

Universidade Federal Fluminense

Instituto de Ciências Humanas e Filosofia

Área de História

Programa de Pós-Graduação em História

Flávio Lemos Alencar

**A POLÍTICA RELIGIOSA DA MONARQUIA INGLESA SOB JAIME I E
A CRÍTICA DE FRANCISCO SUÁREZ NA *DEFENSIO FIDEI* (1613)**

Niterói

2012

Universidade Federal Fluminense
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia
Área de História
Programa de Pós-Graduação em História

Flávio Lemos Alencar

**A POLÍTICA RELIGIOSA DA MONARQUIA INGLESA SOB JAIME I E A CRÍTICA
DE FRANCISCO SUÁREZ NA *DEFENSIO FIDEI* (1613)**

Dissertação apresentada como requisito parcial
para a obtenção do título de Mestre em História
pela Universidade Federal Fluminense.

Orientador:

Prof. Guilherme Pereira das Neves

Niterói

2012

Flávio Lemos Alencar

**A POLÍTICA RELIGIOSA DA MONARQUIA INGLESA SOB JAIME I E A CRÍTICA
DE FRANCISCO SUÁREZ NA DEFENSIO FIDEI (1613)**

Dissertação apresentada como requisito parcial
para a obtenção do título de Mestre em História
pela Universidade Federal Fluminense.

Orientador:

Prof. Guilherme Pereira das Neves

Banca examinadora:

Prof^ª. Dr^ª. Maria Fernanda Baptista Bicalho (Arguidora)

Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Paulo Emílio Vauthier Borges de Macedo (Arguidor)

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Prof. Guilherme Paulo Castagnoli Pereira das Neves (Orientador)

Universidade Federal Fluminense

À Rosa das rosas e Flor das flores, como sempre.

“Felizmente, jamais o passado morre completamente para o homem. O homem pode bem esquecê-lo, mas ele o guarda sempre consigo, porque o seu estado, tal como se apresenta em cada época, é produto e resumo de todas as épocas anteriores. Se o homem descer ao fundo de sua alma, nela poderá encontrar e distinguir essas diferentes épocas, segundo o que cada uma delas nele deixou.”

Fustel de Coulanges (1830-1889)

A Cidade Antiga, Introdução

RESUMO

O objetivo da dissertação é estudar, por um lado, a relação entre teoria política e teologia na Inglaterra do rei Jaime I, atentando para a ligação entre os pressupostos religiosos protestantes e a afirmação da supremacia régia sobre a Igreja; por outro, pretende estudar a crítica a tais concepções e práticas levada a cabo por Francisco Suárez, jesuíta espanhol, que expõe, nos livros III e VI de sua obra *Defensio fidei catholicae*, uma teoria política acorde com a teologia católica e com a tradição política ibérica. O primeiro capítulo detém-se nas concepções políticas presentes nos principais reformadores que influenciaram o pensamento de Jaime I e o protestantismo inglês e escocês: Martinho Lutero, João Calvino e John Knox; bem como na fundação da Igreja anglicana, pelo rei Henrique VIII, e a evolução da doutrina anglicana durante seu reinado. O segundo capítulo aborda as vicissitudes da relação entre Elizabeth I e os católicos ingleses, em que a mãe de Jaime I, a rainha Maria I da Escócia, teve um papel de especial relevância. O terceiro capítulo, por fim, trata da ascensão do rei Jaime VI da Escócia ao trono inglês, sob o nome de Jaime I, e sua política religiosa, particularmente a imposição a todos os católicos de uma nova fórmula de juramento de fidelidade; e da crítica filosófica e teológica ao texto desse juramento, desenvolvida por Francisco Suárez.

PALAVRAS-CHAVE

Anglicanismo – Soberania – Francisco Suárez

ABSTRACT

The aim of the thesis is to study, firstly, the relationship between political theory and theology in King James I England, focusing on the link between the Protestant religious assumptions and the assertion of royal supremacy over the Church. Futhermore, it wants to study the critique of these conceptions and practices, undertaken by Francisco Suárez, a Spanish Jesuit, which exposes a political theory according to the Catholic theology and the Iberian political tradition in the books III and VI of his work *Defensio catholicae fidei*. The first chapter dwells on political conceptions present in the main reformers who influenced the thinking of James I and the English and Scottish Protestantism: Martin Luther, John Calvin and John Knox; as well as the foundation of the Anglican Church, by King Henry VIII, and the evolution of the Anglican doctrine during his reign. The second chapter deals with the vicissitudes of the relationship between Elizabeth I and the English Catholics, and the special role of the mother of James I, Queen Mary I of Scotland, on that issue. The third chapter finally comes to the accession of King James VI of Scotland to the English throne, under the name of James I, and his religious policy, particularly the imposition to all Catholics of a new formula of the oath of allegiance, and the theological and philosophical critique to text of the oath, as it was developed by Francisco Suárez.

KEYWORDS

Anglicanism – Sovereignty – Francisco Suárez

AGRADECIMENTOS

Não é possível completar um curso de mestrado e preparar uma dissertação sem contar com a ajuda de diferentes pessoas. No meu caso, isso não foi diferente, e quero expressar publicamente meus agradecimentos a todos que contribuíram, com muito ou com pouco, para que eu pudesse concluir esta pesquisa e chegar ao dia da defesa.

Em primeiro lugar, devo agradecer a meus pais, que me garantiram a possibilidade de dedicar-me até agora somente aos estudos, e sempre me deram o necessário apoio para levar a cabo os projetos que decido abraçar. Também quero agradecer a meu irmão, minhas avós, meus tios, meus falecidos avôs – sem os quais eu sequer existiria e não poderia escrever qualquer dissertação –, meus padrinhos, meu afilhado, e ainda a tantos amigos, pelas diferentes e constantes ajudas que recebo deles.

Agradecimento particular devo a meu orientador, professor Guilherme Pereira das Neves, em primeiro lugar por ter aceitado orientar-me, apesar do tema de pesquisa não estar entre os seus preferidos, e ainda por tê-lo feito com tanta dedicação, constante acompanhamento, encorajamentos em momentos de dificuldade, depositando sua confiança neste seu orientando. Devo ainda agradecer a minha primeira orientadora no mestrado, professora Maria Fernanda Bicalho, por todo incentivo que dela recebi, pelas valiosas lições ao longo de um ano de orientação, e também por ter escolhido para mim um ótimo orientador que continuasse seu trabalho. Outros professores também foram importantes na produção deste estudo, com quem, desde 2010 – e mesmo antes, em alguns casos –, debati diferentes aspectos da pesquisa, e a quem quero registrar meus agradecimentos: prof. Paulo Emílio Borges de Macedo, prof. Rafael Ruiz González, prof. Paulo Faitanin, prof. Daniel Nunes Pêcego, prof. José J. Albert Márquez, prof.^a Hebe Mattos, prof. Rodrigo Bentes, prof. Alex Catharino de Souza, prof. Walter dos Santos Rodrigues, prof. Marcus Boeira, prof. Ricardo Dip, prof. Felix Lamas, prof. Héctor Hernández, prof. Hugo Verdera, prof. Enrique Díaz Araujo, prof.^a Norma Côrtes, prof. Aquiles Guimarães, prof. Jorge Martínez Barrera, prof. Carlos Casanova, prof. Roberto Cajaraville, entre tantos que contribuíram de diversas maneiras para minha formação intelectual.

