questões e pôr fim à engrenagem de vinganças e guerras privadas. Protestantes e católicos aprendem depressa, portanto, a inserir suas estratégias no âmbito jurídico previsto pela lei, a utilizar os novos recursos, principalmente judiciais, que a pacificação coloca à sua disposição para a defesa de seus interesses, e a desenvolver formas e normas originais de interpretação. Essa verdadeira conversão jurídica e judicial da luta religiosa comporta, tanto na França quanto fora dela, três aspectos dominantes: a utilização dos juristas, a multiplicação dos recursos judiciais e a evolução das estratégias eleitorais nas instituições locais.

1. De ambos os lados, consultam-se cada vez com mais frequência, antes de agir, especialistas, juristas ou legistas, para avaliar a legalidade dos objetivos. Em Ulm, em 1559, a câmara municipal solicita a dois advogados um parecer escrito sobre a possibilidade de suprimir o culto católico na cidade, sem infringir o artigo 27 da Paz de Augsburg, que previa explicitamente a coexistência dos dois cultos em algumas localidades (Pfeiffer, 1955, p. 283-285). Em Colmar, observa-se um caso idêntico em 1575, quando a câmara pede ao jurista Johannes Nervius, de Estrasburgo, um relatório sobre a ques-

tão do *Jus Reformandi* para as cidades (Greyerz, 1980, p. 123). Consultar os especialistas antes de tomar uma decisão, e não *a posteriori* para se defender de eventuais processos judiciais, é determinante: isso mostra evidentemente que as autoridades locais agem no âmbito da Paz de 1555, utilizando da melhor maneira as margens de manobra que ela prevê, e também revela o lugar ocupado pelos juristas no governo local. Retomaremos essa questão.

2. Cada campo busca avidamente a arbitragem da justiça, multiplicando para isso os recursos judiciais, o que levou H. Rabe a falar de *Justizialisierung des Glaubenskflikts* (“transformação do conflito religioso em questões de justiça”) no Império (Rabe, 1976, p. 260-280). Mantidas as proporções, essa observação também vale para o reino da França, ainda que lá a guerra recomece logo depois (1567) e que a instrução das questões referentes à pacificação religiosa não seja confiada a uma instância central paritária, como no Império, com o *Reichskammergericht*. Em Lyon, por exemplo, muitos católicos processam os antigos magistrados (protestantes) desde 1563. Na cidade, as manobras judiciais se estendem aos casos mais anódinos: uma simples ofensa dirigida a frades franciscanos na rua é imediatamente relatada às autoridades para que se autuem os culpados (Arquivos departamentais de Rhône, BP 3393). Em Montélimar, ainda em 1567, católicos e protestantes decidem juntos “pedir reparação na justiça” somente dos conflitos que surjam entre eles (ver anexo).

Nada mostra melhor a importância dessas estratégias judiciais do que a divergência, ocorrida na Borgonha, entre o tenente-general Gaspard de Saulx-Tavannes, hostil ao édito de pacificação de 1563, e os comissários do rei encarregados de aplicá-lo. Quando estes começam a instruir os casos de restituição dos bens roubados ou vendidos à força durante os conflitos, Saulx-Tavannes ordena que suspendam as ordens recebidas, afirmando que “a agitação dessas disputas, denominadas excessos, pilhagens, saques, incêndio de casas, do que aconteceu durante os conflitos tanto de um lado quanto do outro são contra a paz pública” (Biblioteca Nacional francesa, Ms fr. 4637. Fol. 34). Ele se revolta com o fato de que soldados fiéis que o ajudaram a devolver as cidades da região ao poder dos católicos e do rei sejam processados por pilhagem. Duas lógicas se confrontam aqui claramente, a dos comissários, homens de lei que servem ao rei, aplicando a lei, e a do grande senhor que tem uma ideia muito pessoal de fidelidade, de honra e de dever militar do serviço ao soberano, e que coloca os laços pessoais – entre ele e o rei, entre ele e seus homens – acima dos procedimentos judiciais.

3. Católicos e protestantes partem à conquista das instituições locais, cujo papel passa a ser decisivo. De fato, tanto a Paz de Augsburg quanto o Édito de Amboise preveem a existência de cidades de confissão mista, nas quais os dois cultos podem ser celebrados publicamente. As autoridades locais se encontram então investidas da difícil tarefa de aplicar a paz, manter a ordem e organizar a coexistência; elas velam, por exemplo, para que as lojas e as oficinas fechem no domingo e nos dias de festa, ou para que os ofícios não sejam perturbados por nenhum dos lados. Aqui e ali, as câmaras municipais apelam para espiões remunerados (Augsburgo) ou para cidadãos eminentes e de boa vontade (Montélimar) para limitar os inevitáveis atritos entre partidos. Compreende-se melhor, nessas condições, por que o controle das diferentes instâncias de governo urbano se torna uma das grandes preocupações dos adversários nos anos de paz. Em alguns casos particularmente disputados – como Augsburg, Biberach, Dinkelsbühl ou Orléans, Caen, Lyon e Nyons –, instaura-se uma clara divisão dos poderes locais. A igualdade completa dos cargos e das funções não é observada: em Lyon, por exemplo, a proporção de seis magistrados católicos para seis protestantes passa rapidamente a oito para quatro; em Caen, em contrapartida, os protestantes são sempre majoritários. Mas uma espécie de equilíbrio entre as confissões funciona tempo suficiente para transformar as questões em jogo e as práticas políticas. A institucionalização da coexistência confessional nas cidades transforma, em pouco tempo, as câmaras municipais e os ofícios que elas controlam em um espaço de manobras complexas.

Questões urbanas e estratégias eleitorais

A incrível diversidade das instituições urbanas desencoraja de antemão qualquer tentativa de síntese, mas é possível elencar características comuns nas diferentes formas de coexistência institucional, como a tenacidade dos conflitos pela conquista de posições sólidas em órgãos políticos locais ou o papel determinante do dispositivo de decisão adotado pelas instâncias de governo.

As câmaras municipais dispõem de tais competências sobre as Igrejas na aplicação das disposições de pacificação que elas se impõem aos dois campos como espaço privilegiado de confronto e de negociação entre confissões. Católicos e protestantes se esforçam, portanto, para ocupar uma posição importante, que lhes permita manter o adversário sob controle – multiplicando entraves, restrições, concessões marcadas por extrema precariedade –, ou, se

for o caso, evitar as decisões demasiado prejudiciais a seus correligionários. Na França, principalmente, desde a publicação da Paz de 1563 e ao longo dos acalorados debates provocados por seu registro nas diferentes cortes do Parlamento, os adversários compreendem muito bem a importância do controle das instituições urbanas, ainda mais que as câmaras municipais não estão livres de mudanças de situação e podem cair rapidamente nas mãos de um ou de outro partido. Ninguém diz isso melhor do que Jean-Agnault Bégat, adversário resoluto do Édito de Amboise, e encarregado de expressar ao rei as reticências do Parlamento e dos Estados da Borgonha acerca da paz. Como as cidades da Borgonha têm um magistrado eletivo, à exceção de Chalon, “quantos tumultos e sedições veremos acontecer? Pois, se dois povos se encontram na mesma cidade [...] quem duvida de que todos queiram ter voz na eleição e que cada um queira o magistrado de sua religião?” (Bégat, 1564[1563], fol. 39-40). Mantidas as proporções, as mesmas questões parecem surgir no Império e, nesse sentido, pode-se compreender a longa luta dos protestantes de Biberach para obter, das instâncias dirigentes da cidade, uma representação mais de acordo com seu peso demográfico. A nova câmara municipal (*Rat*) estabelecida por Carlos I e seu conselheiro Heinrich Has, por ocasião das reviravoltas constitucionais dos anos 1547-1548, favorecia a minoria católica da cidade, que dispunha de doze cadeiras contra três dos protestantes. O abandono da Dieta de Augsburg e a aplicação do artigo 27 da Paz de Augsburg – que trata das cidades mistas – abrem o caminho para uma divisão menos injusta das cadeiras, mas os católicos, que nunca representam mais do que 10-12% da população antes da Guerra dos Trinta Anos, mantêm ininterruptamente a maioria no *Rat*⁵. A partir de 1562, uma petição dos armeiros e da comunidade luterana da cidade reclama uma divisão igualitária dos cargos. Em termos muito explícitos, ela solicita uma nova eleição da câmara, por meio da qual “os papistas obteriam a primeira

