



Tempo

ISSN: 1413-7704

secretaria.tempo@historia.uff.br

Universidade Federal Fluminense

Brasil

Rodrigues, Rui Luis

Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história
do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650)

Tempo, vol. 23, núm. 1, enero-abril, 2017, pp. 1-21

Universidade Federal Fluminense

Niterói, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=167050564001>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650)

Rui Luis Rodrigues[1]

Resumo: O presente artigo propõe uma reflexão sobre a importância dos estudos em torno dos chamados “processos de confessionalização” para uma adequada compreensão da história ocidental em inícios da época moderna. O texto procura, inicialmente, precisar o aspecto distintivamente “moderno” do fenômeno confessional; a seguir, procura delinear a fortuna historiográfica desse fenômeno, entre a historiografia de viés providencialista praticada ainda no século XVI e a história social alemã da segunda metade do século XX. Nesse contexto, descreve o surgimento da chamada “teoria da confessionalização”, proposta por Wolfgang Reinhard e Heinz Schilling a partir de meados da década de 1970. Finalmente, propõe uma leitura crítica dessa teoria e discute a viabilidade de sua utilização, depurada do que se considera serem alguns equívocos e exageros; em especial, interessa-nos essa viabilidade para o trabalho de historiadoras e historiadores oriundos dos antigos domínios coloniais.

Palavras-chave: época confessional; processos de confessionalização; época moderna.

The processes of confessionalization and its importance to the understanding of Western History in Early Modern Age (1530-1650)

Abstract: This article aims to contemplate the so-called “confessionalization processes” and their importance to understand the Western history in the early modern era. The text begins with an attempt to clarify the distinctively “modern” aspect of the confessional phenomenon; then seeks to outline the historiographical fortune of that phenomenon between the providentialist historiography still predominant in the sixteenth century and the German social history of the second half of the twentieth century. In this context, it describes the emergence of the “confessionalization theory” proposed by Wolfgang Reinhard and Heinz Schilling in the mid-1970s. Finally, the article proposes a critical reading of this theory and discusses the feasibility of its use, debugged of what are considered to be misconceptions and exaggerations; in particular, we are interested in its utility to the work of historians rooted in the former colonial domains.

Keywords: confessional period; confessionalization processes; Early Modern times.

Artigo recebido em 27 de junho de 2016 e aprovado para publicação em 30 de agosto de 2016.

[1] Departamento de História da Universidade Estadual de Campinas – Campinas (SP) – Brasil. E-mail: ruiluis@unicamp.br

DOI: 10.1590/TEM-1980-542X2017v230101

O ambiente confessional e sua modernidade

Entre 1530 (data da primeira confissão de fé apresentada pelos príncipes protestantes a Carlos V na Dieta imperial reunida em Augsburg) e 1647 (quando uma assembleia de teólogos concluiu a última das grandes confissões de fé calvinistas, a *Confissão de Westminster*), a Europa assistiu ao fenômeno da produção quase simultânea de inúmeros documentos que tinham como finalidade sintetizar em “fórmulas” (*formulae*) as doutrinas consideradas básicas para a fé cristã.²

Essas confissões de fé elaboradas no início do período moderno surgiram da necessidade, experimentada por todas as expressões nas quais se subdividiu a cristandade ocidental ao longo do século XVI, de demarcar cada uma seu próprio campo de existência religiosa. Foram, portanto, instrumentos de definição dogmática feitos, em geral, por contraposição aos outros campos confessionais e dotados sempre de um nítido caráter disciplinador. Nasceram também com escopo bastante amplo: ao contrário dos documentos conciliares cunhados na Antiguidade tardia e no alto medievo, que procuravam geralmente lidar com a resolução de dificuldades doutrinárias específicas, nas confissões de fé de inícios da época moderna a pretensão era formular o corpo global das doutrinas consideradas essenciais pela expressão eclesial que as assinava. O tratamento era obviamente sintético, o que está presente no próprio caráter de “fórmula” e explica por que as confissões de fé foram em geral seguidas, dentro de cada grupo confessional, por catecismos específicos, cuja finalidade (além de servirem ao trabalho catequético) era também a de esclarecer o que vinha dito de forma lapidar no texto da confissão. Mas a pretensão subjacente era globalizante, e isso estabelece um diferencial significativo, especialmente em relação aos credos produzidos ao longo do primeiro milênio da cristandade, nos quais não encontraremos o nível de detalhamento presente nas confissões de fé produzidas nos inícios da época moderna.³ Testemunha do alvorecer da época confessional, o humanista Erasmo de Rotterdam parece ter percebido os riscos inerentes a essa preocupação em definir a fé de forma cada vez mais completa quando escreveu em 1523: “quanto mais dogmas, mais matéria há para heresias” (apud Chomarat, 1981, v. II, p. 1131).

Em termos gerais, portanto, podemos dizer que as confissões de fé surgidas na primeira modernidade tinham como objetivo básico a definição, da forma mais detalhada possível, do conteúdo dogmático da fé confessada, em uma dinâmica cujo caráter disciplinador era

² No Apêndice, encontra-se uma relação não exaustiva dos principais textos confessionais protestantes e católico-romanos desse período.

³ A título de exemplo, podemos considerar o II Concílio de Orange (529): a despeito de não ter sido um Concílio ecumênico, mas sínodo local, foi o primeiro sínodo realizado na Gália a se manifestar de forma mais ampla sobre questões doutrinárias, e não apenas sobre assuntos litúrgicos e administrativos. Longe de cobrir todos os principais aspectos da fé, seus 25 artigos trataram apenas do problema da heresia pelagiana (que afirmava a liberdade total da vontade humana na obra de salvação). Ver Rodrigues (2012, p. 370-385, esp. p. 373) para a referência ao Concílio de Orange.

nitidamente perceptível. O fiel, informado pela confissão que, pretendia-se, era aprendida a partir de rigorosa catequese, devia reconhecer-se como integrante de seu grupo confessional e, simultaneamente, ganhar clareza quanto aos equívocos das outras confissões. Fica claro o caráter subsidiariamente excludente desses documentos: ao definirem a fé, definiam também quem se situava *fora* dela.

A confissão tornava-se, para o fiel, expressão de seu compromisso, de sua “profissão”; confessar a fé era professá-la. Paolo Prodi nos oferece uma visão precisa (conquanto sintética) do fenômeno:

Não apenas o nascimento dos Estados modernos, enquanto protagonistas inquestionáveis do novo poder, mas também o nascimento das Igrejas territoriais compõe esse novo panorama: é expressão disso o fenômeno da confessionalização, ou seja, o surgimento do “fiel” moderno a partir do homem cristão medieval. Em outras palavras, de uma pessoa que é ligada à própria Igreja não apenas pelo batismo e por participar dos cultos e dos sacramentos, mas também por uma *professio fidei*, por uma profissão de fé que deixa de ser uma simples participação no credo da tradição cristã para ser também adesão e fidelidade juradas à instituição eclesiástica a que o indivíduo pertence. (Prodi, 2005, p. 237-238)

A síntese de Prodi nos permite ver com clareza o solo concreto onde brotou o fenômeno confessional: estamos falando, em geral, de Igrejas territoriais, o que sugere o atrelamento entre profissão de fé religiosa e autoridade secular. Prodi dá conta também de outro aspecto fundamental: dessa Igreja territorial o fiel era membro não apenas por nascimento e batismo, mas também por adesão pessoal, que comportava um voto de obediência e fidelidade. Daí a importância, na maioria dos grupos protestantes, do ato específico da *profissão de fé* como compromisso conscientemente assumido pelo fiel que, tendo sido batizado na infância e tendo recebido, posteriormente, instrução catequética, tornava-se, por meio dessa profissão, membro pleno e era admitido ao sacramento eucarístico.