SUMÁRIO

Introdução	1
Capítulo 1. Religião e poder no alvorecer do protestantismo	
1.1. O poder político em Lutero	9
1.2. O poder político em Calvino e em Knox	25
1.3. Henrique VIII: a instituição de uma Igreja anglicana	41
Capítulo 2. Maria Stuart na Inglaterra: a Coroa elisabetana e os católicos ingleses	
2.1. A Escócia de Maria I entre a Igreja católica e a Inglaterra protestante	59
2.2. Maria Stuart, prisioneira na Inglaterra	77
2.3. Conspiração e espionagem sob Francis Walsingham	86
2.4. Anthony Babington: a última tentativa de libertar Maria Stuart	97
Capítulo 3. A Inglaterra de Jaime I e a <i>Defensio fidei catholicae</i> de Francisco Suárez	
3.1. Jaime VI e I: herdeiro de Maria e de Elizabeth	106
3.2. O juramento de fidelidade e a liberdade dos católicos	121
3.3. A elaboração crítica do poder por Francisco Suárez	139
3.4. A crítica de Francisco Suárez ao juramento de fidelidade de Jaime I	161
Conclusão	171
Apêndices	180
Fontes	197
Bibliografia	198

INTRODUÇÃO

Provavelmente não há, na história do pensamento político, tema mais candente que o da soberania: essa é a questão primeira, esteio necessário de quaisquer discussões posteriores no campo da política. De fato, o debate – filosófico, teológico, político – travado, no início do século XVII, entre o jesuíta Francisco Suárez e o rei Jaime I da Inglaterra não tem em outro tema seu eixo fundamental.

A partir do cisma anglicano, sob Henrique VIII, as relações entre a Igreja católica e a Inglaterra entraram em um período de especial tensão¹. A posição do rei inglês era a afirmação categórica do poder real sobre a Igreja, uma nova situação que supunha um desafio prático e teórico para ambos os lados. De um lado, era necessário fundamentar a supremacia régia; do outro lado, buscava-se responder os argumentos dos regalistas, defendendo a independência da Igreja. Jaime VI da Escócia, que assumiu o trono inglês em 1603 com o nome de Jaime I, antes de se tornar rei da Inglaterra já javia tratado pessoalmente de teologia e filosofia política, publicando obras como *Basilikon doron* (1599) e *The True Law of Free Monarchies* (1598)², em que analisava o assunto como um teórico, estabelecendo a doutrina do direito divino dos reis.

Do lado católico, a resposta à doutrina absolutista de Jaime I começou com o cardeal Roberto Belarmino, jesuíta. Ao *Basilikon doron* opôs o seu *Hieratikon doron*³ (1604), uma “uma modesta e fiel advertência de Roberto Belarmino Cardeal da Santa Igreja Romana a Jaime Rei Sereníssimo e Potentíssimo da Grã-Bretanha” que, contudo, não chegou ao conhecimento do rei. Poucos meses depois – após a conspiração da pólvora –, a exigência, por parte de Jaime I, de um juramento de fidelidade para seus súditos católicos motivou a retomada dos debates entre o cardeal Belarmino e Jaime I. O papa Paulo V publicou dois breves entre 1606 e 1607, esclarecendo aos católicos ingleses que não podiam tomar o juramento exigido pelo rei, uma vez que contrariava a doutrina católica. Não obstante, muitos católicos ingleses fizeram o juramento, motivados pelo exemplo do arcebispo George Blackwell, que, apesar da advertência

¹ Cf. John M. Pafford, *The Critical Years: Relations Between Elizabeth and the Papacy, 1558-1572*. Midland: Anglican Heritage, 1984.

² Cf. Charles Howard McIlwain (ed.). *The Political Works of James I. With an Introduction*. Cambridge: Harvard University Press, 1918.

³ O título latino completo é *Hieratikon doron, sive modesta et fidelis admonitio Roberti Bellarmini S. R. E. Cardinalis ad Iacobum magnae Britanniae Serenissimum potentissimum Regem*.

pontifícia, julgou compatível o texto do juramento com a profissão de fé católica. A atitude do arcepreste Blacwell motivou o cardeal Belarmino a escrever-lhe uma extensa carta que se fez pública, na qual incitava o clérigo inglês à retratação. Tal intervenção do cardeal jesuíta levou Jaime I a preparar um tratado em defesa do juramento, publicado em 1608, o qual ficou conhecido como *Apologia pro Iuramento fidelitatis*.⁴ A esse tratado, publicado sob anonimato, o cardeal Belarmino respondeu no ano seguinte, sob pseudônimo, na *Responsio Matthaei Torti Presbyteri, et Theologi Papiensis, ad librum Inscriptum, Triplici nodo triplex cuneus*. À refutação do cardeal Belarmino, o rei Jaime respondeu, dessa vez assinando seu próprio nome, com uma obra que constava da reedição da *Apologia*, acompanhada por um extenso *Praefatio monitoria* e um trabalho intitulado *Catalogus mendaciorum Torti, una cum brevi eorundem confutatione*. O *Prefácio monitorio* Jaime I dedicou-o ao imperador Rodolfo II, a quem queria conquistar para sua posição, bem como aos outros reis e príncipes cristãos da Europa, sem sucesso porém. Por fim, em 1610, o cardeal Roberto Belarmino encerrou com outra resposta sua participação na polêmica. A partir daí, o padre Francisco Suárez, confrade de Belarmino na Companhia de Jesus, assumiu seu posto como principal debatedor contra Jaime I. O padre Suárez, porém, decidiu não escrever outra *responsio*, mas uma obra menos polêmica e mais abrangente, à qual deu o título de *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores, cum Responsione ad Apologiam pro Iuramento fidelitatis, et Epistolam ad Principes Christianos Serenissimi Iacobi Angliae Regis*.⁵

Francisco Suárez e Roberto Belarmino pertenciam à Companhia de Jesus e compartilhavam, de modo geral, posições fundamentais no que se refere à teologia e à filosofia, inclusive na filosofia política; posições essas inspiradas principalmente em Aristóteles e Tomás de Aquino. Com efeito, como recorda o filósofo catalão Eudaldo Forment,

Santo Inácio, além de escrever, nas Constituições da Companhia de Jesus, que, no ensino da Teologia, se siga ‘a doutrina escolástica de Santo Tomás’, pela primeira

⁴ O título latino completo do tratado é *Triplici nodo triplex cuneus. Sive Apologia pro Iuramento fidelitatis, adversus duo brevia PP Pauli V, et recentes litteras Cardinalis Bellarmini, ad G. Blackvellum Angliae Archipresbyterum*.

⁵ Cf. Eleuterio Elorduy, “La soberanía popular según Francisco Suárez”. In: Francisco Suárez, *Defensio fidei III*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1956, pp. XV-CCI.

vez em um instituto religioso indicava que ‘em lógica, filosofia e moral se siga a doutrina de Aristóteles’ (Const. IV, 13, 3).⁶

Apesar de Francisco Suárez apartar-se da doutrina do Doutor Angélico em temas fundamentais⁷, como a distinção entre ser e essência – afirmada por Tomás de Aquino e obnubilada pelo Doutor Exímio –, e tais rupturas alcançarem inclusive sua filosofia jurídica, no campo estrito da filosofia política não chega a haver diferenças consideráveis entre ele e o Doutor Comum. É mesmo de se notar que, não havendo Tomás de Aquino tratado da política com a abrangência que dedicou a outras matérias, Francisco Suárez, por sua vez, fez da filosofia política um dos campos principais de sua obra teórica.