⁵ A constatação vale para as quatro cidades estudadas por Warmbrunn (1983, p. 131-145). No “Hasenrat” (*Rat* instituído por iniciativa do conselheiro de Carlos I, Heinrich Has) de Augsburg, os católicos têm 23 votos contra 22 dos protestantes. Entre 1555 e 1648, quando os católicos representam entre 10 e 30% da população da cidade, eles têm permanentemente a maioria das cadeiras na pequena câmara, salvo por breves interrupções (1558 e 1570-1571). Sua super-representação é mais surpreendente ainda na câmara secreta, que expede as questões correntes, pois os luteranos ocupam apenas uma cadeira de sete, ou os dois cargos de *Stadtpfleger*. Em Ulm, em contrapartida, a intervenção de Carlos I na constituição local a fim de fortalecer a posição dos católicos teve uma eficácia efêmera: em 1548, contavam-se ainda cerca de 12 católicos entre os 31 membros da câmara; em 1564, sua representação não ultrapassa mais de 10% das cadeiras: ver P. T. Lang (1977, p. 70-73).

cadeira, os luteranos a segunda, os papistas a terceira, os luteranos a quarta, e assim por diante até a composição completa do governo por 18 ou 20 pessoas”. O imperador Fernando I autoriza, em janeiro de 1563, a ampliação do *Rat* – que passa de 15 para 21 membros – e confirma que os cargos “no *Rat* ou no Tribunal ou outros ofícios” serão atribuídos às pessoas “de uma e outra religião” indiferentemente. Todavia, essa recomendação não parece ter efeitos sensíveis e imediatos: somente em 1576 os protestantes conseguem ter seu primeiro representante na câmara secreta, com Gottschalk Klockh. E só em 1585 conseguem seu primeiro *Bürgermeister* (de três) (Diemer, 1991, p. 289-307).

Em Aix-la-Chapelle, a reivindicação protestante dos cargos e ofícios municipais se revela ao mesmo tempo mais premente e mais perigosa, pois uma decisão de 1560 havia excluído, por princípio, todos os não católicos. Apenas em 1574, com o aumento da proporção da população protestante na cidade – sobretudo devido à afluência dos exilados que fugiam das perseguições do Duque de Alba nos Países-Baixos –, a medida é retirada de pauta e os ofícios são abertos também aos aderentes da Confissão de Augsburgo. Em 1581, os protestantes acabam conseguindo a maioria na câmara, mas é uma conquista frágil e ameaçada: de um lado, porque Aix não era uma cidade mista em 1555, o que deixa uma dúvida sobre sua possibilidade de usufruir das disposições do artigo 27 da Paz; de outro, porque nem todos os protestantes da cidade aderiram à Confissão de Augsburgo, única reconhecida em 1555⁶.

Também na França, inúmeras provas de força balizam a conquista penosa e precária das câmaras pelas minorias locais: em Dijon, por exemplo, os protestantes exigem várias vezes em vão que o prefeito e os vereadores da cidade “elejam tanto aqueles da nova religião [os protestantes] quanto da antiga e romana [os católicos]” (Arquivos municipais de Dijon, B 202). Em Montélimar, apesar dos protestos, os católicos só conseguem eleger de início dois assessores na câmara, incapazes de pesar na política da cidade. Será somente com a intervenção externa dos agentes do rei e de Brecieu que eles se beneficiarão a seguir da paridade numérica na câmara⁷.

Tudo indica que, no plano político, grande parte do confronto confessional se dá agora nas instituições locais e que cada uma das partes espera da conquista da câmara e dos ofícios a consolidação e a confirmação de sua

⁶ Sobre o complexo caso de Aix-la-Chapelle, ver principalmente Schmitz (1983).

⁷ Ver os arquivos municipais de Montélimar, BB 46, fol. 16-25, sobre o lento caminho para a paridade.

posição. Nas localidades e nos territórios onde a confissão mista é institucionalizada, o conflito religioso parece prosseguir com outros meios, outras técnicas, outras justificativas, que confirmam sua secularização parcial e ilustram a importância que os adversários atribuem à política em jogo. Alguns exemplos de conflitos particularmente difíceis, que chegam a paralisar as instituições, demonstram bem isso.

O primeiro exemplo que merece ser examinado é o dos casos de demissão ou de ameaça de demissão, como chantagem, por parte dos dirigentes locais diante da contestação da minoria religiosa ou política. Nas situações em que se aplica a decisão majoritária em toda sua força – principalmente na França –, a comunidade sem poder decisório e frágil demais para pesar na política da câmara ou para paralisá-la precisa, por vezes, fazer a difícil escolha entre a submissão (carregada de ameaças para o futuro) e o confronto brutal (carregado de ameaças para o presente). Em certos casos, a tensão entre as duas comunidades parece tão perto de culminar em um conflito aberto e, portanto, na ruptura da paz, prejudicial a todos, que as autoridades locais ameaçam demitir-se em bloco, como em Montélimar ou em Appenzell.

Appenzell passa por uma situação bastante original na Confederação Suíça: logo após a Paz de Cappel (1531), que confirma a divisão confessional da Confederação, Appenzell se torna cantão de confissão mista, onde devem conviver católicos e protestantes (Texto da Paz de Cappel, em Walder, 1945)⁸. Na verdade, no próprio território, a paisagem religiosa permanece muito contrastante: o cantão Appenzell Interior se mantém católico, ao contrário de Appenzell Exterior. A partir do final dos anos 1560, a reforma católica dá provas de um dinamismo conquistador e abala a relação de forças do cantão. Os católicos, que são maioria nas diferentes instituições, tomam a iniciativa de avançar para a unidade confessional, afirmando a validade absoluta do princípio majoritário. Em cada jurisdição paroquial, a maioria determina a filiação confessional e pode forçar a minoria ou à conversão ou ao exílio. A prova de força se produz em 1588, quando os católicos decidem excluir os protestantes das instituições e das câmaras e forçar a minoria protestante de Appenzell Interior ao exílio. Diante do veemente protesto de Appenzell Exterior em uma reunião da câmara, em março, e do bloqueio das negociações, todos os conselheiros de Appenzell Interior e o bailio (*Landamman*)

⁸ Análises muito úteis sobre as questões de confissão mista e de paridade na Confederação em Fleiner (1941, p. 81-100) e em Elsener (1969, p. 238-281).

demitem-se coletivamente; o bailio até mesmo abdica da função e se dirige a seus adversários nestes termos: “Se vós deveis governar, desejo-vos boa sorte”. Os delegados de Appenzell Exterior são pegos desprevenidos e cedem à chantagem: rogam ao *Landamman* que reassuma seu cargo⁹.