Mesmo grupos nos quais o poder secular não entrava nas formulações confessionais senão como dado externo e ameaçador, como no caso dos valdenses e huguenotes na França, ou grupos para os quais a própria noção de um juramento de fidelidade era questionada (caso de várias expressões da chamada “reforma radical”), produziram também suas confissões, às quais era necessário aderir e obedecer (Williams, 1983; Clasen, 1972; Baylor, 1991).⁴ A

⁴ Emprego aqui a expressão “reforma radical”, não obstante suas limitações notórias, de forma meramente descritiva, tendo em vista seu uso por uma historiografia já tradicional. Para as vicissitudes dos grupos identificados como “valdenses” em solo francês no século XVI, ver a *Histoire Memorable de la Persecution & Saccagement du peuple de Merindol & Cabrieres & autres circonvoisins, appelez Vaudois* (sem autoria, local e data; o registro é em geral atribuído a Jean Crespin e a data provável de sua publicação é 1555), cujas principais informações são repetidas depois por Theodor Beza em sua *Histoire ecclésiastique des églises réformées au royaume de France* (Antuérpia, 1580). Ver Cameron (1984) e Audisio (1984 e 1992).

disposição para “confessionalizar”, portanto, ainda que ligada em diversas ocasiões ao poder secular, também podia, no limite, operar em contrário aos interesses da autoridade civil.

A confessionalização católica foi de natureza bem menos multifacetada, tendo em vista a centralização dogmática do catolicismo; mas ocorreu (no Concílio de Trento) e foi de caráter tão confessional quanto aquela observada nos grupos protestantes. A dinâmica foi a mesma, marcada pela disciplina catequética e pela especificação confessional (que se dava, no caso católico, por meio dos documentos conciliares e seus dispositivos de aplicação, não de “confissões de fé”). Nesse sentido, note-se como católicos e luteranos se valeram de recurso já empregado na tradição católica (o uso de catecismos ou pequenos resumos de natureza catequética), mas procuraram aperfeiçoá-lo (Prosperi, 2001; Agnolin, 2007, p. 135-233).

O vocábulo “confissão” (*confessio*) esteve associado desde épocas paleocristãs ao local específico onde foram sepultados os restos de um mártir; a forma verbal “*confiteri*” (“confessar”, “professar”) deu origem ao substantivo “*confessor*”, não encontrado nas fontes clássicas. Sua atestação mais antiga encontra-se em inscrições cristãs do século II, designando aqueles que, tendo experimentado diversos sofrimentos por causa de sua fé, não chegaram a morrer em função desses padecimentos, mas se mantiveram fiéis a essa “confissão” até o fim de suas vidas. O *confessor*, portanto, distingue-se do *mártir*, entre outros aspectos, pelo fato de que este selou seu testemunho com a morte, enquanto aquele, mesmo não tendo morrido sob perseguição, deu *testemunho* (no grego, *martyrios*) sofrendo pela fé e permanecendo fiel a ela ao longo de toda a vida (Rudge e Beccari, 1907-1912, v. IV, p. 214-215, respectivamente).

Muito embora a palavra “confessor” não seja empregada nas fontes confessionais da primeira modernidade, o uso do termo *confessio* denuncia essa vinculação ao passado cristão, o passado dos mártires e confessores; um passado continuamente idealizado e que, nas reconstruções da história feitas pelos protestantes, aparecia como tempo de uma Igreja ainda fiel ao evangelho. Implicitamente, subscrever uma confissão de fé significava prestar tal testemunho e arriscar-se ao mesmo sofrimento que experimentaram os antigos confessores. Não se tratava, portanto, apenas de um instrumento de padronização confessional, ou de uma ferramenta de uniformização; de uma forma ou de outra, a confissão de fé vinculava-se a uma consciência e impelia a um testemunho que culminavam na profissão individual de fé.

Nesse sentido, é interessante perceber que o *catecismo*, instrumento geralmente escolhido para viabilizar o aprendizado da confissão de fé pelo fiel, não apenas tinha uma estrutura que, baseada em repetições e em perguntas e respostas, se adequava bem a um ensino sobretudo oral; tal estrutura apresentava-se, afinal, como um interrogatório, o que nos permite enxergar algo que deve ter sido compreendido, no contexto altamente polêmico dos séculos XVI e XVII, sob nova luz, diferente da perspectiva que teriam dessa prática catequistas e catecúmenos medievais. O catecismo não apenas instruía e, com isso, preparava para a *professio* diante da comunidade religiosa (o momento da plena recepção como membro da Igreja), mas também preparava para uma *professio* mais ampla, a confissão diante do

restante da sociedade. O caráter instável da época fazia com que, mesmo em situações aparentemente mais seguras, em que o grupo confessional não se encontrava à margem do poder secular, a formação religiosa fosse uma constante preparação para o testemunho externo (Calvino, 1547, p. Aⁱ-A^{iiiiv}).

O texto de Prodi, citado anteriormente, pode nos sugerir que o caráter moderno do fenômeno confessional, ou seja, aquele em que se evidencia sua novidade específica em relação às formulações anteriores, se associa a esse lugar dado ao indivíduo na condição de sujeito da *professio fidei* contra um passado medieval no qual a fé se expressava de forma mais coletiva, pela frequência (ainda que esporádica) da liturgia e dos sacramentos. Mas isso não corresponde à verdade. A vinculação da *confissio* ao universo semântico do martírio liga o uso do termo na primeira modernidade a um ambiente muito mais antigo, mas no qual a decisão individual já estava presente. Ainda que podendo expressar um pertencimento coletivo, subscrever uma confissão de fé, assim como sofrer pela fé ou entregar a vida no martírio, subentende uma ação individual cujo emblema passou a ser, nos grupos protestantes, o momento da efetiva profissão por parte do fiel.

Não é qualquer ênfase no caráter individual, portanto, que faz do fenômeno confessional um fenômeno moderno e da situação confessional uma efetiva novidade no horizonte da primeira modernidade. A modernidade do ambiente confessional radica-se, antes, em sua ampla disseminação, tão ampla que uma mesma mecânica confessional pode ser observada na produção de confissões de fé diferentes e até mesmo conflitantes; radica-se na abrangência dessas confissões, em sua tentativa de abarcar todos os detalhes da fé, em uma dinâmica que incorporou elementos especificamente desenvolvidos na primeira modernidade, como o tratamento de textos bíblicos e doutrinários a partir da crítica filológica; radica-se, também, nas relações complexas que a prática confessional estabeleceu com o poder secular e que não foram relações meramente unidirecionais. A prática confessional não se constituiu apenas em recurso imposto, seja pelas elites religiosas com finalidades catequéticas, polêmicas ou de padronização doutrinária, seja pelo poder secular com o objetivo de consolidar seu próprio espaço de autoridade; foi também fenômeno assinalado por grande ressonância entre os indivíduos que integravam esses grupos confessionais. Se em suas dinâmicas de elaboração certamente eram obra das elites religiosas, mais ou menos mescladas em sua trama com os interesses do poder secular, as confissões correspondiam também aos anseios dos adeptos; anseios, por sua vez, certamente moldados em grande parte pela pregação, o que nos remete novamente à participação das elites e de seus representantes oficiais. Mas, conquanto esses processos formativos tenham embutido grande dose de circularidade, não se pode perder de vista que o fenômeno contou com enraizamentos sociais amplos que, em certas circunstâncias, explicam sua ocorrência mesmo em oposição às autoridades.

Quem deseja compreender as condições de vida e as estruturas de pensamento da sociedade ocidental nos inícios da época moderna não pode ignorar o fenômeno confessional.

O lugar central ocupado, então, pela religião cristã obriga-nos à consideração atenta desse contexto, no qual a formulação cuidadosa e exaustiva da fé passou a ter importância decisiva, se quisermos compreender as dinâmicas sociais que deram origem a essas representações e os efeitos de longo prazo provocados por elas. Começamos tentando compreender brevemente a fortuna historiográfica do fenômeno confessional para, a seguir, nos concentrarmos no tratamento que lhe foi dispensado, mais recentemente, pela chamada “teoria da confessionalização” proposta pela historiografia alemã.