Cabe ressaltar que o tomismo ensinado na Companhia de Jesus, desde as primeiras décadas da fundação, apresentou características particulares, com algumas alterações da obra de Doutor Angélico, a ponto de ser alcunhado de “tomismo jesuítico”, ou “tomismo suareziano” ou mesmo “suarezismo”. Ao lado do Francisco Suárez, outro grande mestre do tomismo jesuítico foi Luis de Molina, que, desde o início da Companhia, introduziu notadas modificações na doutrina do Aquinate ensinada entre os jesuítas, em particular na questão da graça, adotando a posição que ficou conhecida como molinismo, contra a qual se levantaram os dominicanos, em particular Domingo Báñez, em defesa da doutrina original de Tomás de Aquino nessa controvérsia.

Desde o fim do século XVI e princípio do XVII, tiveram lugar as controvérsias sobre a eficácia da graça, ‘de auxiliis divinae gratiae’. O Papa Clemente VIII instituiu a ‘Congregação dos auxílios’ para pôr termo à polêmica entre os jesuítas, que seguiam Luis de Molina (1536-1600), e os dominicanos. Esses últimos, seguindo Domingo Báñez (1528-1604), que defendeu admirável e fielmente, aprofundando-o, o pensamento tradicional de Santo Tomás, e junto a Tomás de Lemos e Diego Álvarez, defenderam-se das acusações de calvinistas, e advertiram sobre o perigo de semipelagianismo das doutrinas de Molina e das matizações de Francisco Suárez (1548-1617).⁸

Não obstante os matizes introduzidos por Suárez e Molina, não resta dúvida de que podem ser considerados caudatários de Tomás de Aquino, mesmo que não se os possa considerar propriamente discípulos. Com efeito, os jesuítas estavam, ao lado dos dominicanos, entre os principais nomes do movimento de ressurgimento da filosofia

⁶ Eudaldo Forment, *Id a Tomás. Principios fundamentales del pensamiento de Santo Tomás*. 2ª edición. Pamplona: Fundación Gratis Date, 2005, p. 26.

⁷ Cf. Cornelio Fabro, *Neotomismo e Suarezismo*. Opere complete, Volume 4. Segni: EDIVI, 2005.

⁸ Forment, *Id a Tomás*, p. 74.

tomista na península ibérica do século XVI, a que se chamou “Segunda Escolástica”, ou “Escola de Salamanca”. Os principais núcleos desse movimento encontravam-se nas universidades de Alcalá, Salamanca – onde predominavam os dominicanos – e Coimbra – onde tinham preeminência os jesuítas –, repercutindo também em Roma, no Colégio Romano dos jesuítas. A Segunda Escolástica, surgida no momento em que despontavam movimentos como o humanismo e o protestantismo em outras partes da Europa, dedicou-se tanto ao aprofundamento de diversas questões teológicas – haja vista o famoso debate sobre a relação entre graça divina e liberdade humana, bem como a notável contribuição dos teólogos hispânicos para o Concílio de Trento e a Reforma católica – quanto à expansão e aplicação da filosofia, tratando das questões novas que o *Siglo de Oro* trazia, notadamente de filosofia prática: política, direito, economia. Ao mesmo tempo que absorviam e integravam os ideais humanistas, os escolásticos ibéricos refutavam a filosofia nominalista e a teologia protestante. Assuntos como a guerra justa, a escravidão, os impostos, o comércio, o tiranicídio, a dignidade humana, foram retomados e aprofundados pelos doutores salmanticenses de uma maneira que, se bem teórica e acadêmica, tinha imediata aplicação no contexto político e social da Monarquia hispânica. Entre os nomes da Escolástica ibérica, o mais representativo é o dominicano Francisco de Vitória⁹, que é também seu inaugurador, em Salamanca. É de se notar que a Segunda Escolástica representa um marco fundamental na história do pensamento ibérico – talvez seu período de maior originalidade –, pelo que mereceria estudos mais detidos de seus diferentes autores, e mais atenção acadêmica do que aquela que lhe tem sido dada atualmente, apesar de se registrar algum aumento de interesse pelo tema nos últimos anos¹⁰.

Quanto à questão da soberania política, no século XVII havia basicamente duas grandes teorias: a teoria do direito divino dos reis e a teoria da transmissão, sendo a

⁹ Francisco de Vitória (1480-1546) “estudou em Paris e foi professor em Salamanca. Escreveu importantes comentários à *Suma Teológica*, e suas aulas ou relectiones – em particular *De justitia* e *De Indis et jure belli* – representam uma especial contribuição ao direito internacional, muito anterior ao *De jure belli ac pacis* de Grócio (1625). Vitória reuniu um núcleo importante de discípulos de sua Ordem [dos Pregadores, os dominicanos]. Domingos de Soto (1494-1560), também professor de Salamanca; Melchor Cano (1509-60), que lecionou em Alcalá e em Salamanca, e foi bispo de Canárias, escreveu um livro fundamental, *De logis theologicis*. Depois, Carranza e, sobretudo, Domingo Báñez (1528-1604), que escreveu comentários à *Suma* e levou ao extremo a agudeza da teologia em sua teoria da *premoção física*”. Julián Marías, *História da filosofia*. Prólogo de Xavier Zubiri. Epílogo de José Ortega y Gasset. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 222.

¹⁰ Cf., e.g., André Azevedo Alves & José Manuel Moreira, *The School of Salamanca*. New York / London: Continuum, 2010.

primeira exposta e adotada por teóricos como Jaime I e Robert Filmer – inglês, autor de *Patriarcha, or the Natural Power of the Kings* (1680) –, e a segunda, a adotada invariavelmente pelos escolásticos hispânicos, e exposta principalmente pelo cardeal Caetano, pelo cardeal Belarmino e pelo padre Suárez. O filósofo político contemporâneo Yves Simon põe duas condições para que uma teoria seja classificada como teoria do direito divino:

A teoria que sustenta, a um tempo, (1) que o poder do governante temporal vem diretamente de Deus e (2) que o próprio Deus designa a pessoa do governante merece chamar-se *teoria do direito divino* em seu mais exato significado. Dela se aproxima a outra concepção que, embora reconhecendo que a designação do Rei, assim como a do Papa (com exceção de Pedro), é feita pelos homens, afirma que o poder de um e de outro vem diretamente de Deus. A ela convém igualmente o nome de teoria do direito divino, mas a usual expressão *teoria da designação* é específica e satisfatória. A teoria da designação é uma forma mais moderada e menos extravagante da teoria do direito divino; sustenta ela que, no poder temporal, a única coisa que se pode atribuir, *em sentido amplo*, ao homem é a capacidade de designar a pessoa do governante.¹¹