Para além das particularidades e das peripécias secundárias, observa-se que, em Montélimar ou em Appenzell, a ameaça de demissão coletiva remete a uma concepção no fundo idêntica do exercício do poder: um cargo penoso e difícil, um sacrifício feito pela salvação da coletividade, mas que as autoridades se dizem prontas a abandonar diante da oposição obstinada dos adversários e pelo bem comum. As severas críticas dirigidas à magistratura da cidade por certos católicos levam o primeiro magistrado de Montélimar a declarar que, “tanto para ele quanto em nome de todos aqueles da câmara que ele representa, eles ficariam muito satisfeitos de não ter esse encargo. Rogam aos membros dessa companhia [a assembleia geral dos notáveis] que criem meios para liberá-los dessa tarefa, pelo que ficariam muito gratos” (Arquivos municipais de Montélimar, BB 46, fol. 17). Em nome dos membros da câmara, ele solicita então que sejam liberados de sua obrigação, apelando para a assembleia geral dos notáveis para decidir a questão. Como em Appenzell, os dirigentes anunciam sua demissão imediata, o que deixa a seus adversários a pesada responsabilidade de preparar imediatamente sua sucessão, correndo o risco de desrespeitar as regras e as formas tradicionais de governança urbana. Na prova de força, os poderes locais exploram todas as vantagens proporcionadas pelo respeito à legalidade e aos costumes e desafiam seus opositores a se submeter a elas. Consta-se nos dois casos, aliás, que a continuidade institucional acaba vencendo: os conselheiros de Montélimar e de Appenzell mantêm seus cargos. Tudo se passa como se os adversários tivessem cedido no momento em que iam colocar em perigo o destino da própria coletividade e da associação política que os uniu apesar das divergências.

O segundo exemplo confirma plenamente essa conclusão provisória. Na França, onde quer que existam acervos de documentos bastante precisos e completos, observa-se a utilização sistemática da decisão majoritária, inclusive acerca de questões que opõem os partidos confessionais. Isso ocorre principalmente em Lyon, onde, a partir de 1565, os protestantes são minoria: quatro contra oito católicos. Assim, quando a lógica confessional

⁹ No que concerne ao exemplo de Appenzell, contento-me em seguir a completíssima obra *Appenzeller Geschichte* (Fischer, Schlöpfer e Stark, 1976).

vence, os votos só podem ser desvantajosos para eles. No verão europeu de 1565, dois magistrados católicos morrem. Com seis votos de um total teórico de doze, os católicos da câmara não dispõem mais da voz decisiva em nenhum procedimento majoritário e não podem, consequentemente, receber os dois substitutos católicos designados pelo rei para suceder aos mortos. Os protestantes aproveitam então a oportunidade para combater a distribuição desigual dos poderes dentro da magistratura, recusando-se a tomar assento nas sessões em que deveriam ser recebidos os novos candidatos. Essa política da cadeira vazia impede os magistrados de votar, por falta de quórum. Durante vários dias, a minoria protestante consegue paralisar o funcionamento da câmara. Mas, em 19 de julho, o protestante Pierre Sève aceitar tomar assento, abrindo caminho para a vitória católica. Como explica em outra ocasião, ele coloca as instituições, a continuidade da sociedade civil e a solidariedade coletiva dos membros do governo à frente de seus interesses confessionais¹⁰. Homem de grande experiência política, personalidade reconhecida da comunidade protestante de Lyon, Pierre Sève se recusa a assumir a estratégia do pior, desertando ou paralisando o governo da cidade. Constrói assim uma reputação de negociador prudente e de artífice ativo da paz, o que lhe vale a estima dos representantes do rei na região. De resto, ele atua como intermediário em várias questões desse tipo, até mesmo fora de Lyon, entre os anos de 1563 e 1567.

O exemplo de Pierre Sève, sua experiência sólida como magistrado e a confiança que nele depositam os grandes protagonistas da política de pacificação religiosa mostram bem os limites das análises que veem esses envolvimento apenas como escolhas pessoais, inclinações subjetivas e disposições individuais. Sem dúvida, de nada serve se interrogar sobre a tolerância de Pierre Sève, pois, por falta de fontes, o segredo de suas convicções religiosas nos escapa. Conhecer-las não seria, aliás, de grande ajuda. Em contrapartida, o sentido de sua atividade política, a importância das formas jurídicas e institucionais de negociação e os efeitos específicos da decisão por maioria, infinitamente mais bem documentados, ilustram as questões reais da pacificação dos conflitos e os obstáculos que ela enfrentou.

Nesses poucos exemplos de tensão extrema entre as comunidades, em que o funcionamento regular das instituições é ameaçado de paralisia, os

¹⁰ Ver Christin (1995, p. 483-504), com as referências completas, às quais se deve acrescentar o trabalho infelizmente inédito de Kirchner (1952).

adversários parecem hesitar em levar a lógica do confronto confessional até a ruptura das instâncias políticas e administrativas. Mesmo buscando vigorosas estratégias de conquista ou de resistência religiosas, eles se recusam a romper os laços políticos que os unem e a abandonar o ideal de um bem comum a todos os membros da coletividade. Em cada campo, indivíduos ou grupos determinados rejeitam o risco de uma prova de força em detrimento da ordem e da estabilidade. Em nome de um princípio superior, designado ou não explicitamente (o bem comum, a solidariedade da comunidade das ameaças externas, a fidelidade ao rei), eles estabelecem um acordo que não é nem um conluio, nem manipulação, mas construção refletida e justificada. No fundo, mesmo discordando, esses partidários da continuidade institucional concordam com a existência de um espaço comum de negociação, de reflexão, de cogestão, onde as questões dogmáticas ficam como que suspensas. Reconhecem assim a autonomia relativa do Político em relação às questões e às identidades confessionais e estabelecem um espaço, parcialmente neutro, em que podem ser resolvidos ou superados os conflitos que os dividem.

O laço político como contrato

No outono de 1567 (ou mais tarde, no ano de 1568), quando as guerras civis recomeçam no reino da França, os habitantes de várias cidades e burgos, tais como Caen, Montélimar, Annonay, Nyons, Orange ou Saint-Laurent-des-Arbres, fazem pactos solenes de amizade pelos quais se comprometem a manter a concórdia e a solidariedade e a não tomar parte dos novos conflitos. Dispersos em pequenos acervos, perdidos entre deliberações administrativas frequentemente monótonas, ignorados pela historiografia – à exceção do caso de Saint-Laurent, analisado por M. Vénard (1993) –, esses pactos de amizade revestem-se, todavia, de grande importância, porque questionam alguns dos julgamentos imprecisos sobre as guerras de religião. Ao menos por isso, merecem ser examinados mais de perto.

Talvez a pequena dezena de pactos de amizade do outono de 1567 até agora identificada não baste por si só para contradizer as conclusões sobre a violência assustadora das guerras de religião, ou sobre a corrida à uniformidade confessional da segunda metade do século XVI, ou sobre a natureza repressiva da monarquia absoluta, que logo confunde sua causa com a do catolicismo, mas ela leva, entretanto, a relativizar as conclusões. Os anos 1560 foram, na França, tão indecisos, tão abertos e tão brutais que