O fenômeno confessional e a “teoria da confessionalização”: fortuna e avaliação crítica

O fenômeno confessional recebeu várias leituras historiográficas, a começar por aquela fortemente polêmico-providencialista presente nas *Centúrias de Magdeburgo* luteranas, publicadas entre 1564 e 1574, que motivaram, como resposta polêmica por parte da Igreja católica, os *Annales ecclesiasticae*, de autoria do cardeal Cesare Baronius, publicados em 12 volumes entre 1588 e 1607 (Scheible, 1966; Rau, 2004, p. 115-138; Bouwsma, 1990, p. 299-301; Cochrane, 1981, p. 457-463; Cantimori, 1984, p. 281). De um lado, por parte dos grupos protestantes, temos a exaltação providencialista e triunfalista da atitude confessional, compreendida como irrompimento *ex tenebris lux*; de outro, por parte da confessionalidade católica, temos o anacronismo do olhar, que procurava discernir, desde o passado mais remoto da Igreja, a presença, ainda que seminal, das novas posturas sancionadas pela reforma tridentina. Em ambos os casos, novos posicionamentos e uma nova forma de se relacionar com os conteúdos da fé foram celebrados em chave pretensamente histórica, à qual não faltaram alguns requintes de pesquisa documental e filológica (que, evidentemente, não impediam esses autores de torcerem os dados históricos à sua própria conveniência).

Posteriormente, a Ilustração, impressionada com o que entendeu ser a enorme medida de conformação intelectual exigida pela atitude confessional, interpretou como perigosa tendência a cercar a liberdade perquiridora da inteligência humana aquilo que, pouco mais de cem anos antes, a historiografia confessional protestante celebrara como luz e libertação das consciências (Hazard, 1948, p. 50-82). Apesar de mais compreensível a nós do que a leitura providencialista, é preciso reconhecer que não faltou também a essa interpretação tipicamente ilustrada um quê de anacrônico. E anacrônica foi, também, a leitura feita pela historiografia oitocentista de matriz protestante, da qual Leopold von Ranke nos dá exemplo em sua *História dos papas*: de acordo com Ranke, os protestantes, com sua prática confessional, teriam garantido a existência de Estados independentes, livres do perigoso universalismo pretendido pelo papado, e teriam, assim, preservado o delicado equilíbrio de poderes no continente europeu (Ranke, 1853, v. II, p. 3-17).

A historiografia do século XX, livre do viés providencialista, mas igualmente crítica desse fascínio exercido pelo Estado, manteve distância cautelosa desse tema. Quando o abordou, foi para sublinhar o que entendia ser o caráter profundamente ideológico dessas confissões e da atitude confessional como um todo: nesse contexto, escrevia Delio Cantimori em 1937, a religião era instrumento de reforço da autoridade dos príncipes:

Ao absolutismo patriarcal na política e ao mercantilismo protecionista na economia correspondeu, na vida religiosa, o confessionalismo e a ortodoxia; foi um fenômeno geral que implicou tanto os príncipes católicos quanto os protestantes: todos concebiam a religião como instrumento para reforçar seu absolutismo, tanto frente aos súditos como frente à autoridade imperial. (Cantimori, 1984, p. 99)

As observações de Cantimori incluem algumas percepções muito acuradas, mas comunicam uma imagem global do fenômeno que o retrata de forma unidirecional, além de denunciarem uma excessiva (e improvável) consciência dos príncipes quanto à instrumentalização da religião. Essa perspectiva, no final das contas, informou em especial a história social alemã (*Gesellschaftsgeschichte*), cujo florescimento se deu na década de 1960. Desconfiada da “história eclesiástica” feita sob patrocínio confessional, temerosa dessa vinculação conservadora que, desde Ranke, parecia marcar semelhante abordagem e que só fora agravada, no contexto alemão, pela imbricação profunda entre luteranismo e nazismo, a história social alemã dedicava-se, sobretudo, às análises em perspectiva socioeconômica, ignorando ostensivamente os problemas de natureza religiosa. Para Hans-Ulrich Wehler, por exemplo, as divisões confessionais estavam entre os fatores que dificultaram a construção de uma sociedade alemã bem integrada no século XIX, exercendo, sobretudo, um papel disfuncional em termos das relações sociais.⁵

A “teoria da confessionalização”, surgida na historiografia alemã em fins da década de 1970 e que rapidamente ganhou expressividade, foi uma importante tentativa de revisitar o papel do fenômeno confessional e seu impacto sobre a sociedade europeia da primeira modernidade (Reinhard, 1999, p. 169-192, 1989, p. 383-404, e 1997, p. 15-35; Schilling, 1992, 1997, p. 675-691, 1986, p. 21-30, e 2008). Sua origem encontra-se na preocupação já tradicional da historiografia alemã com as bases formativas do Estado moderno; uma problemática compreensível, diga-se de passagem, dado o contexto alemão de uma unificação difícil e tardia. Praticante de uma história de viés mais sociológico, Gerhard Oestreich havia colocado um problema básico em um importantíssimo texto de 1969: como o Estado conseguiu instaurar a disciplina social fundamental para sua constituição, em uma situação de competição

⁵ É preciso levar em conta as especificidades que revestem a expressão “história social” no contexto da historiografia alemã e a distinguem, assim, daquela realizada em outros países: empréstimos de conceitos e de teorias das ciências sociais, tendência às teorizações, atenção às amplas configurações das forças sociais, pouca preocupação com estudos mais localizados. Ver as observações de Eley (1979, p. 381-382, 384, e 1989, p. 301-305, 312-314), Kaelble (2003, p. 29-35) e Wehler (1984-1985, p. 101-109).

oriunda dos quadros de uma sociedade baseada em *ordines*, caracterizada pela presença das antigas forças corporativas com seus múltiplos níveis de autoridade (Oestreich 1984, p. 179-200)? Crítico de Weber, Oestreich não acreditava que o elemento controlador na estruturação do Estado pudesse ter sido a racionalização baseada na centralização e institucionalização burocráticas, uma vez que a historiografia mais recente vinha demonstrando a ineficácia dessas instituições para lidar com os inúmeros aspectos envolvidos na consolidação do poder soberano. Oestreich pensava que o elemento fundamental para a superação da situação anterior, reputada por ele como “caótica”, estava no oferecimento, pelo Estado, de uma alternativa à crise religiosa, em um processo chamado por ele de “desteologização da política”: à anarquia provocada pela pluralidade de compreensões e de pretensões teológicas o Estado teria oferecido uma saída conveniente, baseada justamente no triunfo da *raison d’État* e no esvaziamento da política de seus antigos referenciais teológicos (Oestreich, 1984, p. 192; ver também Koselleck, 1999, p. 19-47). O paradigma desse Estado, por sua vez, teria sido o do principado romano, cuja ideologia, recuperada na forma de neoestoicismo, teria se constituído no fator decisivo a possibilitar, em uma Europa dividida pelas questões confessionais, a emergência de uma filosofia de disciplina que passou a permear as instituições e as práticas sociais no século XVII.

Percebe-se que Oestreich se distancia efetivamente de Weber ao buscar, para esse disciplinamento que teria se tornado característico da época moderna, uma causa não religiosa. Com isso, sua pesquisa harmonizava-se com os pressupostos da história social alemã e sua visão dos aspectos religiosos como “disfuncionais”. Todavia, sua abordagem dava guarida a uma contradição explícita. Muito embora tenha criticado em Weber a confiança demasiada na ação de uma estrutura burocrática ainda insuficiente para penetrar de forma igual todas as múltiplas camadas da sociedade europeia, Oestreich não nos explica como os instrumentos disciplinadores puderam ser disseminados por um Estado ainda não totalmente consolidado, ainda não totalmente senhor das formas corporativas de existência social, de modo a possibilitar um tão amplo controle da sociedade.

Sem negar a importância do conceito de “disciplinamento social”, proposto por Oestreich, alguns historiadores alemães tentaram resolver essa aparente lacuna na explicação dada por esse historiador. A teoria proposta por eles consigna um papel mais significativo à religião nessas transformações que teriam caracterizado a modernidade, sobretudo na origem do próprio Estado moderno, supondo que a centralidade do código religioso nesse contexto (a religião como *religio uinculum societatis*) não poderia continuar a ser desconsiderada como vinha sendo feito pela história social alemã e pela história sociológica à moda de Oestreich.