Por outro lado, quanto à teoria da transmissão, ainda de acordo com Yves Simon,

O primeiro detentor da autoridade política não é o Rei ou qualquer governante, mas o povo, tomado em conjunto, a multidão dos membros de uma sociedade. Sempre que há um pessoal governante distinto, os homens tiveram de fazer duas coisas, não uma só, como no caso do Papa: *designaram* a pessoa do governante e *lhe transmitiram* o poder dado por Deus ao povo. Acentuemos que *transmitir* não significa a mesma coisa que *dar*. [...] A teoria da transmissão é comumente atribuída a Tomás de Aquino. Na verdade, a questão [...] não é tratada em nenhuma parte de sua obra. A exposição que mais se aproxima dessa teoria encontra-se no *Tratado das leis*, da *Suma Teológica*. [...] É fora de dúvida que a teoria da transmissão está de pleno acordo com o conceito de autoridade política expresso [...] por S. Tomás[:] a autoridade pertence originalmente ao povo que dela pode usar a fim de legislar para si mesmo, e [...] enquanto o poder reside em mãos de pessoa discriminada, esta pessoa se apresenta sob o caráter de ‘alguém que se põe no lugar do povo’.¹²

Se em Tomás de Aquino não está suficientemente expressa a doutrina da transmissão, em um de seus comentadores mais respeitados, o cardeal Caetano, Tomás de Vio (1469-1534), “a teoria da transmissão foi sustentada em termos ineludíveis”. Diante do conciliarismo, o cardeal Caetano – dominicano, como o Doutor Angélico – publicou, em 1511, *Uma comparação entre a autoridade do Papa e a do Concílio*. Nele, o dominicano trata das teorias galicanas e das ideias de Guilherme de Ockham, que sustentavam “a supremacia do Concílio sobre o Papa”. Nesse e em outros escritos –

¹¹ Yves Simon, *Filosofia do governo democrático*. Tradução de Edgar Godói da Mata-Machado. Rio de Janeiro: Agir, 1955, pp. 155-6.

¹² Simon, *Filosofia...*, pp. 156-7.

inclusive um comentário ao *Tratado das leis da Suma* –, o cardeal Caetano, contra “os adversários da supremacia do Papa [que] usam argumentos tirados de supostas analogias entre a Igreja e o Estado”, estabelece as diferenças de origem entre o poder do papa e do rei, e a “a especial relação para com Deus que impera na sociedade sobrenatural e supratemporal”. Em síntese, a posição do cardeal Caetano no *De comparatione* é de que, “em relação ao fim natural, deu [Deus] o poder à comunidade, não a uma pessoa; mas em relação ao fim sobrenatural deu poder a uma pessoa, não à comunidade”¹³.

Algumas décadas depois do cardeal Caetano, surgiu o cardeal Belarmino como importante teórico da mesma teoria da transmissão. Em suas *Discussões sobre os membros da Igreja*, especificamente no livro III, *Sobre os leigos*, o jesuíta expunha, em síntese, o seguinte:

Em primeiro lugar, o poder político, considerado em sua essência universal, sem que se desça às peculiaridades da Monarquia, da Aristocracia ou da Democracia, procede imediatamente e só de Deus, pois é uma consequência necessária da natureza do homem; donde proceder de quem é o autor da natureza humana. [...] Note-se, em segundo lugar, que esse poder tem por sujeito imediato a multidão. [...] Observe-se, em terceiro lugar, que esse poder é transferido da multidão a um ou a vários, pela mesma lei da natureza. Uma vez que a república não pode, por si mesma, exercer esse poder, deve transferi-lo a uma pessoa ou a algumas. [...] Em quarto lugar acentue-se que as diferentes espécies de regimes, tomados em seus aspectos particulares, referem-se ao direito das gentes, não ao direito natural, pois compete à multidão estabelecer, para regê-la, um Rei, ou Cônsules, ou Magistrados. [...] Note-se, em quinto lugar, que do que ficou dito se conclui que esse poder, considerado em suas formas particulares, dimana de Deus, sem dúvida, mas por intermédio da deliberação e da escolha humanas; o mesmo se aplica a tudo que pertença ao direito das nações.¹⁴

Entre Caetano, Belarmino e Suárez, quando tratam da teoria da transmissão do poder político, “encontra-se em Suárez o estudo mais sistemático da questão”¹⁵. Francisco Suárez, entrando no debate com o rei Jaime como auxiliar de Roberto Belarmino, chegou a produzir uma obra que adquiriu perenidade no pensamento político. Com efeito, sua influência continuou a manifestar-se mesmo séculos após sua publicação. Ainda no século XVII, em Portugal, a justificação teórica da Restauração de 1640 fez-se largamente baseada nas exposições do padre Suárez, que lecionou em Coimbra, adotadas por juristas como o bispo Francisco Velasco de Gouveia –

¹³ Apud Simon, *Filosofia...*, p. 162.

¹⁴ Belarmino, *Controversiarum de membris Ecclesiae*, lib. III: *De laicis sive secularibus*, chap. VI, apud Simon, *Filosofia...*, pp. 163-4.

¹⁵ Simon, *Filosofia...*, p. 166.

catedrático de direito canônico também em Coimbra – em sua obra sobre a *Justa Aclamação do Sereníssimo Rei de Portugal, D. João o IV*, publicada em 1644. Francisco Velasco recorre diversas vezes a Suárez e a Belarmino, e a outros autores da Segunda Escolástica, para afirmar a origem imediatamente popular do supremo poder político.

Quanto à influência teórica de Suárez na Restauração portuguesa, a historiografia referente ao tema da Restauração é praticamente unânime em comentá-la¹⁶. Por outro lado, não há o mesmo reconhecimento quando o assunto é as independências dos vice-reinos americanos da Monarquia hispânica: os autores que explicitam a influência da doutrina política de Suárez na independência americana são francamente minoritários. Durante meados do século XX, chegaram a ter grande representatividade na historiografia argentina¹⁷, mas em seguida perderam espaço novamente. Esses autores chamam atenção para o fato de a doutrina política do padre Suárez ter sido ensinada nas universidades jesuítas, particularmente na região do Prata, as universidades de Córdoba e de Chuquisaca, onde estudaram muitos próceres da independência da região. Ademais, nas cidades espanholas da América, o movimento de emancipação começou pela organização das “juntas conservadoras dos direitos de Fernando VII” – o rei espanhol que havia sido deposto após a invasão napoleônica de 1807, em benefício de José Bonaparte. Para os súditos americanos, sendo Bonaparte um tirano, não lhe era devida obediência, voltando o poder político para o povo, organizado nessas juntas que, enquanto Fernando VII, rei legítimo, encontrava-se no exílio, exercia o poder, em seu nome, nas cidades americanas, ignorando o tirano que ocupava Madri. Tal atitude é justificativa, por parte dos súditos americanos da Monarquia, entendem-se muito bem à luz da teoria do Doutor Exímio, a qual, claro está, não deixava de concorrer com outras influências – notadamente as do liberalismo em suas diferentes matrizes: americana, francesa e inglesa –, que afinal foram vitoriosas – mesmo após o retorno de Fernando VII –, com a efetivação da independência e a solução republicana para os novos Estados.

¹⁶ Cf., e.g., Eduardo D'Oliveira França, *Portugal na Época da Restauração*. São Paulo: Hucitec, 1997, pp. 261-82.