colocaram todos os agentes históricos – inclusive os mais modestos – diante da obrigação urgente de se decidir e responder a problemas de uma incrível complexidade. Como se comportar com um vizinho, um colega, um parente de outra confissão? O que fazer em caso de guerra? Pegar em armas contra os conterrâneos, correndo o risco de destruir a própria cidade, o próprio bairro, a casa? Como conciliar convicções religiosas pessoais e fidelidade ao rei, percebido ainda nesse período como única garantia da unidade da “pátria”, frequentemente citada, do retorno à ordem? Para responder a essas perguntas prementes nas quais arriscavam seus bens e suas vidas, os cristãos do século XVI buscaram recursos práticos e teóricos muito diferentes, e os pactos constituem um dos exemplos mais originais e mais significativos disso. Embora emanem de poderes e de figuras políticas locais, eles prefiguram pela ambição e meios empregados a ideologia dos Políticos alguns anos mais tarde. Nisso, tiram toda legitimidade da sociologia implícita daqueles que, ainda hoje, opõem os esforços de concerto e de pacificação das elites políticas e intelectuais à violência cega e partidária das multidões durante as guerras de religião. Mercadores, artesãos, oficiais locais, até mesmo camponeses – mas sempre homens numa esmagadora proporção –, realmente acreditaram na paz e buscaram consolidá-la com os recursos de que dispunham, ou que alguns membros das elites locais estivessem dispostos a compartilhar. Entre esses homens, não era necessariamente a emoção religiosa, o medo ou o ódio ao outro que vencia. Compreende-se melhor, então, que a paz não estava condenada de antemão¹¹. Em muitas localidades, não só a violência entre as duas confissões recuou sensivelmente, mas tentativas compactuadas, organizadas e coletivas foram feitas para consolidar a solidariedade entre os habitantes, para evitar o retorno dos conflitos e para perpetuar a paz.

Embora a documentação nem sempre permita identificar a posição social exata daqueles que se envolvem nos pactos, ela ilustra sem a menor dúvida o papel determinante das autoridades locais (conselheiros, magistrados, prefeitos), que frequentemente tomam a iniciativa desses acordos, e de uma parte das elites. O mundo dos juristas, dos legistas e dos pequenos

¹¹ Ver o finalismo de P. Miquel em *Les Guerres de Religion*: “A nova tentativa de pacificação, que queria reservar às elites o benefício da liberdade religiosa, não podia culminar em uma paz duradoura: os nobres protestantes acabavam de perder a guerra. Era natural que quisessem revanche [...]. O segundo obstáculo à pacificação do reino era mais profundo: obrigando os reformados do reino a exercer seu culto somente nas cidades em que havia baillios, Catarina [de Médicis] demonstrava uma ignorância surpreendente do fato religioso” (Miquel, 1980, p. 236-237 e p. 240, grifo meu).

oficiais parece também desempenhar um papel importante, senão central, disponibilizando aos cidadãos os recursos de negociação e de entendimento que ele domina melhor.

Diante do reinício anunciado ou real dos distúrbios, os habitantes dessas localidades buscam então prevenir o recomeço das hostilidades internas através da reafirmação de sua solidariedade, principalmente diante das ameaças externas e dos partidos confessionais. Assim, os pactos que fazem entre si reforçam a coesão financeira e militar da cidade, prevendo a divisão equânime entre as duas confissões do custo financeiro da guerra, ou buscando confiar o comando das tropas locais a capitães considerados, se não imparciais, pelo menos capazes de respeitar as duas religiões. Os pactos também exaltam os valores urbanos de convivência cidadã, de “amizade entre vizinhos”, de comércio (no duplo sentido de relações humanas e de negócio). Revelam, assim, os esforços feitos pelos signatários do acordo nessas cidades, que esperam manter a guerra civil longe de seus muros graças ao fim das divergências religiosas entre os habitantes e à exaltação de sua história e destino comuns. Nessas promessas coletivas e solenes dos pactos de amizade, os signatários e aqueles que eles representam se reconhecem mutuamente como cidadãos da mesma coletividade. A filiação política transcende as identidades confessionais divergentes. Os pactos respondem à exacerbação das particularidades e das hostilidades religiosas e à dissolução do laço social decorrente com formas contratuais laicizadas de negociação e de acordo, em instituições locais que representam, mesmo que imperfeitamente, a coletividade. O conflito religioso recebe uma resposta coletiva, política e única (muitas vezes, até unânime). O Político se torna o lugar único de expressão dos interesses da coletividade como um todo. Através dele, pode-se responder às crises que ameaçam sua coesão.

Nisso os pactos de amizade lembram os juramentos de anistia e de amnésia das pólis gregas ao final de guerras civis (*Stasis*), nos quais os ex-inimigos se esforçavam para reconstruir a comunidade política. O esquecimento do passado imposto a cada um (sob pena de sanções exemplares) devia selar a reconciliação dos habitantes, o retorno da concórdia e a proibição absoluta da vingança¹².

Porém, os pactos são feitos antes que as guerras recomecem efetivamente, constituindo mais uma medida preventiva do que um saldo do passado,

¹² Ver o artigo límpido de E. Flaig (1991).

mesmo que a lembrança da primeira guerra (1561-1563) se faça presente. A cronologia não tem nenhuma ambiguidade: os pactos precedem os distúrbios e são assinados em datas tão próximas e em cidades tão diferentes que não se pode pensar nem em um movimento compactuado, nem em um fenômeno de imitação. Aliás, nenhum dos pactos menciona a existência de instruções externas à cidade ou o exemplo de outras localidades. Portanto, é acima de tudo da experiência de quatro anos de convivência pacífica que surgem essas tentativas locais e espontâneas de escapar ao confronto confessional e partidário. Essa primeira constatação já revela as esperanças e os êxitos da pacificação religiosa em quatro anos: apesar dos entraves, desconfianças e decepções, ela parece ter tranquilizado bastante uma parte da população e transformado a natureza das relações interconfessionais para que, em um número considerável de localidades, situadas essencialmente em uma zona disputada, os habitantes se recusem a “se partidizar”, a tomar partido, e prefiram as promessas de amizade aos proveitos mais tangíveis da solidariedade partidária. Assim, a Paz de Amboise não foi sempre e em todo lugar um engodo ou uma farsa; aqui e ali, comunidades inteiras aderiram sinceramente ao pacto e obtiveram com isso benefícios que as fizeram querer continuar a respeitá-lo e aplicá-lo enquanto a própria comunidade se despedaçava. O fato de os pactos serem assinados no momento exato em que a paz vacila revela, por conseguinte, o apego da população urbana à paz civil. Um exemplo contrário vem confirmar essa análise: a crer em um panfleto do católico Gabriel de Saconnay, escrito em 1563, mas publicado alguns anos mais tarde, os protestantes de Lyon teriam “prometido viver em paz e garantido a todos da nova religião que, de sua parte, nenhuma agressão seria feita” desde os primeiros dias de maio de 1562, ou seja, antes que Lyon entrasse em guerra civil. Essa oferta, que era condicionada a um comprometimento recíproco por parte dos católicos, teria sido rejeitada pelos magistrados de então precisamente devido à exigência de reciprocidade (Saconnay, 1563, p. 104-107). Os dois partidos e as autoridades locais não parecem, pois, decididos a oferecer garantia e proteção mútuas senão quando a coexistência confessional entra na lei graças ao Édito de Amboise.

Entretanto, o fenômeno mais surpreendente reside na própria forma dos pactos. Em muitos aspectos, eles se assemelham aos juramentos das pólis gregas ou, mais provavelmente, a uma reiteração da *conjuratio* urbana, analisada por Max Weber e da qual ainda se encontram manifestações es-

petaculares na Itália no início do século XVI. Em Gênova, por exemplo, em 1528, juramentos coletivos em massa são feitos para superar a crise social e reforçar a nova constituição (Prodi, 1992, p. 237). Ainda que os pactos franceses de 1567 deem sem dúvida continuidade à *conjuratio* urbana e revelem o vigor ainda perceptível de uma ideologia comunitária complexa, eles não correspondem a esse esquema em vários pontos, que merecem explicação.