Para Wolfgang Reinhard e Heinz Schilling, o processo confessional, por meio do qual a cristandade europeia tornou-se religiosamente plural, foi elemento importantíssimo de transformação e de modernização das estruturas sociais. Reinhard parte da crítica às antigas oposições “reforma/burguesia/modernização” versus “contrarreforma/sociedade feudal/reação”

e procura mapear o que entende ser a *modernidade* do fenômeno confessional. Especialista no contexto católico, Reinhard tenta mostrar a modernidade da instituição jesuítica, sustentando que mesmo atitudes gerais da Igreja católica (diante do lucro, por exemplo) seriam ainda mais positivas e favoráveis do que as vislumbradas, por exemplo, no calvinismo. Há nessa postura uma recusa, em especial, à mera oposição entre “reforma” e “contrarreforma”; Reinhard fala em um processo de dois séculos de luta por introdução de reformas (séculos XIV a XVI), seguidos por um “movimento evangélico” de duração relativamente curta (no século XVI, englobando *também* católicos), culminando em dois séculos de confessionalização (entre 1530 e 1750).

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

O processo confessional, pelo qual surgiram as diferentes confissões de fé e, ao redor delas, comunidades específicas, tornou-se, assim, o processo de confessionalização, no qual se criavam estruturas que diferenciavam cada grupo, com base na confissão, e mecanismos de controle que garantiam a adesão a essas estruturas. A confissão de fé (em alemão, *bekenntnis*) ensejava a estruturação, ao redor da fórmula de fé, de um conjunto social que passava a ser reconhecido por certos traços em comum, não necessariamente de natureza teológica; esse conjunto social estruturava-se, assim, como uma “confissão” (*Konfession*).⁶ Os grupos confessionais rivais, por sua vez, aprendiam a reconhecer e a recusar essas estruturas, identificadas com o “inimigo”; mas, no limite, reproduziam processo idêntico, apenas revestido de seu próprio conteúdo confessional. Dessa forma, em territórios calvinistas não se dava nome de santo aos filhos (exceto se o nome fosse de origem bíblica); preferencialmente, davam-se

⁶ Schilling nos recorda que na língua alemã o termo *Konfession* designa o “corpo organizado de cristãos que aceitam determinada interpretação da doutrina cristã”. Já a declaração doutrinária sobre a qual uma comunidade se baseava (a “confissão” daquela comunidade) é chamada de *Bekenntnis*. Essa distinção permitiu aos historiadores alemães trabalharem mais intensamente, no paradigma da *konfessionalisierung* ou “confessionalização”, com a estruturação institucional dos grupos confessionais (luteranos, calvinistas ou reformados e católicos, cada um deles representando uma *Konfession* específica) e menos com as perspectivas doutrinárias particulares (expressas nas diferentes *Bekenntnissen*). Ver Schilling (1986, p. 22, nota 3). Essa distinção, todavia, é algo fluida; a *Confessio fidei Augustana* (“Confissão de fé de Augsburgo”) era chamada, em alemão, *Augsburgische Konfession oder Bekenntnis des Glaubens* (“Confissão de Augsburgo ou Confissão de Fé”). Ver Triglot Concordia. *The symbolical books of the evangelical lutheran church: German-Latin-English* (St. Louis: Concordia Publishing House, 1921, p. 37). A relação entre os conteúdos confessionais e as práticas e estruturas institucionais e sociais, por sua vez, é mais íntima do que essa distinção nos permite imaginar.

às crianças nomes de figuras do Antigo Testamento. Já em territórios católicos, em fins do século XVI, atribuir o nome do santo do dia aos filhos tornara-se praticamente normativo. Assim, práticas sociais as mais diversas acabavam caindo sob a esfera de influência de pressupostos confessionais, mesmo em tópicos não diretamente ligados à doutrina. Na mecânica da recusa mútua, até mesmo o que não era de natureza religiosa era alvo de suspeitas quando vindo do outro campo confessional: Reinhard nos mostra que a reforma papal do calendário, levada a efeito em 1582, não foi aceita pelos evangélicos nos limites do Império até 1699 (Reinhard, 1999, p. 181). No processo de estabelecimento e de difusão dessas normas de grande impacto sobre a vivência social, podemos notar, segundo esses autores, uma profunda imbricação entre o controle secular e o religioso, de modo que estruturas religiosas acabaram servindo para o controle do poder secular sobre os súditos, enquanto, em outros contextos, estruturas administrativas e burocráticas em surgimento se prestaram também a canalizar o controle religioso.

Esse processo mobilizou intensamente estratégias de propaganda (catecismos, sermões, música sacra, imagens, peças, práticas de culto) e de contrapropaganda, como medidas de censura, produção de material polêmico etc. (Soergel, 1993; Baumgarten, 2005, p. 35-48). Para a internalização da ordem confessional, o ensino teria sido de enorme importância: somente no Império e nos Países Baixos, 12 universidades luteranas e oito reformadas foram fundadas na segunda metade do século XVI, mais cinco universidades apenas na Suíça; os colégios jesuítas, da mesma forma, multiplicaram-se. Assistiu-se à intensificação de dinâmicas de controle que, conquanto já existentes no que diz respeito ao mundo católico, passaram a assinalar, sob formas específicas em cada contexto, todos os ambientes confessionais: teremos, assim, as visitas episcopais e inquisitoriais nos territórios católicos; as visitas de supervisão eclesiástica nos territórios luteranos; a ação diligente dos consistórios nos territórios reformado-calvinistas. Falando sobre os consistórios, conselhos de pregadores e anciãos que exerciam a disciplina nas comunidades calvinistas, Reinhard mostra como esses órgãos viabilizaram a difusão de uma vigilância bastante efetiva sobre as populações, em um impressionante processo de capilarização de redes de controle (Reinhard, 1989, p. 393 e 396; Palomo, 1997, p. 121-127, e 2006, p. 9-16).

Os resultados para o poder não teriam sido buscados de forma exclusiva, como se o uso oportunista da religião, a que nos acostumamos, fora possível naquele contexto. Mas tais resultados não deixaram de ser aproveitados intensamente: o disciplinamento confessional demarcava a autoridade do príncipe, restringia a mobilidade dos súditos (desconfiava-se, por exemplo, dos que se estabeleciam para estudar em regiões de confissões diferentes), fornecia parâmetros de controle que assinalavam os indivíduos potencialmente perigosos. Finalmente, essa abordagem parecia responder mais eficazmente ao problema apresentado por Oestreich: o Estado pôde impor sua autoridade diante dos foros corporativos da sociedade, sem estruturas adequadas para tanto, porque a religião prestava-se a capitalizar a

submissão ao poder central, que zelava não apenas pela ordem civil, mas pela salvação da alma dos súditos; opor-se ao poder central, afinal de contas, era opor-se a Deus. Na ausência de aparato de controle por parte do Estado, a Igreja providenciou seu próprio aparato e tornou possível o consenso daqueles afetados pelas medidas disciplinares. Nesse contexto, e deixando de lado a leitura, anacrônica, da “instrumentalização ideológica”, faz pleno sentido a afirmação do jesuíta Giovanni Botero em seu *Della ragione di Stato* (1589):

Nenhuma lei é mais favorável ao príncipe do que a cristã, porque esta submete a ele não apenas os corpos e os recursos dos súditos, mas também suas almas e consciências, e liga-os não apenas pelas mãos, mas também pelos sentimentos e pensamentos. (Botero apud Reinhard, 1989, p. 404)⁷

Podemos notar como a perspectiva proposta pelo paradigma da confessionalização inverte completamente o argumento de Oestreich: o fortalecimento do Estado não teria se dado graças a uma atitude de “desteologização da política” que possibilitou o disciplinamento da sociedade; ao contrário, a “confessionalização” teria sido, de fato, a primeira fase desse “disciplinamento social” necessário ao fortalecimento do Estado. Segundo essa perspectiva teórica, isso se teria dado em uma dinâmica eminentemente modernizadora, possibilitando, na longa duração, a emergência dos aparelhos burocráticos do Estado, o letramento da sociedade europeia e o nivelamento do *status* de todos os súditos (contra a antiga concepção baseada em *ordines*); no limite, para os proponentes dessa teoria a própria emergência da sociedade democrática seria tributária desse complexo processo (Reinhard, 1999, p. 189; Schilling, 2008, p. 18-19).⁸

A “teoria da confessionalização” revela-se, assim, paradigma teórico que tenta entender como as confissões religiosas, nos inícios da época moderna, produziram efeitos para além de suas finalidades doutrinárias, em processos muito parecidos em todos os eixos confessionais. Esses processos, vistos pelos proponentes da teoria como eminentemente modernizadores, teriam criado condições para o estabelecimento do Estado moderno: condições sociais, pela oportuna homogeneização produzida no interior dos territórios; condições mentais, pela introjeção do disciplinamento e pela ênfase na consciência religiosa individual; condições institucionais, pela criação de estruturas de administração e de controle burocrático das quais o Estado iria se servir.