¹⁷ Cf., e.g., Guillermo Furlong Cardiff, *Los jesuitas y la escisión del Reino de Indias*. Buenos Aires: Amorrortu e Hijos, 1960; Ricardo Levene, *El mundo de las ideas y la revolución hispanoamericana de 1810*. Santiago: Editorial Jurídica de Chile, 1956.

O impacto do pensamento político de Francisco Suárez – sobretudo como sistematizador das ideias políticas que fundamentaram a Monarquia hispânica – é muito significativo, haja vista que, promovendo a limitação do poder régio, depositou no povo um papel central na legitimação dos governos. Ademais, dirigindo-se primariamente para a situação dos católicos na Inglaterra anglicana, forneceu contudo argumentos teóricos para a resistência ao abuso de poder de uma forma geral, os quais foram invocados em contextos muito próximos ao nosso, brasileiro, quais sejam a Restauração portuguesa e a emancipação dos vice-reinos espanhóis da América. No Brasil, é de se notar que a prática da aclamação pública do soberano manteve-se no Império independente, e a Constituição de 1824 teve de ser confirmada por cada câmara municipal. Quanto à presença de Suárez na organização política do Brasil independente, é de se registrar que uma tese de doutorado defendida em maio de 2012, intitulada *A legitimação do imperador segundo a Constituição do Império de 1824: fundamentos e translação*¹⁸, de autoria de Marcus Paulo Rycembel Boeira, conclui pela influência decisiva da filosofia política de Francisco Suárez na elaboração da carta constitucional imperial de 1824.

¹⁸ Cf. Marcus Paulo Rycembel Boeira, *A legitimação do imperador segundo a Constituição do Império de 1824: fundamentos e translação*. Tese de doutorado. São Paulo: Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, 2012.

CAPÍTULO 1 – RELIGIÃO E PODER NO ALVORECER DO PROTESTANTISMO

1.1. O PODER POLÍTICO EM LUTERO

A repercussão histórica das cogitações teológicas do monge agostiniano Martinho Lutero seguramente não encontra muitos casos semelhantes na crônica de sua ordem, a dos agostinianos eremitas. Lutero nasceu em 1483, na cidade de Eisleben, Saxônia. Estudou direito, antes de entrar para o mosteiro agostiniano de Erfurt, onde prosseguiu seus estudos de teologia em ambiente nominalista, “dominado pela teologia de Gabriel Biel, considerado continuador de Ockham”¹. Em 1508, Lutero passou a lecionar na Universidade de Wittenberg, que havia sido fundada seis anos antes por Frederico III, príncipe-eleitor da Saxônia².

Em 1512, no ápice da longa crise espiritual pela qual passou Martinho Lutero, marcada sobretudo pelos escrúpulos que lhe roubavam a tranquilidade de ânimo, surgiu como aparente resposta a elaboração de uma nova teologia, assentada sobre o que o monge considerou uma chave libertadora para seus tormentos interiores. Como não podia deixar de ser, tal teologia reflete-se em determinada antropologia, na qual se adivinha um pessimismo que se pode dizer tipicamente luterano. Para Martinho Lutero, a natureza humana tornou-se completamente depravada após o pecado original, totalmente incapaz de qualquer obra boa, de qualquer boa inclinação; dessa forma, Lutero extrapolou a desconfiança recomendada por Agostinho para com a natureza

¹ Michel Villey, *A formação do pensamento jurídico moderno*. Texto estabelecido, revisto e apresentado por Stéphane Rials. Tradução de Claudia Berliner. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 304.

² Frederico III (1463-1525), alcunhado “o Sábio”, foi príncipe-eleitor da Saxônia, de 1486 até sua morte. Em 1502, fundou a Universidade de Wittenberg, onde ensinou Lutero e seu discípulo Melanchthon. Na eleição de 1519 para imperador do Sacro Império, Frederico III foi o candidato favorito do papa Leão X, mas ele próprio preferiu apoiar o neto do falecido imperador Maximiliano I (1459-1519), que se tornaria o imperador Carlos Quinto. Frederico III deu ordens para albergarem Lutero no castelo de Wartburg, após a dieta de Worms (1521) e a publicação, por Carlos Quinto, do edito de Worms, que proibiu a difusão dos escritos do reformador no território alemão. Apesar de proteger Lutero, Frederico III manteve-se católico até a morte. Cf. Klaus Kühnel, *Friedrich der Weise, Kurfürst von Sachsen. Eine Biographie*. Wittenberg: Drei Kastanien, 2004.

humana decaída – a qual, para o bispo de Hipona, se é decaída, não por isso está completamente destruída, nem perdeu a liberdade³. Conforme Quentin Skinner,

Lutero vivia obcecado pela ideia da completa indignidade do homem. Para um psicólogo do nosso tempo, isso pode evidenciar uma crise particularmente grave de identidade, uma ‘crise de integridade’ na qual o padecente vem a descrever por completo do valor de sua própria existência [...]. Essa convicção de Lutero levou-o a rejeitar a ideia otimista de um homem apto a intuir e seguir as leis de Deus – concepção essa essencial para os tomistas⁴.

De acordo com a doutrina tomista, a lei natural é a participação da razão humana na lei eterna, a razão divina⁵. Dessa forma, tudo que é mandado pela lei divina é conforme à essência da natureza humana; conseqüentemente, é a aquiescência livre da vontade e da inteligência à lei divina que aperfeiçoa a natureza humana, a qual, depois do pecado original, ficou manchada, decaída – não aniquilada ou extinguida –, exigindo esforço pessoal do homem para corresponder à graça e completar livremente a própria natureza, pela aquisição das virtudes. Essa perspectiva, compartilhada por tomistas e humanistas, e pelo pensamento católico de forma geral, vê a natureza humana de forma positiva: embora tendente ao pecado, a natureza humana é em si boa, e a tendência para o pecado pode ser reprimida – algo impensável para Lutero – pela ascese, ou seja, pelo esforço em adquirir virtudes humanas – entre as quais, a justiça, a prudência, a temperança e a fortaleza –, com a ajuda da graça. Diferenciam-se as virtudes humanas, que exigem esforço constante do homem para sua aquisição, manutenção e crescimento, das virtudes teológicas – fé, esperança e caridade –, infundidas diretamente por Deus na alma dos fiéis, por meio dos sacramentos. A razão humana, no pensamento tomista, pode apreender a lei natural, ou seja, pode conhecer a verdade sobre o certo e o errado, e as regras da moralidade humana, embora Tomás de Aquino não deixe de assinalar que o pecado original diminuiu a capacidade do homem para captar essas verdades, e que os pecados pessoais repetidos podem obscurecer a consciência, dificultando o exercício da inteligência e da vontade no homem. Como explica Michel Villey,

Para são Tomás, nossa natureza está somente doente, enfraquecida pelo pecado de Adão e Eva, mas não destruída. O viajante que descia de Jerusalém a Jericó

³ Philotheus Boehner & Etienne Gilson, *História da filosofia cristã. Desde as origens até Nicolau de Cusa*. Tradução e nota introdutória de Raimundo Vier, OFM. 5ª edição. Petrópolis: Vozes, 1991, pp. 139-208.

⁴ Quentin Skinner, *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. 6ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 286.