As deliberações administrativas que relatam a origem desses pactos não mencionam nenhum ritual sagrado ou cerimônia religiosa por ocasião de sua assinatura: nem missa, nem procissão, nem referências aos santos padroeiros, às relíquias ou às Escrituras. A divisão confessional proíbe, de fato, recorrer a essas fórmulas de validação e de autoridade: calvinistas não poderiam assinar acordos ligados ao culto dos santos ou à liturgia romana; católicos e protestantes tinham concepções tão divergentes do papel da Escritura que teria sido perigoso buscar de última hora uma construção ou fórmula comum. Ao contrário dos juramentos das pólis gregas ou dos tratados privados de paz feitos entre clãs familiares corsos (Wilson, 1988, p. 247-264)¹³, o registro dos pactos é exclusivamente secularizado¹⁴. Os contratantes são, portanto, obrigados a buscar outras fontes de validação, como a solenidade da linguagem, a repetição das promessas, a escolha de um local eminente (em geral, a magistratura), a unanimidade da decisão. Enquanto os juramentos contratuais coletivos podiam ser comparados, como afirma P. Prodi (1992, p. 240), a um triângulo – os homens constituiriam os dois lados inferiores e Deus, testemunha e garantia, o lado superior –, os pactos de amizade repousam sobre outra organização interna. Não é mais Deus que serve de testemunha e garantia, mas o rei e seus éditos, sempre evocados, citados e utilizados como caução e sanção. A validade derradeira do pacto não reside em uma sacralidade qualquer, mas em sua conformi-

¹³ A maior parte desses tratados de paz comporta um endereçamento religioso e é frequentemente assinada sob os auspícios da Igreja.

¹⁴ No artigo "Amnestie und Amnesie in der griechischen Kultur", E. Flaig salienta a ausência de autonomia do Político na Grécia: "Entre os gregos, o Político não fica sobre as próprias pernas" (Flaig, 1991, p. 142); a refundação da comunidade política imediatamente após a *Stasis* só pode ocorrer apelando para os métodos e procedimentos rituais. Ele opõe esse estado àquele da autonomização moderna do Político, caracterizada, entre outros, por uma secularização progressiva (Flaig, 1991, p. 142 e nota 41); nessa perspectiva, os pactos de meados do século XVI parecem confirmar a conjunção dos processos de autonomização e de secularização do Político. Pelos pactos, os contratantes atribuem de fato um objetivo específico à pólis: manter em paz, sob uma mesma lei e um mesmo governo, os fiéis de Igrejas distintas ou rivais. Eles definem assim uma ordem especificamente política aplicável ao "cidadão" e indiferente às filiações confessionais.

dade à legislação e à vontade reais, como ressaltam todos os pactos, que salientam que os habitantes querem viver em paz sob a autoridade do rei. As solidariedades locais não são, portanto, contraditórias em relação à afirmação da autoridade absoluta do soberano, mas supõem, ao contrário, sua existência. Aqueles que pretendem superar o conflito religioso por meio da política e do jogo normal das instituições e da lei precisam da referência ao rei. Somente esta lhes permite fundamentar e explicar sua recusa a aderir ao jogo dos partidos político-confessionais e das clientelas que garantem em parte sua coesão. Invocando a caução silenciosa, mas evidente, do rei, eles se colocam de saída do lado da lei, do interesse geral, do bem comum entendido de modo bem amplo.

As faces inimigas da fraternidade

É mais surpreendente ainda constatar que os próprios contemporâneos opõem explicitamente os juramentos das pólis gregas da Antiguidade – conhecidos por meio de Xenofonte – aos acordos e aos contratos locais engendrados pela Paz de Amboise. Em sua crítica enérgica à Paz de 1563, Jean-Agnault Bégat observa que os juramentos antigos e os regulamentos de paz de meados dos anos 1560 têm objetivos contrários: “Platão está seguro e certo de que as leis são boas quando unem a pólis e fazem um só povo. Isócrates ensina que as leis devem ser louvadas quando levam ao acordo aqueles que estão em desacordo. E Sócrates, como testemunha Xenofonte, dizia que a concórdia dos cidadãos é o maior bem da pólis, de modo que as cidades da Grécia não pediam outro juramento de seus cidadãos que não fosse a harmonia de todos e nenhum tumulto. Abrigar portanto discórdia na pólis e pensar em garantir duas opiniões de religião diferente, sob um monarca cristão, é querer unir o lobo e a ovelha” (Bégat, 1564[1563], fol. 38-39).

Segundo Jean-Agnault Bégat, os juramentos, cuja função é restabelecer ou consolidar a concórdia e o consenso e proibir os partidos e as particularidades, opõem-se radicalmente aos acordos de paz que buscam a coexistência de opiniões, frações e “povos” diferentes em uma mesma sociedade política. Para ele, a vida civil e política não pode existir duradouramente sem conflito se não repousar na unidade e na unanimidade, principalmente confessionais. O juramento representa o instrumento privilegiado dessa política.

Pode-se observar a prova direta dessa oposição radical entre juramento e pacto na própria Borgonha, precisamente na ação política daqueles que,

em torno de Gaspard de Saulx-Tavannes e do Parlamento de Dijon, se opuseram desde o início ao Édito de Amboise¹⁵. No outono de 1567, quando os distúrbios começam, eles tomam a iniciativa de favorecer a criação de várias confrarias, cujo objetivo principal é a defesa da causa do catolicismo no reino, reunindo seus defensores mais zelosos a partir de uma declaração solene, de um juramento de caráter marcadamente religioso, que prefigura a Liga¹⁶. Jean de Saulx, filho de Gaspard, relata as circunstâncias desse pacto e não esconde que é endereçado aos protestantes – e provavelmente também aos pactos de amizade:

[Gaspard de Saulx-Tavannes] criou uma confraria do Espírito Santo, congregando os eclesiásticos, a nobreza da Borgonha e os habitantes ricos das cidades, que voluntariamente prometem servir a religião católica, contra os huguenotes, e a serviço do Rei; organiza livremente o recrutamento dos soldados e o levantamento de fundos; cria vigias, espões e mensageiros, a exemplo dos huguenotes, para descobrir suas ações. O juramento assinado justifica esse objetivo; cada paróquia de Dijon pagava seus homens por três meses; toda a cidade, duzentos cavalos e duzentos e cinquenta homens: a Borgonha podia fornecer mil e quinhentos cavalos e quatro mil homens, pagos por três meses por ano. O Senhor de Tavannes fez uma assembleia na casa do Rei, à qual eu, meu irmão e amigo, ainda que jovens, assistimos, com muitos nobres e pessoas do povo, onde o juramento aconteceu.

Nada surpreendeu tanto os huguenotes quanto essa confraria; isso significava vencê-los com as mesmas invenções de fraternidade (Saulx, s/d, p. 317).

Não é somente em sua intenção explícita, portanto, que as confrarias se opõem radicalmente aos pactos, mas sobretudo nos princípios centrais que as inspiram e na concepção particular do Político que expressam. Na confraria formada em Dijon (Saulx, s/d, p. 318-319), a caução do rei e a fidelidade à sua vontade continuam, é fato, a serem evocadas, mas, no fundo, de modo bastante marginal e retórico: aquele que presta tal juramento se compromete diante de seus conjurados e de Deus, sem sentir sempre a necessidade imperiosa de outra legitimidade além daquela conferida pela suposta santidade da causa. Jean de Saulx designa sem rodeios a ordem das prioridades da confraria: primeiro, a defesa dos interesses confessionais e,

¹⁵ Preciso sempre úteis no trabalho datado de E. Belle (1911, p. 136 e seguintes).