Passemos a uma avaliação crítica desse modelo teórico. Essa “recuperação” do elemento religioso por parte da história social, pretendida pelo paradigma, é oportuna se tivermos

⁷ A obra de Botero, citada por Reinhard, é Botero, Giovanni. *Della ragione di Stato* (Turim: Luigi Firpo, 1948).

⁸ Escreve Schilling: “Seen in long-term perspective, confessionalization was one of the driving elements of that transformative process of the early modern period that pushed the Old European society toward the modernity of universal, pluralistic, liberal, and democratic industrial or postindustrial societies” (Schilling, 2008, p. 18-19). Para nossa crítica a essa afirmação de Schilling, bem como à tendência geral de se considerar os processos de confessionalização como encaminhadores na direção da modernidade, ver, mais adiante, nossa avaliação da teoria; de forma mais detalhada, ver Rodrigues (2012, p. 394-443).

em consideração o contexto da historiografia alemã, em que as temáticas ligadas à religião encontravam-se desprestigiadas. A situação, todavia, não foi a mesma no restante da Europa e mesmo fora dela. Antes do surgimento dessa teoria, os temas religiosos já eram objeto de investigações aguçadas da história social, na França (com as pesquisas realizadas na linha da historiografia dos *Annales*, culminando nos estudos sobre as “mentalidades” e com repercussões em diferentes países), na Inglaterra (com estudos brilhantes, como os de Christopher Hill sobre os imaginários religiosos radicais no século XVII, ou os de Keith Thomas, sobre a magia), na Itália (com as pesquisas seminais de Delio Cantimori e, depois, de Carlo Ginzburg e Adriano Prosperi), nos Estados Unidos (com as investigações de Natalie Zemon Davis sobre as turbulências religiosas na França). A lista, obviamente, é apenas representativa. O fato é que a ausência da religião na pauta dos historiadores sociais foi fenômeno distintivamente alemão e não pode ser atribuído sequer ao caráter marxista de boa parte da história social praticada naquele país. Tem a ver principalmente com percursos específicos daquela historiografia: o ranço de uma herança religiosa por demais imbricada com a estrutura do Estado, a presença da temática confessional em cátedras universitárias exclusivas (as cadeiras de *Kirchengeschichte* ou “História da Igreja”, cujo suprimimento, não raro, ainda obedecia no século XX a parâmetros confessionais, alternando catedráticos protestantes e católicos) e, principalmente, a suspeita de que as complexas heranças do passado confessional estariam na raiz do “atraso” alemão e da tendência autoritária de seu Estado. Assim, a atenção renovada aos assuntos religiosos por parte dos historiadores envolvidos com esse novo paradigma não representou tanto um “avanço” para a historiografia alemã quanto a superação, de fato, de um atraso em relação ao trabalho historiográfico realizado em outros países.

A “teoria da confessionalização” apresenta ainda um excessivo atrelamento a perspectivas teóricas macro-históricas, com influência da sociologia. Trata-se de algo comum na historiografia alemã, mas que se arrisca a forçar o dado histórico ao pensar em termos por demais generalizantes. O modelo contempla as semelhanças entre os processos confessionais nos diferentes eixos, mas deixa de pontuar adequadamente suas diferenças. Essa tendência, ainda, combina com a ênfase em processos de longa duração (confessionalização, secularização) que só com dificuldade escapam da teleologia ao sugerirem, de forma mais ou menos implícita, certa inevitabilidade desses processos. O historiador, eventualmente, precisa lidar com tais conceitos amplos, mas deve fazê-lo sempre com muito cuidado; às aparentes facilidades que eles nos oferecem, o historiador deve preferir trabalhar sobre os elementos empíricos, oferecidos pela própria época estudada. O específico e o particular, lembremos, constituem o território por excelência do historiador; algo importante a ser destacado sempre que as antigas sedução da sociologia reaparecem em novas roupagens.

Além disso, a teoria evidencia ainda uma preocupação exagerada com a problemática do “Estado moderno”. A concentração absorvente nessa questão acabou fazendo com que, na prática, a teoria da confessionalização entendesse como muito significativo o papel da

autoridade secular, em alguns momentos quase tornando a atitude confessional uma imposição “das elites”. Mas a pesquisa, sobretudo aquela concentrada em casos específicos, feita a partir dos próprios paradigmas teóricos dessa linha, sinaliza em direção contrária: não raramente foram as populações que impuseram sua “vontade de confessionalizar” (Burnett, 2000, p. 67-85; Forster, 1992 e 2001; MacCulloch, Laven e Duffy, 2006, p. 706-720). Além disso, o argumento é muitas vezes circular: ora são as “Igrejas da Reforma” que não dispõem de estrutura e se servem daquela oferecida pelo Estado, ora é o Estado que se vale das estruturas preparadas por essas Igrejas. Essa imprecisão apenas nos mostra que fórmulas gerais (“o Estado”, “as estruturas”) podem ser vazias; o historiador precisa identificar os casos específicos, deve nomear empiricamente de que poderes e de quais estruturas se fala para que o papel efetivo das dinâmicas confessionais possa ser mensurado adequadamente.

Mas talvez um dos aspectos mais frágeis dessa construção teórica esteja justamente na excessiva preocupação com o problema da “modernização”. Contemplado por esse ângulo, esse paradigma interpretativo se revela singularmente teleológico e eurocêntrico. Teleológico, porque, ao falar do aspecto “moderno” desses fenômenos religiosos, a teoria efetivamente diminui sua importância histórica ao ligá-los a perspectivas modernizadoras. Fazer assim equivale a afirmar que os fenômenos confessionais tiveram importância porque foram, ao fim e ao cabo, modernizadores. Ao entender-se o fenômeno confessional como encaminhador na direção da modernidade, perde-se sua especificidade, aquilo que ele representou em seu próprio momento. A teoria é também eurocêntrica, visto pressupor o caminho das nações europeias na direção da modernidade como paradigmático e atribuir à sociedade alemã, não obstante sua aparentemente tardia modernização, um papel de verdadeiro corifeu da modernidade, ao colocar as bases a partir das quais teriam sido forjados diversos aspectos da sensibilidade e da experiência modernas. Vale lembrar que o problema da “modernização tardia” da Alemanha foi, para a *Gesellschaftsgeschichte* daquele país, questão tão candente quanto a noção de Estado moderno; e, para os proponentes do paradigma da confessionalização, inverter o papel “disfuncional”, tradicionalmente atribuído pela história social alemã à religião, tornou-se ponto de honra.

Apesar de tentativas recentes, especialmente de Heinz Schilling, de atenuar as críticas que o modelo recebeu por causa dessa excessiva concentração na ideia de “modernização”, persiste nesse autor a convicção de que as “capacidades dinâmicas” da Europa ocidental residiam em sua “habilidade para mudanças de caráter fundamental” e que a confessionalização teria desempenhado papel importante nisso; em contrapartida, isso teria faltado a regiões que, hoje, se situam na periferia da Europa ocidental (como seria o caso, especialmente, da Europa do leste e da península balcânica). O paradigma torna-se, assim, instrumento confortável para explicar a periferização de partes significativas da Europa, e faz isso em uma chave francamente conservadora e ideológica, que ignora as situações concretas e os efetivos interesses que provocaram o alijamento desses territórios (Schilling, 2008, p. 13-28).

Como tem sido observado, os resultados das pesquisas voltadas para casos específicos e não para o desenho de grandes “processos” globais também nos permitem criticar a ideia de que a confessionalização impôs a homogeneização confessional: nunca houve total homogeneidade no interior das diferentes sociedades confessionais, que se revelam, a um exame atento, muito mais múltiplas e matizadas do que o modelo explicativo nos permite inferir (Paiva, 2007, p. 45-57). A sedução generalizante, vê-se, acaba por vitimar o historiador, não raramente, com ilusões de ótica.

A importância do estudo dos processos confessionais

A análise crítica a que submetemos a “teoria da confessionalização” não deve nos levar a crer que ela seja totalmente inútil para a história social. Muito ao contrário.