⁵ O *Tratado da Lei* de Tomás de Aquino encontra-se em sua *Suma Teológica*, questões 90 a 108 da primeira parte da segunda parte. Para uma breve introdução ao *Tratado da Lei*, cf. Daniel Pêcego, “A Lei e a Justiça na Suma Teológica.” *Aquinate*, n. 6, (2008), pp. 160-178.

(ou seja, segundo a exegese simbólica da Idade Média, do estado de perfeição primeira para o estado de corrupção) corresponde à sua imagem no Evangelho: ele só está doente e, cuidado pelo Samaritano, é capaz de recuperar todas as suas forças; não deixou de conservar os princípios vitais. A razão, que o homem recebeu com sua natureza e que até mesmo os pagãos possuem, continua verdadeira. [...] Toda verdade vem de Deus; sem dúvida, mas não apenas pelo caminho da ‘iluminação’ mística, da Revelação e da Graça; também pelo canal das ‘causas segundas’, pela ‘natureza’ de que até mesmo os pagãos participam.⁶

Se a nova teologia luterana opunha-se à teologia escolástica tomista, confrontava-se igualmente com as concepções dos humanistas, que, poucos anos antes de Martinho Lutero, haviam difundido uma perspectiva otimista da natureza humana, capaz de adquirir virtudes e, pela razão, aproximar-se do Criador das realidades físicas e espirituais. O humanismo foi percebido por Lutero como um opositor de sua teologia, de tal maneira que se viu levado a atacar esse intento de *philosophia pia* e, particularmente, o mais célebre dos humanistas de então, Erasmo.

O marco da ruptura definitiva de Lutero com o humanismo foi a publicação da obra *De libero arbitrio*, sobre a liberdade da vontade, de autoria de Erasmo, em 1524. Antes dessa data, podia-se ter a impressão de que Erasmo não estava contra os luteranos, mas que os apoiava de forma cautelosa: de fato, esforçou-se para que Lutero não fosse condenado pelas autoridades do Sacro Império; porém, após a excomunhão do monge rebelde, Erasmo cada vez mais afastou-se do movimento reformador. De acordo com Quentin Skinner,

Temos uma carta sua ao cardeal inglês Wolsey, datada de 1519, negando que tenha lido as obras do reformador, e outra, da mesma época, ao próprio Lutero, instando-o a proceder com maior cautela [...] Por volta de 1521, ele insistia [...] em que ‘se opusera mais que ninguém aos panfletos de Lutero’; e dois anos mais tarde, finalmente cedia ao pedido – formulado pelo papa e por Henrique VIII, entre outros – de que redigisse um tratado antiluterano⁷.

Ao criticar Lutero, Erasmo ataca o que pode ser considerado o núcleo problemático da doutrina luterana: a sua antropologia pessimista. Erasmo afirmava a liberdade ontológica do homem sobre a concepção de que homem está necessariamente fadado ao pecado, afirmação tipicamente luterana. Para demonstrar a verdade de seus argumentos, Erasmo cita passagens das Sagradas Escrituras e dos Padres da Igreja. Tal ataque de Erasmo motivou a resposta de Lutero, que, a partir de então, se firmou em seu anti-humanismo, explicitado no escrito produzido para responder Erasmo, *De servo*

⁶ Villey, *A formação...*, pp. 155-6.

⁷ Skinner, *As fundações...*, p. 286.

*arbitrio*⁸, sobre a servidão da vontade. Essa obra foi publicada em 1525. Se Erasmo faz eco à tradição patrística e escolástica da afirmação do livre arbítrio como um dado da natureza humana, Lutero ataca não apenas essa ideia como a própria noção da natureza humana racional. Por certo, Lutero não nega que a razão humana exista e que o homem seja racional; o que ele se nega a aceitar é que a razão humana seja um instrumento valioso para conhecer a realidade física e avançar na compreensão do sobrenatural. Associando o uso da razão ao orgulho, Lutero não admite mais que uma razão subordinada ao particular conceito luterano de fé, marcadamente distinto do conceito tomista.

À primeira vista, poderíamos pensar que Tomás de Aquino e Martinho Lutero concordam em que a fé é superior à razão, e em que, portanto, a razão deve ser estar subordinada à fé; contudo, os conceitos de fé e razão no Aquinate e Lutero são tão distintos que não permitem tal associação. De fato, Tomás subordina a razão à fé quando diz que a filosofia é serva da teologia, mas não opõe a filosofia à teologia ou a razão à fé, como faz Lutero; pelo contrário, o Aquinate afirma que razão e fé estão na mesma direção e sentido, com a diferença de que a fé alcança verdades – reveladas pela Razão de que participa a razão humana – que a mera razão humana não é capaz de conter, por sua natureza contingente limitada. A fé ainda confirma, com a autoridade de Deus Criador, as verdades alcançadas naturalmente pela razão humana. Por outro lado, a teologia – como estudo racional das verdades de fé – constitui-se, para Tomás, em recurso legítimo e louvável para aprofundar o conhecimento da Revelação; para Lutero, pretender compreender racionalmente os dados da fé é abominável. Se, para Tomás de Aquino, fé e razão colaboram harmoniosamente para um conhecimento seguro da realidade, em Lutero a razão dispersa e a fé é rigorosamente irracional. Lutero não entende a fé como assentimento livre do homem a toda verdade revelada por Deus, mas como confiança sentimental na salvação do crente; dessa forma, a razão, que se integra no conceito católico de fé, opõe-se ao conceito luterano, no qual toma primazia o sentimento.

O projeto humanista de *philosophia pia* – que não contradiz a escolástica tomista – vai totalmente de encontro ao fideísmo luterano e à sua antropologia pessimista. Conforma explica Quentin Skinner, Martinho Lutero

⁸ A obra foi traduzida para o português e publicada no Brasil pela Editora Sinodal: Martinho Lutero, *Obras selecionadas*. Volume 4. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1993.

opõe-se de forma implacável [...] à tese central e tipicamente humanística de Erasmo, segundo a qual o homem tem à sua frente a possibilidade de utilizar seus poderes racionais para descobrir como Deus quer que ele aja. Lutero insiste, repetidas vezes, em que, nesse contexto, toda a capacidade racional do homem é apenas ‘carnal’ e ‘absurda’ [...]. Todos ‘decaímos de Deus e por Ele fomos abandonados’, de modo que nossa condição é de completa ‘prisão, maldição, cativo, enfermidade e morte’ [...]. Isso torna tão ridículo quanto pecaminoso cogitar que possamos jamais nutrir a esperança de ‘medir Deus pela razão humana’ e, por essa via, penetrar os mistérios de Sua vontade⁹.

A escravidão da vontade humana ao pecado é, para Lutero, uma afirmação indubitável; não admite o reformador que o homem possa vencer a tentação. A vontade do homem seria impotente, totalmente vinculada ao pecado, de modo que jamais poderia o homem voluntariamente fazer “coisas que agradem a Deus ou que Ele queira”; todas as ações do homem seriam necessariamente pecaminosas, em tudo buscando o ser humano nada mais que o pecado, o mal, a rebelião contra Deus. Para Martinho Lutero, “pela transgressão de um homem, Adão, vivemos todos sob o pecado e a danação”, sem “capacidade alguma de cometer qualquer coisa além do pecado e, por isso, sofrer a condenação eterna”¹⁰. Lutero elabora, dessa forma, uma doutrina do “servo arbítrio”, frontalmente oposta à do “livre arbítrio”, presente na tradição cristã anterior e dessa forma compartilhada por tomistas e humanistas.