¹⁶ Após o exemplo dado por Gaspard de Saulx-Tavannes em Dijon, surgem confrarias semelhantes em Beaune, Chalon-sur-Saône, Tournus e Mâcon: ver Harding (1980) e Holt (1993, p. 70-71).

depois, o “serviço do Rei” (Saulx, s/d, p. 317). Para aqueles que se reúnem e se associam assim, combater a propagação da heresia e defender a verdadeira fé bastam para justificar a Liga, sem que seja necessário provar também sua legalidade. Sobretudo, a referência ao soberano parece ter nesse caso um papel oposto ao dos pactos. Se estes se orgulham de sua conformidade à legislação real, na qual buscam legitimidade e eficácia, o juramento da Liga da Borgonha se dá, ao contrário, como uma tentativa de acompanhar, até mesmo influenciar, a política do soberano: em um caso, a referência significa obediência; no outro, pressão. Os juramentos que tendem à refundação sacra do consenso, fazendo da adesão política uma obrigação religiosa e da escolha religiosa uma questão política, e os pactos de amizade que afirmam a igualdade de direito entre concidadãos que prometem mútua proteção representam, pois, os dois extremos entre os quais as autoridades locais podiam se mover inicialmente, quando os distúrbios retomam.

O fracasso histórico dos pactos, que não conseguiram impedir o retorno das hostilidades, pode ser certamente compreendido no contexto geral da intensificação do confronto confessional, mas também devido à sua fragilidade estrutural. Na qualidade de acordos negociados entre partidos e indivíduos que prometem reconhecimento e garantia mútuos, enquanto preservam sua identidade, eles não podem explicitar completamente seus princípios fundadores, como se vê na impossibilidade de recorrer às fórmulas sacrais de validação. Os elementos evocados – obediência ao rei, ideal urbano, elogio à paz civil, ideia de convivência cidadã e de responsabilidade compartilhada – servem de princípio geral de justificativa. Enquanto os juramentos das ligas católicas podem se servir da argumentação da ladainha *Um rei, uma lei, uma fé*, os pactos nunca conseguem definir claramente o que constituem: “uma confederação” (Saint-Laurent-des-Arbres, Annonay), “uma convenção” (Montélimar), ou uma mera promessa conjuntural de amizade (Nyons). A ausência de princípio único e estável de justificativa nos pactos indica tanto sua grande novidade quanto as hesitações que marcaram sua assinatura. Nesse sentido, os pactos são contratos cuja característica central é a reciprocidade do compromisso, ressaltada pela frequência da expressão “uns e outros”, e não acordos.

Sob a influência dos homens da lei, dos juristas ou dos negociantes habituados às práticas do direito comercial que povoam as câmaras municipais, os pactos de amizade definem no fundo o laço político a partir do

modelo do contrato. É fato que eles revigoram de modo incomum os ideais de solidariedade urbana, de fraternidade cidadã e de fidelidade ao rei, mas não têm nenhuma capacidade de coerção. Como velar para que cada parte respeite suas obrigações? Quem está habilitado a tomar a decisão final nesses litígios? Mais importante ainda, como impor o respeito a esses pactos fora dos muros da cidade, às localidades vizinhas ou aos exércitos em campanha? Como ter certeza de que os partidos político-confessionais que disputam o reino não se imporão à força nas questões da comunidade solidária? Sem garantia de execução, sem poder se basear em um poder real comprometido com a manutenção absoluta da paz, o efeito dos pactos não é duradouro. Tanto como ressurgimento anacrônico de um republicanismo urbano esquecido quanto como prefiguração da ideologia “Política”, eles se revelam inoperantes no contexto dos anos 1560, devido à sua ambiguidade e a seu caráter puramente contratual.

A *pax civilis* e a secularização do estado

Retomada em uma perspectiva de história social do Estado e da filosofia política contrária às intenções iniciais de seu autor, a análise de Schmitt conserva toda sua pertinência e permite enfim pensar as guerras de religião, na França e no Império, não como um longo parêntese na afirmação da autoridade do Estado, mas como um momento decisivo, uma prova na qual os desafios, os problemas e as escolhas se delineiam com nitidez e vigor renovados. Elas não constituem nem um retrocesso nem uma fase de anomia, mas um período de experiência e de reflexão durante o qual se forjam as práticas, as ferramentas e os sistemas de pensamento que estarão no bojo do Estado moderno.

As pacificações religiosas, as tratativas e os debates que elas suscitam ilustram, de fato, a lenta transformação das missões atribuídas ao poder central desde o fim da Idade Média e sobretudo ao longo do século XVI. Pouco a pouco, a capacidade do soberano – o rei da França ou o imperador – de manter a paz interna se torna um dos critérios sobre os quais humanistas, filósofos, juristas, polemistas ou memorialistas julgam legítimo avaliar uma forma de governo ou um reinado particular. Do Estado central, do príncipe territorial ou mesmo do governo de uma municipalidade precisa, os contemporâneos esperam a manutenção da concórdia e da paz civil. A distinção entre guerra externa – honrosa – e guerra civil – condenável

–, entre amigos e inimigos, precisa-se e contribui para modificar o papel atribuído ao Estado e ao soberano. Em um panegírico endereçado a Carlos IX e publicado em 1566, isto é, antes do recomeço das guerras, Louis Le Caron indica claramente a organização da paz civil como tarefa essencial do soberano. Evitando qualquer alusão direta à fragmentação confessional, ele afirma que os príncipes cristãos “foram ordenados por Deus e desejados pelo povo pela excelência de suas virtudes, a fim de que, comandando a todos, se estabeleça ordem e justiça entre eles, fazendo viver em pacífica concórdia os mais ricos e poderosos com os pequenos e fracos” (Le Caron, 1566). Para os contemporâneos, essas palavras só podiam remeter ao problema religioso e ao funcionamento da pacificação, ainda mais que o texto de Louis Le Caron está longe de ser único¹⁷.

Na França, a concepção e a aplicação concreta da Paz de Amboise confirmam plenamente a hipótese de Schmitt: não somente o édito de pacificação assinou o restabelecimento provisório da autoridade real – com a proclamação da maioria do rei, a suspensão parcial das hostilidades e o fim da disputa entre Guise e Coligny –, mas também contribuiu para a expansão duradoura do poder central. É precisamente para velar pela pronta aplicação da Paz de Amboise – a despeito dos ardis e das resistências locais – que surgem os primeiros comissários do rei nas províncias, investidos de missões de longa duração em uma jurisdição territorial precisa (Antoine, 1982, p. 283-317). Sua origem¹⁸, atribuições e posição prefiguram as dos futuros intendent, instrumentos privilegiados por assim dizer do estado monárquico centralizado do século XVII. Além disso, o papel decisivo do jovem soberano na pacificação dos conflitos – demonstrado por sua impressionante turnê pelas províncias da França – contribuiu para aumentar as expectativas dos súditos em sua pessoa e em sua capacidade de agregação. Iniciador e agente principal da pacificação de 1563, o poder real foi também seu principal beneficiário.

No Império, o balanço parece mais contrastante à primeira vista, devido principalmente à incapacidade do poder imperial de constituir um instrumento executivo e militar independente e eficaz. Fracassam os projetos que visam colocar os círculos¹⁹ e seus potenciais militar e fiscal sob o controle mais

¹⁷ Inúmeras citações nesse sentido em R. Schnur (1962).

¹⁸ Além de M. Antoine, ver também as preciosas indicações de M. Etchehoury (1991).