O conceito de “processos de confessionalização”, utilizado no *plural*, me parece útil se, liberto dos excessos de teorização e das seduções da macro-história, prestar maior atenção aos fenômenos específicos. Tais “processos de confessionalização” teriam a ver com os contextos, mecanismos e dinâmicas nos quais e pelos quais os grupos religiosos oriundos da cristandade dividida se estruturaram, dando expressão específica às suas identidades religiosas e ensejando mudanças significativas nas estruturas e nas práticas sociais.

Foram processos plurais, de ênfases e alcances variados, mas que tiveram em comum a tentativa de recriar, no nível “micro” dos reinos e territórios, a mesma estrutura sociorreligiosa unitária, a estrutura da *respublica christiana*, essa milenar autocompreensão da sociedade europeia que se viu cindida, subitamente, pela crise religiosa. As dinâmicas confessionais eram entendidas como relevantes não apenas por causa dos resultados que podiam ofertar para o poder, mas pelo fato de que reeditavam a antiga maneira de ser e de pensar da *respublica christiana*. Isso nos sugere que tais dinâmicas, longe de se proporem à edificação de algo novo e “moderno”, encontravam-se comprometidas com a sobrevivência de estruturas bastante antigas. A disposição confessional não apontava na direção do “novo”, mas na direção da antiga realidade que desaparecia. A confessionalização foi, assim, a resposta defensiva de uma sociedade que se viu dividida no âmbito mais central de sua autocompreensão: a religiosidade. Que essa sociedade, nesse movimento defensivo, tenha se valido de recursos novos e ensejado novas formas de vivência social é algo que pertence à natureza mesma dos processos históricos, sempre abertos à imponderabilidade.

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

se apresentaram, assim, com uma face distintivamente moderna, ainda que seus ideários, em grande medida, reeditassem convicções respaldadas pela tradição.

Esses processos de confessionalização funcionaram como mecanismos de diferenciação do “outro” dentro dos próprios limites do cristianismo ocidental e conduziram aos enfrentamentos confessionais. A antiga argumentação irenista erasmiana, baseada no discernimento de que a guerra entre reinos cristãos era fratricida, deixava de ser viável, uma vez que cabia à delimitação confessional definir quem era e quem não era cristão. Mas esses enfrentamentos conduziram a Europa não somente a uma situação caótica por causa das guerras de religião, culminando com a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648); também provocaram situações nas quais o exercício da política baseada na “razão de Estado” era dificultado, na medida em que as alianças políticas passavam a ser condicionadas pelo pertencimento confessional. Ao longo do século XVII, lentamente se pôde perceber que era preciso superar as dinâmicas confessionais para que novas estruturas políticas em surgimento, bem como novas formas de fazer política, tivessem lugar. A modernidade do Estado e de seus instrumentos de poder dependeu, portanto, em boa medida, da superação das dinâmicas confessionais.

Livre dessas excrescências teóricas, o conceito de “processos de confessionalização” nos permite conceder à religião o papel devido na constituição dos modos de ser e pensar do Ocidente nos inícios da modernidade: o papel de “código hermenêutico” fundamental, índice pelo qual passava necessariamente toda a mentalidade europeia naquele período.

O exemplo emblemático é, ainda, o das comunidades que se confessionalizaram *contrariamente* ao poder. Já está claro que a hipótese de mero uso “ideológico” é inviável, na medida em que as autoridades seculares acreditavam naquilo que faziam; quando lhes foi possível operar a confessionalização, elas não instrumentalizavam meramente a religião, mas davam expressão a convicções profundamente enraizadas. A possibilidade de uma ação confessional contrária ao poder mostra, todavia, como essas dinâmicas eram muito mais profundas e capazes de dar forma às estruturas sociais, em uma relação complexa entre agentes sociais que não pode ser resolvida com equações sumárias. Como têm demonstrado as pesquisas mais recentes, sempre atentas à especificidade do contexto investigado e desconfiadas de generalizações, sob a capa de aparente homogeneidade confessional ocultavam-se vozes múltiplas, polifônicas, que, postas em relevo, nos dão conta de como tais processos foram complexos e variados.

O emprego de metodologias históricas coerentes, vigorosamente críticas, livra-nos, no trato desse tema, do risco de retornar à antiga abordagem da “história confessional”. O estudo dessas dinâmicas pressupõe, obviamente, o conhecimento das disposições confessionais específicas do contexto sob investigação; mas tal estudo acontece a partir de metodologias que reconhecem a plena validade de tais objetos para a análise histórica. É importante destacar isso porque, mesmo no contexto da teoria da confessionalização, com sua busca da recuperação do dado religioso para a história social, não raro se viam argumentações constrangidas

que procuravam assinalar que o foco das pesquisas estava nas mecânicas institucionais, nas estratégias de disseminação das normas confessionais, e não na própria matéria confessional e suas especificidades (Reinhard, 1999, p. 178). Optar pelos aspectos normativos e institucionais servia bem a um dos propósitos da teoria: frisar as semelhanças básicas, a uniformidade dos processos em todos os grupos confessionais, ao mesmo tempo que afastava qualquer parentesco com a antiga “história da Igreja” e seu interesse exclusivamente doutrinal. Essa preocupação, no entanto, acabou por ofuscar as distinções, significativas, entre os processos confessionais. As especificidades das confissões ensejaram crenças, modos e práticas que determinaram diferenças nas próprias mecânicas confessionais: em termos de interiorização de normas e comportamentos, por exemplo, no caso católico foi muito maior a importância do aspecto *espetacular* dos ritos e das devoções, ao mesmo tempo que a preocupação católica em controlar o acesso aos textos bíblicos e doutrinários resultou em uma religião pouquíssimo dependente da relação direta com o texto (Paiva, 2007, p. 48). A prática da confissão auricular de pecados, que ganhou significativo reforço a partir das disposições tridentinas, moldou a confessionalidade católica em uma direção muito precisa, com reflexos sobre os desenvolvimentos modernos da percepção da interioridade; por outro lado, nenhum estudo sobre a cultura holandesa do século XVII pode deixar de levar em conta o peso de um aspecto muito específico do calvinismo, sua prática devocional e litúrgica que tendia a minimizar os recursos visuais e a elaborar uma ascese minimamente dependente de exterioridades. A própria violência, que foi um elemento presente, com grandes semelhanças, em todas as mecânicas confessionais, como mostra Natalie Zemon Davis, pode ser matizada a partir de características internas às confissões de fé: assim, nos levantes religiosos franceses das décadas de 1560 e 1570, os episódios de profanação de cadáveres eram mais frequentemente praticados por católicos do que por protestantes. Para Natalie Zemon Davis, isso se deve a que, na perspectiva católica, a reverência para com os corpos era elemento mais significativo do que para os protestantes; não bastava matar os hereges huguenotes, era preciso também destruir seus corpos. Os protestantes eram igualmente violentos, mas dirigiam sua violência para aspectos da prática católica que contrariavam sua doutrina; daí os episódios de destruição de imagens e de profanação da hóstia consagrada (Agnolin, 2007, p. 99-107, 179-184 e 311-321; Delumeau, 1991; Prosperi, 1996, p. 213-548; Schama, 1992; De Reuver, 2007; Davis, 1990, p. 129-156, aqui p. 150; Pollmann, 2013, p. 165-182).

O historiador dos processos confessionais debruça-se com interesse, portanto, sobre as estruturas institucionais e os mecanismos normativos produzidos por elas; vasculha documentos paroquiais, atas de sínodos e consistórios, disposições conciliares, tentando entender como e por quais caminhos se exerceu, nesse contexto de inícios da modernidade, um controle social efetivamente inusitado; nos sermões, mas também em panfletos e em publicações singelas, populares, não raro de uma única página, procura compreender como essa consciência social era aguçada a partir das elites, de que natureza era a resposta vinda das

camadas populares e como tais níveis entreteciam relações de circularidade. Para a compreensão desse quadro, o conhecimento das disposições confessionais pertinentes é, óbvio, de natureza propedêutica; mas o que pode haver de árido no trato com esses textos difíceis é compensado, de longe, pelas perspectivas que eles nos abrem sobre as sociedades que os produziram. A atenção aos fenômenos confessionais torna-nos sensíveis para a extrema multiplicidade da vida e da consciência religiosa nos inícios da modernidade e para o profundo impacto dessa sensibilidade específica sobre as estruturas sociais.