Negando o livre arbítrio em benefício de uma completa servidão humana ao pecado, Lutero não pode entender a relação entre Deus e o homem senão com o pessimismo extraído de sua antropologia. Negando ainda que a moralidade seja acessível à razão humana sem recurso imediato à fé, Lutero deixa transparecer a forte influência nominalista de sua formação filosófica e teológica. Para Lutero, bem como para Guilherme de Ockham, as ordens de Deus não podem ser compreendidas racionalmente; devem simplesmente ser obedecidas. A lei divina não teria ordem ou racionalidade, mas seria simples manifestação de uma vontade divina que se poderia contradizer sem deixar de ser divina; as ordens de Deus não respeitariam a lógica. Tais opiniões nominalistas não podiam ser mais contrárias à doutrina tomista e ao humanismo, que afirmam que Deus é um legislador racional e que a lei divina nunca se contradiz – pois, de outro modo, Deus se contradiria, e, se Deus se contradissem, metafisicamente não poderia ser Deus. Deus, para o tomismo, é sumamente racional, é a própria Razão essencial, e essa razão está refletida nos homens, dos quais se diz criados

⁹ Skinner, *As fundações...*, p. 287.

¹⁰ *Apud* Skinner, *As fundações...*, p. 287.

à imagem e semelhança de Deus justamente porque são racionais em sua inteligência e livres em sua vontade.

Para salvaguardar a vigência dos mandamentos numa linha nominalista, Lutero recorre à elaboração da doutrina da dupla natureza de Deus, que afirma que, se Deus, por um lado, manifestou-Se aos homens no Verbo, por outro, permanece escondido, o *Deus Absconditus*: a vontade do Verbo podemos conhecer, pregada que foi por Jesus Cristo, mas a vontade do Deus escondido segue totalmente inacessível aos homens, imutável, eterna e inescrutável. Dessa maneira, Lutero pretende, sem relativizar a lei divina e os mandamentos, separá-los da racionalidade de Deus e da possibilidade dos homens se aprofundarem em sua compreensão, por meio dos recursos da filosofia e da lógica. Manifesta-se, aqui também, aquela negação da razão humana que o fará desconfiar da reflexão teológica sobre quaisquer dados da Revelação que não estejam explicitamente positivados nas Sagradas Escrituras, como aqueles presentes na Tradição apostólica, e a advogar – ainda que não com a mesma radicalidade de João Calvino – uma leitura estritamente literal das Escrituras, sem atender àqueles elementos interpretativos que a Tradição podia fornecer.

A doutrina da submissão humana total ao pecado tem ainda um “segundo corolário, ainda mais desesperador” – nas palavras de Quentin Skinner –, isto é, a noção de que, devido à “nossa natureza decaída, jamais poderemos praticar algum ato que nos justifique diante de Deus e, assim, contribua para nos salvar”¹¹. Para Martinho Lutero, “sendo os homens carne, e somente apreciando a mesma carne, segue-se que a livre escolha resulta apenas no pecado”¹². Como já observado acima, os homens, marcados para a condenação eterna, são, na opinião de Lutero, incapazes de qualquer obra boa, e suas virtudes aparentes não têm qualquer valor sobrenatural nem colaboram para sua salvação, mesmo se oferecidas a Deus. Martinho Lutero não acredita na necessidade das obras virtuosas para a salvação do homem, pois sequer acredita na possibilidade de elas serem cumpridas e de terem algum valor sobrenatural. Tampouco acredita Lutero nas indulgências, negando que a prática das obras indulgenciadas – isto é, das obras sobre as quais a Igreja aplica os méritos de Jesus Cristo padecente no Calvário – possa extinguir ou diminuir a pena temporal devida pelos pecados pessoais dos homens, cometidos após o batismo, e já perdoados pelo sacramento da confissão, o qual também

¹¹ Skinner, *As fundações...*, p. 288.

¹² *Apud* Skinner, *As fundações...*, p. 288.

é negado por Martinho Lutero. Com relação às indulgências, cabe explicitar que, de acordo com a doutrina católica, elas não são capazes de perdoar a culpa dos pecados, mas de apagar a pena devida pelos pecados já perdoados, a qual, se não for cumprida na terra, será cumprida no purgatório, no caso de a pessoa em questão conseguir salvar-se, isto é, não morrer com pecado mortal não perdoado, pecado esse cuja pena é eterna – não temporal, portanto – e cumprida no inferno.

Tirando as conclusões das premissas que formulara, Martinho Lutero experimentou em sua alma as “profundezas abissais do desespero”¹³, segundo ele próprio relata. Desesperado de sua salvação e mesmo da possibilidade de salvação para o gênero humano, Lutero encontrou-se numa situação em que não via como o ser humano podia colaborar para sua própria salvação: assim, se alguém se salva, é por pura predestinação de Deus, que a seu arbítrio elegeria os que seriam objeto de Sua misericórdia. Ao homem não cabia – ao contrário do que ensina a doutrina católica – a responsabilidade de corresponder à Graça, pois, para Lutero, o ser humano é completamente incapaz de fazer isso; logo, o homem não pode influir em sua própria salvação, sequer rejeitá-la. Não haveria relação entre as boas ações voluntárias e o prêmio da visão beatífica. Tudo passa a depender da vontade insondável de Deus, a qual – de acordo com a visão luterana – não tem qualquer aspecto lógico ou racional, nem pode ser minimamente compreendida pelos homens. Tal conclusão provocou no monge heterodoxo uma aguda crise espiritual. Para Quentin Skinner, porém, essa crise espiritual se vinha desenvolvendo havia anos, resultando, em seu ápice, na heresia de Lutero:

Parece ter começado a se afligir já em 1505, quando, inesperadamente, abandonou a carreira que pretendia seguir no campo do direito, depois de uma série de incidentes pessoais que o traumatizaram, e se decidiu a ingressar no mosteiro agostiniano de Erfurt [...]. A crise parece haver aprofundado em 1510, ao regressar de uma visita a Roma que o terá deixado, no dizer de Fife, ‘desiludido e de certa maneira desalentado’ quanto à situação da Igreja [...]. Estava à beira da blasfêmia, acusando e detestando Deus por dar aos homens uma lei que eles não tinham meios de obedecer, para que assim Ele pudesse, com justiça, condená-los por sua desobediência. Diz Lutero que chegou a odiar a própria palavra ‘justiça’ (*iustitia*), que ele entendia referir-se à justiça de Deus no castigo dos pecadores, e se sentiu incapaz sequer de ler as passagens do Novo Testamento – em particular, as *Epístolas de São Paulo* – onde se confere lugar central ao conceito de justiça divina¹⁴.

¹³ Apud Skinner, *As fundações...*, p. 288.

¹⁴ Skinner, *As fundações...*, p. 289.