¹⁹ Os Estados do Sacro Império eram agrupados em “círculos imperiais” (Reichskreise), que cumpriam funções militares, tributárias e políticas (NRT).

estrito do imperador (Dotzauer, 1989, p. 22-32). O exame das deliberações nas Assembleias da segunda metade do século XVI mostra, entretanto, que o poder imperial se beneficia de uma posição de arbitragem cujas vantagens específicas ele sabe explorar. Sobretudo, o *Reichskammergericht*, tribunal do Império outrora envolvido no assédio judicial aos protestantes, encontra, graças à Paz de Augsburg, uma nova posição que faz dele a garantia da coexistência pacífica das confissões no Império, inclusive para questões modestas que envolvam atores obscuros. Como sugeria o título de uma exposição recente a ele dedicada, o *Reichskammergericht* permitiu a manutenção da “paz pelo direito” (Scheurmann, 1994). Em vista disso, compreendem-se melhor os panfletos e gravuras que, bem no início da Guerra dos Trinta Anos (1618), continuam a se referir a um imperador católico, mas imparcial e protetor das duas confissões.

Impostas, por falta de opção, pelos poderes centrais a partidos político-confessionais reticentes, mas exangues, as pacificações de meados do século XVI constituem, por conseguinte, um momento decisivo na afirmação do Estado Moderno: por sua própria natureza de solução laicizada e política para o conflito religioso, pelo papel preponderante assumido pelos juristas e técnicos do direito e pelo desenvolvimento repentino que elas imprimiram às instituições do Estado central. As pacificações demonstram que se devem pensar ao mesmo tempo a ampliação da estrutura administrativa e judiciária do Estado, a transformação da imagem do poder central e de suas funções na filosofia política, mas também a prática política e institucional cotidiana e a constituição embrionária de um primeiro campo jurídico complexo.

As pacificações religiosas dão assim um conteúdo concreto aos conceitos gerais de secularização e de modernização, mostrando, para um problema específico, como a necessidade de encontrar uma saída para a espiral polemica e para a violência confessional contribuiu, por um lado, para reforçar a posição dos detentores de competências jurídicas em todas as instâncias governamentais (cortes, assembleias, cidades etc.), e, por outro, para favorecer o surgimento de uma lógica exclusivamente política, preocupada acima de tudo em manter a coesão do corpo social e a continuidade das instituições, enfim, para consolidar o papel dos poderes centrais colocados em posição de árbitros. Modernização e secularização são aqui resultado de decisões e de escolhas concretas efetuadas em circunstâncias históricas e jurídicas precisas por grupos e agentes identificáveis. Só se compreende o papel crescente dos juristas, por exemplo, quando se reconstitui o espaço completo das

posições dos protagonistas dos conflitos religiosos, evocando principalmente as reticências dos Estados diante dos esforços do papado e do Concílio de Trento, o descrédito relativo dos teólogos, que se tinham revelado incapazes de dar um fim às hostilidades ou de chegar a um acordo por ocasião dos grandes colóquios religiosos de 1540-1541 e 1561, a ambiguidade do texto das pacificações. Havia aí uma configuração propícia aos profissionais do direito diante dos profissionais do dogma.

Consequentemente, deve-se renunciar à construção de um modelo único de Estado moderno e constatar que o duplo processo de modernização e de secularização tomou caminhos muito diferentes. Com seu conglomerado de Estados, de principados e de cidades, com a superposição de suas instituições, o Sacro Império permanece sem dúvida desconcertante em relação aos reinos da França ou da Inglaterra, embora tenha conseguido resistir à pressão militar de seus vizinhos e dos turcos, manter um longo período de paz interna (sem equivalente na França) e conservar para os Estados e os indivíduos que o compõem as vantagens de um Estado de direito.

Referências

- ANTOINE, Michel (1982). “Genèse de l’institution des intendants”. *Journal des Savants*, v. 3, n. 3-4, p. 283-317.
- BÉGAT, Jean-Agnault (1564[1563]). *Remonstrances au Roy des députez des trois Estats de son Duché de Bourgogne sur l’édit de la pacification*. Anvers: Guillaume Silvius, imprimeur du roy.
- BELLE, Edmond (1911). *La Réforme à Dijon, des origines à la fin de la lieutenance de Gaspard de Saulx-Tavannes (1530-1570)*. Manuscrito da Biblioteca Municipal de Dijon.
- BRUN-DURAND, Justin (coord.) (1971). *Mémoires de Achille Gamon, avocat d’Annonay em Vivarais (1552-1586)*. Genebra: Slatkine.
- CHRISTIN, Olivier (1995). “La coexistence confessionnelle 1563-1567”. *Bulletin de la Société d’Histoire du Protestantisme Français*, n. 141, p. 483-504.
- DIEMER, Kurt (1991). “Von der Bikonfessionalität zur Parität”, em STIEVERMANN, Dieter (Hrsg.). *Geschichte der Stadt Biberach*. Stuttgart: Theiss.
- DOTZAUER, Winfried (1989). *Die deutschen Reichskreise in der Verfassung des Alten Reiches und ihr Eigenleben (1500-1806)*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- DUFOUR, Alain (1980). "Das Religionsgespräch von Poissy. Hoffnungen der Reformierten und der 'Moyennuers'", em MÜLLER, Gerhard (Hrsg.). *Die Religionsgespräche der Reformationszeit*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn.
- ELSENER, Ferdinand (1969). "Das Majoritätsprinzip in konfessionellen Angelegenheiten und die Religionsverträge der schweizerischen Eidgenossenschaft vom 16. bis 18. Jahrhundert". *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, n. 86, p. 238-281.
- ETCHECHOURY, Maité (1991). *Les maîtres des requêtes de l'hôtel du roi sous les derniers Valois (1553-1589)*. Paris: École Nationale des Chartes.
- FISCHER, Rainald; SCHLÄPFER, Walter & STARK, Franz (Hrsg.) (1976). *Appenzeller Geschichte*. Vol. I: Das ungeteilte Land (von der Urzeit bis 1597). 2. ed. Appenzell: Ratskanzlei.
- FLAIG, Egon (1991). "Amnestie und Amnesie in der griechischen Kultur. Das vergessene Selbstopfer für den Sieg im athenischen Bürgerkrieg 403 v. Chr.". *Saeculum*, n. 42, p. 129-149.
- FLEINER, Fritz (1941). "Die Entwicklung der Parität in der Schweiz", em *Ausgewählte Schriften und Reden*. Zurich: Polygraphischen Verlag.
- FREIHERR VON ARETIN, Karl Otmar (1980). "Das Problem des Religionsfriedens in der europäischen Politik". Trabalho apresentado no XV Congresso Internacional de Ciências Históricas, Bucareste, 10 a 17 de agosto. *Rapports*. Vol 1: Grands thèmes et méthodologie.
- GREYERZ, Kaspar von (1980). *The late city reformation in Germany: the case of Comar, 1522-1628*. Wiesbaden: Steiner.
- HARDING, Robert H. (1980). "The mobilization of confraternities against the Reformation in France". *Sixteenth Century Journal*, n. 11, p. 85-107.
- HOLT, Mack P. (1993). "Wine, community and reformation in sixteenth century Burgundy". *Past and Present*, n. 138, p. 58-93.
- KIRCHNER, F. (1952). *Entre deux guerres 1563-1567. Essai sur la tentative d'application à Lyon de la politique de "tolérance"*. Lyon: manuscrito.
- LANG, Peter T. (1977). *Die Ulmer Katholiken im Zeitalter der Glaubenskämpfe*. Frankfurt am Main: Peter Lang; Bern: Herbert Lang.
- LE CARON, Louis (1566). *Panegyrique ou oraison de louange au roy Charles VIII nostre souverain seigneur*. Paris: P. Estienne.
- MIQUEL, Pierre (1980). *Les guerres de religion*. Paris: Fayard.
- PFEIFFER, Gerhard (1995). "Der Augsburger Religionsfriede und die