Para historiadoras e historiadores oriundos dos antigos contextos coloniais, o estudo dos processos de confessionalização é duplamente interessante. Em primeiro lugar, porque nos permite entender melhor realidades que também nos tocaram fortemente; afinal, como dizia Vieira sobre os governos ultramarinos por meio de sua bela metáfora do sol e da sombra, as dinâmicas de origem europeia repercutiram nos domínios coloniais e o fizeram nessas regiões “periféricas”, não raramente de forma mais intensa do que no próprio “centro”.⁹ Nesses novos contextos, que os próprios europeus tinham na conta de ameaçadores e onde, para eles, as lógicas europeias eram, se não invertidas, ao menos distorcidas, como foram recebidas tais formulações? O que os ambientes coloniais acrescentaram aos mecanismos de disciplinamento oriundos do contexto europeu, ou modificaram neles? Essas são indagações representativas que, no mínimo, nos recordam que as pesquisas sobre os contextos coloniais não podem ignorar essas transformações na consciência religiosa e nas práticas sociais decorrentes dessa consciência, sob pena de não compreender uma sociedade para a qual a religião continuava a desempenhar um papel central.

Em segundo lugar, os historiadores e historiadoras oriundos dos antigos contextos coloniais, mesmo quando não têm nesses domínios seu exclusivo objeto de pesquisa, podem criticar, de um ponto de vista privilegiado, o tratamento que as historiografias europeias têm dado a um tema tradicionalmente considerado “europeu”, como o fenômeno confessional; e podem, assim, reler com vantagens as próprias fontes sobre as quais essa historiografia tem se debruçado. Situados na “periferia”, esses historiadores estão habituados à comparação entre sociedades, tendo sido introduzidos no exercício comparativo pela própria situação colonial; e podem, com mais facilidade, acusar as seduções e cantos de sereia presentes nas tentativas de se medir o resto do mundo pelos cânones europeu-ocidentais.

A utilização do conceito ajuda-nos, finalmente, a compreender e analisar os mecanismos de controle social concebidos a partir desse período. Efetivamente, um dos aspectos mais distintivos da época moderna é a emergência e a proeminência de tais mecanismos, de modo que podemos dizer que modernidade e controle social pervasivo se equivalem. O comprometimento, mencionado, das populações com a confissão era, em grande medida, o que dava sustentação a esses mecanismos de controle. Nos territórios calvinistas, por exemplo,

⁹ A metáfora encontra-se em Vieira (1940, v. I, p. 275). Tomo a referência de Souza (2006, p. 246-247), que também a inclui como epígrafe e baseia-se nela para o título de seu belo livro.

a disciplina era mantida e administrada pelo consistório, mas sustentada por microrredes que passavam pelo interior dos relacionamentos cotidianos; nas regiões católicas, as denúncias à Inquisição não ocorriam unicamente como resultado de pressões das autoridades, mas como parte de uma consciência de obrigação religiosa.

Olhar dessa forma o fenômeno confessional, sem preocupações de detectar nele sinais “modernizadores”, não nos torna insensíveis ao que, nessa época, efetivamente se acrescentou de novo à consciência e às práticas sociais europeias. Mas devolve ao passado a “estranheza” que o configura como tal (“O passado é um país estrangeiro”, lembra-nos Leslie Poles Hartley)¹⁰ e nos desafia a compreendê-lo sem tentar aproximá-lo, ilusoriamente, de nosso mundo contemporâneo.

Apêndice

Textos confessionais básicos (apanhado não exaustivo)

Para um texto-padrão dos documentos confessionais luteranos, ver *Triglot Concordia. The symbolical books of the evangelical lutheran church: German-Latin-English*. St. Louis: Concordia Publishing House, 1921 (há traduções para o português). Para o texto da Confissão de Westminster, uma boa edição-padrão é Green, James B. *A harmony of the Westminster Presbyterian standards*. Nova York: William Collins and World, 1976 (mas há traduções para o português em grande número de edições).

O caráter múltiplo do fenômeno confessional pode ser percebido em uma menção não exaustiva aos principais documentos confessionais.

A) Luteranos: *Pequeno catecismo* e *Grande catecismo* (1529); *Confissão de Augsburgo* (1530); *Apologia da confissão de Augsburgo* (1531); *Artigos de Smalcald* (1537); *Grosse kirchenordnung* (“Grande ordenamento da Igreja”, promulgado pela Igreja luterana territorial de Württemberg, 1559); *Corpus doctrinae Philippicum* (1560, também conhecido como *Misnicum* por referência topônima à cidade saxônia de Meissen), *ordnung* da Igreja territorial da Saxônia; *Formula Concordiae* (que sumaria os textos fundamentais, 1577). Mas muitos outros textos foram produzidos antes da padronização estabelecida pela Fórmula de Concórdia: o *Corpus Doctrinae Pomeranicum*, de 1564; o *Corpus Doctrinae Prutenicum* (prussiano), de 1567; o *Corpus Doctrinae Thuringicum* (da Saxônia ducal, 1570); o *Corpus Doctrinae Brandenburgicum*, de 1572; o *Corpus Doctrinae Wilhelminum* (Luenemburg, 1576, que inclui um documento com título emblemático: a *Formulae recte sentiendi de praecipuis horum temporum controversiis*, ou “Fórmulas de como se deve pensar corretamente sobre as principais controvérsias destes tempos”); o *Corpus Doctrinae Iulium* (Braunschweig-Wolfenbüttel, 1576); os *Livros de confissão* de Hamburgo (1560) e Braunschweig (1563 e 1570)

¹⁰ “The past is a foreign country: they do things differently there.” Hartley, Leslie Poles. *The go-between*. Londres: Hamish Hamilton, 1953, p. 9.

e a *Ordem da Igreja de Göttingen* (1568). Ver Bente, Friedrich. Historical introductions to the symbolical books of the evangelical lutheran church. In: *Triglot Concordia. The symbolical books of the evangelical lutheran church: German-Latin-English*. St. Louis: Concordia Publishing House, 1921. p. 1-256.

B) Reformado-calvinistas: *Confessio Helvetica prior* (“Primeira confissão helvética”, 1536); *Confessio galicana* (1559); *Confissão de fé escocesa* (1560); *Confessio Belgica* (1561); *Confessio Helvetica posterior* (1562-1564); *Catecismo de Heidelberg* (1563); *Trinta e nove artigos da Igreja anglicana* (1571); *Cânones de Dordt* (1618); *Confissão de fé belga* (1618) e a *Confissão de fé de Westminster* (ver também: *The Scottish confession of faith*. Dallas: Presbyterian Heritage Publications, 1993; Schaff, Philip. *Creeds of Christendom, with a history and critical notes*. V. III, *The evangelical protestant churches*. Nova York: Harper and Brothers, Publishers, 1877; Gootjes, Nicolaas H. *The Belgic confession: its history and sources*. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2007; Bierma, Lyle D. et al. *An introduction to the Heidelberg catechism: sources, history, and theology*. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2005).

Falar da confessionalização católica é basicamente falar dos cânones formulados pelo Concílio de Trento e das disposições dogmáticas e disciplinares que se seguiram a esse Concílio. Para os cânones de Trento, ver Alberigo, G.; Dossetti, G. A.; Joannou, P. P.; Leonardi, C.; Prodi, P. (Ed.). *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Bologna: Dehoniane, 1991; para o *Catechismus tridentinus* (1566), ver a tradução italiana, *Catechismo tridentino: catechismo ad uso dei Parroci Pubblicato dal Papa S. Pio V*. Siena: Cantagalli, 1996. Esses documentos básicos da confessionalidade católica podem ser encontrados também em Dentzinger-Schönmetzer. *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (várias edições; edição brasileira: Dentzinger, H.; Hünermann, P. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Tradução. São Paulo: Loyola, 2007), §§ 1491-1816 (para os cânones de Trento) e 1880 (para a *Professio fidei tridentina*).

O autor agradece o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), que viabilizou através de Projeto Regular de Apoio à Pesquisa (processo 2014/18183-7) a tradução do presente texto para a língua inglesa.