- Reichsstädte". *Zeitschrift des historischen Vereins für Schwaben und Neuburg*, n. 61, p. 283-285.
- PRODI, Paolo (1992). *Il Sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*. Bologna: Il Mulino.
- RABE, Horst (1976). "Der Augsburger Religionsfriede und das Reichskammergericht 1555-1600", em RABE, Horst *et al.* (Hrsg.). *Festgabe für Ernst Walter Zeeden*. Münster: Aschendorff.
- SACONNAY, Gabriel de (1563). *Discours des premiers troubles advenus à Lyon, avec l'apologie pour la ville de Lyon contre le libelle fausement intitulé la juste et sainte defence de la ville de Lyon*. Lyon: s/e.
- SAULX, Jean (s/d). *Mémoires de Gaspard de Saulx, seigneur de Tavannes*. Paris: s/e.
- SCHEURMANN, Ingrid (Hrsg.) (1994). *Frieden durch Recht. Das Reichskammergericht von 1495 bis 1806*. Mainz: P. von Zabern.
- SCHMITT, Carl (1956). *Hamlet oder Hekuba: der Einbruch der Zeit in das Spiel*. Düsseldorf: E. Diederichs.
- SCHMITZ, Walter (1983). *Verfassung und Bekenntnis: die Aachener Wirren im Spiegel der kaiserlichen Politik, 1550-1616*. Frankfurt, Nova York: Peter Lang.
- SCHNUR, Roman (1962). *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts: ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates*. Berlin: Duncker-Humblot.
- TURCHETTI, Mario (1984). *Concordia o tolleranza? François Bauduin (1520-1573) e i Moyenneurs*. Genebra: Droz.
- VENARD, Marc (1993). *Réforme protestante, Réforme catholique dans la province d'Avignon au XVI^e siècle*. Paris: Éditions du Cerf.
- WALDER, Ernst (Hrsg.) (1945). *Religionsvergleiche des 16. Jahrhunderts*. Berna: Peter Lang.
- WARMBRUNN, Paul (1983) *Zwei Konfessionen in einer Stadt: das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648*. Wiesbaden: F. Steiner.
- WILSON, Stephen (1988). "Conciliation and peacemaking", em *Feuding, conflict and banditry in nineteenth-century Corsica*. Cambridge: Cambridge University Press.

Anexo: Os pactos de amizade

Pactos de amizade do outono de 1567 entre habitantes das duas confissões de Annonay, Montélimar e Orange, que prometem entre si segurança e assistência mútua e que assumem o compromisso de não tomar parte da nova guerra civil que acaba de eclodir.

Annonay

A guerra eclodiu em vários lugares, mas os habitantes de Annonay de ambas as religiões se uniram e prometeram viver em paz uns com os outros, obedecendo ao Rei e seus éditos, sem se injuriar nem ofender mutuamente; e assim se comportaram, mantendo sua cidade pacificamente, embora ela se tenha destruído até o segundo édito de pacificação de 23 de março de 1568. No entanto, por ordem dos governadores pelo Rei, os da religião da dita cidade foram obrigados a pagar sob forma de empréstimo cerca de três mil libras.

Fonte: Achille Gamon *apud* Brun-Durand(1971, p. 27).

Montélimar

O referido senhor primeiro magistrado agradeceu aos assistentes, mas lhes indicou que é principalmente necessário que a paz venha de nós e que é expeditivo que todos juntos, sem diferença de religião, vivamos em paz, amizade e fraternidade perpétua, como os verdadeiros cidadãos de uma cidade se portam, protegem e defendem uns aos outros, obedecendo ao nosso príncipe e Rei soberano e atendendo aos seus éditos. E lhes advertiu que, se todos não concordarem em fazer todos juntos tais promessas, submissão, convenções e obrigações, que se alguém de alguma religião for ofendido, que todos se unam para pedir reparação na justiça por tal ofensa. Então, todos os signatários do acordo, unanimemente e sem nenhuma discordância nas palavras de verdade, decidiram fazer os acordos, convenções, promessa e garantias, prometendo tudo fazer e manter, e amar uns aos outros com promessa também de que da parte de nenhum deles ocorrerá nenhuma sedição, divergência, escândalo, [...] que leve à perturbação do repouso público.

Fonte: Arquivos municipais de Montélimar, BB 48, fol. 74-75.

Orange

O magistrado Anthoine Burgaud expôs que, tendo ocorrido na guerra alguns distúrbios de pessoas das vizinhanças, a câmara geral dos habitantes da cidade se teria reunido na presença do Monsenhor governador para preservá-la dos conflitos externos. A união e a amizade comum, com comércio livre e frequência mútua e entre vizinhos, teriam sido decididos nessa câmara para manter unidade da dita cidade independentemente da diversidade de religião, prometida fé mútua e não se filiar a nenhum partido. Do mesmo modo, não atacar nenhum de seus vizinhos, nem absolutamente impedir nessa cidade comércio, passagem e tráfego, nem trabalho e cultura dos campos. Assim, manter a paz e amizade fraterna como foi feito na última pacificação com a segurança necessária. A

seguir, o Senhor Governador teria mandado anunciar publicamente e enviar cartas ao Reverendíssimo Cardeal de Avignon para obter de sua parte a continuidade das tratativas e assegurar o mesmo para seus súditos da cidade de Avignon e do condado de Ven[ai]ss[in]. Com esse fim, o dito conselho e assistentes leu e elegeu pessoas de qualidade para enviar ao Sr. Cardeal as cartas com o objetivo citado e negociar como se requer.

Fonte: Arquivos municipais de Orange, BB 16, fol. 103 e 106.

Resumo

Com poucas exceções, a historiografia francesa encobriu sistematicamente as tentativas de pacificação religiosa no século XVII e, ainda mais, no século XVI, consideradas como prefigurações medíocres do Édito de Nantes (1598). Ao fazê-lo, os historiadores se privaram de uma pré-história indispensável e de uma reflexão séria sobre as questões que são específicas dos episódios de paz religiosa na Europa Moderna – embora Cari Schmitt e Reinhart Koselleck tenham chamado a atenção para eles na década de 1950. O surgimento de novos documentos (deliberações de Caps de Ville, pactos de amizade entre confissões religiosas, tratados de filosofia política, iconografia) e, acima de tudo, uma abordagem que não é mais anedótica, e sim teórica e comparatista, permitem um novo olhar sobre essa questão fundamental para a compreensão da gênese do Estado absolutista moderno e a invenção da liberdade de consciência. Este artigo analisa as questões teóricas e práticas em três experiências – quase – concomitantes de convivência institucionalizada entre religiões ao longo do século XVI: a França, o Sacro Império e a Suíça.

Palavras-chave: guerras de religião; secularização; Estado europeu.

Abstract

With a few exceptions, French historiography has systematically glossed over attempts at religious pacification in the 17th and even more in the 16th century, which were regarded as mediocre prefigurations of the Edict of Nantes (1598). In so doing, historians deprived themselves of both an indispensable prehistory and of serious reflection on the issues peculiar to religious peaces in Modern Europe, even though Cari Schmitt and Reinhart Koselleck drew attention to those in the 1950s. The emergence of new documents (deliberations of Caps de Ville, friendship pacts between religious confessions, treatises on political philosophy, iconography) and above all an approach that is no longer anecdotal but theoretical and comparatist allow us to take a fresh look at this crucial issue for understanding the genesis of the modern absolutist State and the invention of freedom of conscience. The present article examines the theoretical and practical issues in three – nearly – concomitant experiences of institutionalized coexistence of confessions over the course of the 16th century: France, the Holy Empire and Switzerland.

Keywords: wars of religion; secularization; European State.