Referências bibliográficas

- AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no Encontro Catequético-ritual Americano-tupi* (séc. XVI-XVII). São Paulo: Humanitas, 2007.
- AUDISIO, Gabriel. *Les vaudois du Luberon, une minorité en Provence, 1460-1560*. Mérindol: Association d'Études Vaudoises et Historiques du Luberon, 1984.
- _____. *Procès-verbal d'un massacre: les vaudois du Luberon (avril 1545)*. Aix-en-Provence: Edisud, 1992.
- BAYLOR, Michael G. *The radical reformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991 (reimp. 1995).
- BAUMGARTEN, Jens M. Das Bild im katholischen Denken und in den bildenden Künsten in der post-tridentinischen Epoche. *Revista de História da Arte e Arqueologia*, n. 5, 35-48, 2005.
- BECCARI, Camillus. Confessor. In: *The catholic encyclopedia*. Nova York: Robert Appleton Company, 1907-1912. 15 v., v. IV, p. 215.
- BOUWSMA, William J. Three types of historiography in post-Renaissance Italy. In: _____. *A usable past: essays in European cultural history*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1990.
- BURNETT, Amy N. Basel's rural pastors as mediators of confessional and social discipline. *Central European History*, v. 33, n. 1, p. 67-85, 2000.
- CALVINO, João. *Catechismus Ecclesiae Geneuensis. Augustae Vindelicorum* (Augsburgo) apud Philippum Vlhardum, 1547 (edição original, 1541).
- CAMERON, Euan. *The reformation of the heretics: the Waldenses of the Alps, 1480-1580*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- CANTIMORI, Delio. Humanismo y religiones en el Renacimiento. In: _____. *Humanismo y religiones en el Renacimiento*. Tradução. Barcelona: Península, 1984.
- CHOMARAT, Jacques. *Grammaire et rhétorique chez Érasme*. Paris: Les Belles Lettres, 1981. 2 v.
- CLASEN, C. P. *Anabaptism: a social history, 1525-1618*. Ithaca: Cornell University Press, 1972.
- COCHRANE, Eric. *Historians and historiography in the Italian Renaissance*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- DAVIS, Natalie Zemon. Ritos de violência. In: _____. *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França moderna*. Tradução. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. p. 129-156.
- DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- DE REUVER, Arie. *Sweet communion: trajectories of spirituality from the Middle Ages through the further reformation*. Tradução. Grand Rapids: Baker, 2007.
- ELEY, Geoffrey. "Alltagsgeschichte": experience, culture, and the politics of everyday — a new direction for German social history?. *The Journal of Modern History*, v. 61, n. 2, p. 297-343, 1989.
- _____. Resenha a WEHLER, Hans-Ulrich. *Sozialgeschichte Heute. Festschrift für Hans Rosenberg zum 70. Geburtstag*. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 1974. *Social History*, v. 4, n. 2, p. 379-384, 1979.
- FORSTER, Marc R. *Catholic Revival in the Age of the Baroque: Religious Identity in Southwest Germany, 1550-1750*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- _____. *The counter-reformation in the villages: religion and Reform in the bishopric of Speyer, 1560-1720*. Ithaca: Cornell University Press, 1992.
- HAZARD, Paul. *A crise da consciência europeia*. Tradução. Lisboa: Cosmos, 1948 (edição original, 1934).
- KAELEBLE, Hartmut. Social history in Europe. *Journal of Social History*, v. 37, n. 1, p. 29-35, 2003.
- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução. Rio de Janeiro: Eduerj/Contraponto, 1999.
- MACCULLOCH, Diarmaid; LAVEN, Mary; DUFFY, Eamon. Recent trends in the study of christianity in sixteenth-century Europe. *Renaissance Quarterly*, n. 59, p. 697-731, esp. p. 706-720, 2006.
- OESTREICH, Gerhard. Problemas estruturais do absolutismo europeu. Tradução. In: HESPANHIA, Antonio Manuel (Org.). *Poder e instituições na Europa do Antigo Regime: colectânea de textos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. p. 179-200.
- PAIVA, José Pedro. El Estado en la Iglesia y la Iglesia en el Estado: contaminaciones, dependencias y disidencia entre la monarquía y la Iglesia del Reino de Portugal (1495-1640). *Manuscripts*, n. 25, p. 45-57, 2007.
- PALOMO, Federico. *A Contra-reforma em Portugal*. 1. ed. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.

- _____. “Disciplina christiana”: apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna. *Cuadernos de Historia Moderna*, n. 18, p. 119-136, 1997.
- POLLMANN, Judith S. Being a catholic in early modern Europe. In: BAMJI, Alexandra; JANSSEN, Geert H.; LAVEN, Mary (Ed.). *The Ashgate Research Companion to the Counter-reformation*. Farnham: Ashgate, 2013. p. 165-182.
- PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. Tradução. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- PROSPERI, Adriano. *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*. Turim: Einaudi, 2001.
- _____. *Tribunali della coscienza: Inquisitori, confessori, missionari*. Turim: Einaudi, 1996.
- RANKE, Leopold von. *The history of the popes, their Church and State, and especially of their conflicts with protestantism in the sixteenth and seventeenth centuries*. Tradução. Londres: Henry G. Bohn, 1853. 3 v.
- RAU, Susanne. Reformation, time, and history: the construction of (dis)continuities in the historiography of the reformation in the early modern period. In: EMDEN, Christian; MIDGLEY, David (Ed.). *Cultural memory and historical consciousness in the German-speaking world since 1500*. (V. I: *Cultural history and literary imagination: papers from the conference “The Fragile Tradition”*, Cambridge 2002.) Berna: Peter Lang, 2004. p. 115-138.
- REINHARD, Wolfgang. Las élites del poder, los funcionarios del Estado, las clases gobernantes y el crecimiento del poder del Estado. In: _____ (Org.). *Las élites del poder y la construcción del Estado*. Tradução. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. p. 15-35.
- _____. Pressures towards confessionalization? Prolegomena to a theory of the confessional age. Tradução. In: DIXON, C. Scott (Ed.). *The German reformation*: Blackwell Essential Readings. Oxford: Blackwell, 1999. p. 169-192.
- _____. Reformation, Counter-reformation, and the early modern State: a reassessment. *The Catholic Historical Review*, v. LXXV, n. 3, p. 383-404, 1989.
- RODRIGUES, Rui Luis. *Entre o dito e o maldito: humanismo erasmiano, ortodoxia e heresia nos processos de confessionalização do Ocidente, 1530-1685*. Tese (Doutorado) — FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- RUDGE, F. M. Confession. In: *The catholic encyclopedia*. Nova York: Robert Appleton Company, 1907-1912. 15 v, v. IV, p. 214.
- SCHAMA, Simon. *O desconforto da riqueza: a cultura holandesa na época de ouro*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- SCHEIBLE, Heinz. *Die Entstehung der Magdeburger Zenturien: Ein Beitrag zur Geschichte der historiographischen Methode*. Gütersloh: G. Mohn, 1966.
- SCHILLING, Heinz. “Disziplinierung” oder “Selbstregulierung der Untertanen”? Ein Plädoyer für die Doppelperspektive von Makro- und Mikrohistoire bei der Erforschung der frühmodernen Kirchenzucht. *Historische Zeitschrift*, n. 264, 675-691, 1997.
- _____. *Early modern European civilization and its political and cultural dynamism*. The Menahem Stern Jerusalem Lectures. Lebanon: University Press of New England, 2008.
- _____. *Religion, political culture and the emergence of early modern society: essays in German and Dutch history*. Tradução. Leiden: Brill, 1992.
- _____. The reformation and the rise of the early modern State. In: TRACY, James D. (Ed.). *Luther and the modern State in Germany*. Kirksville: Sixteenth Century Journal Publishers, 1986. p. 21-30.
- SOERGEL, Philip M. *Wondrous in his saints: Counter-reformation propaganda in Bavaria*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- WEHLER, Hans-Ulrich. Teorias em história. Tradução. *Revista da SBPH*, n. 2, 101-109, 1984-1985.
- VIEIRA, Padre Antonio. *Sermões pregados no Brasil*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940. v. II.
- WILLIAMS, George H. *La Reforma radical*. Tradução. México: Fondo de Cultura Económica, 1983 (ed. corr. e aum.).