Após anos de angústia, Martinho Lutero entendeu ter encontrado a solução definitiva para seus problemas, quando, na sala da torre, seu local de estudo, analisando os salmos, deteve-se num versículo do Salmo XXX, que diz “Liberta-me em tua justiça” (*in iustitia tua libera me*). A simples frase teve o condão de provocar em Lutero uma interpretação totalmente nova do cristianismo. A “experiência na torre” (*Turmerlebnis*) representa um marco fundamental na trajetória intelectual de Lutero e no desenvolvimento da confissão luterana: sem diminuir em nada o seu característico pessimismo antropológico, a partir do Salmo XXX, Lutero entende que a justiça de Deus acobertará a total miséria humana; o homem, aquele ser totalmente degenerado, escravo do pecado, continuará sendo tal, mas Deus ignorará – o que é diferente de perdoará ou apagará – este estado incontornável, justificando a criatura. A justificação passa a ser entendida por Lutero como um “acobertamento” dos pecados, e não como o processo gradual de purgação dos pecados, de penitência e de merecimentos que se produz ao longo da vida cristã, numa colaboração entre a vontade humana e a graça divina. A justificação luterana é imediata e total, e não depende da emenda da vida do homem; pede apenas a confiança total de que seus pecados não serão considerados, em virtude da justiça de Deus; os pecados não são apagados, apenas deixam de pesar contra o pecador.

Para Martinho Lutero, a justificação do homem se dá somente pela fé; *sola fides*: aí está o núcleo de sua doutrina. O conceito de *fides* luterano, contudo, é radicalmente diferente do católico, herdado da Patrística; para Lutero, a fé é simplesmente a confiança (*fiducia*) de obter a redenção e a justificação; não é aquiescência da inteligência racional às verdades reveladas pelo Autor da natureza, mas um sentimento, uma emoção, que o pecador deve buscar como a meta da vida cristã. Alcançada tal confiança, patenteia-se a justificação, a qual, porém, não se confunde com a santificação. Tais cogitações teológicas de Lutero refletem-se em seu pensamento social e político. A partir da uma distinção entre justificação – a qual seria imediata, “não aos pedaços, mas de uma só vez”¹⁵ – e santificação – que seria um processo gradual na vida do crente –, Martinho Lutero conclui que haveria duas espécies de justiça: uma justiça primária e passiva, própria da vida interior dos cristãos, e uma justiça civil ou ativa, própria do mundo exterior, necessária para a ordenação política da sociedade, e que não diz respeito à salvação.

¹⁵ *Apud Skinner, As fundações..., p. 291*

Com relação à Lei antiga, Lutero tem uma postura diferente da calvinista, que se pode explicar pelo lugar central que quis conceder ao Novo Testamento em sua *theologia crucis*. Para João Calvino, o Novo Testamento está em pé de igualdade em relação ao Antigo, de modo que, mesmo depois da vinda de Cristo, a Lei antiga obrigaria. Se Calvino afirma que Cristo veio somente cumprir perfeitamente a exigentíssima Lei, Lutero complementa que, desse modo, Cristo libertou os fiéis desse peso, em virtude da força redentora de Seu sacrifício. Lutero defende que o Evangelho é superior ao Antigo Testamento, que deve ser lido em função do Novo, e não o contrário; contudo, chega a defender que a própria Lei não se pode compatibilizar com o Evangelho e a Graça. Na prática, entre os calvinistas, a observância das regras da Lei antiga – encontrada nos cinco primeiros livros das Escrituras, ou Pentateuco – são consideradas plenamente vigentes; já, entre os luteranos, não só a Lei antiga não obriga, como a própria lei em geral não se harmoniza com a justificação alcançada por Cristo. Como se verá adiante, o anomismo luterano – anomismo apenas religioso, uma vez que Lutero não põe em causa de forma alguma o poder e a vigência da lei civil – resultará na negação da vigência de uma nova lei de Cristo, própria do novo tempo inaugurado com a Redenção, isto é, a lei da Igreja e o direito canônico.

Quanto à eclesiologia elaborada por Lutero, Quentin Skinner enxerga sua origem no postulado da *sola fides*. Explica o historiador britânico que “é o solifideísmo de Lutero – sua doutrina da justificação ‘pela fé somente’ – que está na base dos dois traços centrais de seu conceito herético de Igreja”¹⁶. Os dois referidos traços centrais são, primeiro, o desprezo pela hierarquia visível da Igreja, entendida como uma comunidade dos fiéis invisível, sem estrutura jurídica; e o segundo, a negação do caráter sacramental da ordem, isto é, a desqualificação da separação entre os sacerdotes ordenados e os fiéis leigos. Segundo Skinner,

Primeiro, [Lutero] desqualifica a importância da Igreja como instituição visível. Se alcançar a *fiducia* constitui o único meio pelo qual o cristão pode esperar a salvação, não resta lugar para a ideia canônica da Igreja como autoridade interposta, medianeira entre o indivíduo fiel e Deus [...]. A verdadeira Igreja não passará de uma invisível *congregatio fidelium*, de uma congregação de fiéis unidos em nome de Deus [...] Contudo, embora [...] insistisse na aparente simplicidade de sua doutrina, não foram poucos os mal-entendidos que ela suscitou, levando vários a entender, em especial, que Lutero se dispunha a ‘erigir uma Igreja tal como Platão constituíra sua cidade, que não existe em lugar algum’. Em seus escritos teológicos da maturidade, o reformador procurou opor-

¹⁶ Skinner, *As fundações...*, p. 292.

se a essas obscuridades, acrescentando que, se a Igreja é meramente uma *communio* (comunhão), também é uma *republica*, e nessa qualidade precisa ter uma encarnação visível neste mundo [...]. Ainda introduzindo essas concessões, porém, Lutero continuava a insistir em que a verdadeira Igreja não tinha existência real.

Quanto à segunda característica marcante da eclesiologia luterana, isto é, a negação do ministério sacerdotal, “ao enfatizar a ideia da *ecclesia* como nada mais que a uma *congregatio fidelium*, Lutero também reduz ao mínimo o caráter separado e sacramental do sacerdócio”: dessa maneira, Martinho Lutero apaga a distinção entre o sacerdócio comum dos fiéis batizados e o sacerdócio ministerial, derivado do sacramento da ordem. Para o reformador, todo fiel poderia não apenas relacionar-se diretamente com Deus na oração – o que não era negado pela doutrina católica –, como poderia exercer as funções exclusivas do sacramento da ordem, confiado aos Apóstolos, isto é, celebrar a Missa e perdoar os pecados. Conforme a evolução da teologia luterana chegue a negar o sacramento da confissão e a entender a Missa não como sacrifício, mas como simples ceia, o que se perceberá é que a virada luterana não se deu tanto em elevar os simples fiéis ao nível dos sacerdotes ordenados, quanto em abolir o sacerdócio ministerial e os poderes por ele transmitidos.

Ao afirmar que é “engodo e hipocrisia” que “papa, bispos, padres e monges sejam chamados estado espiritual, enquanto aos príncipes, senhores, artesãos e lavradores se chama estado temporal”¹⁷, Lutero prepara o terreno para a indistinção entre o poder político e o poder eclesiástico, que se tornará, de fato, tendência característica dos países e territórios que passaram, desde o século XVI, a adotar o luteranismo como religião oficial. Ao mesmo tempo em que Lutero nega à Igreja uma estrutura visível e um poder legiferante, reserva à autoridade política a plena vigência de suas leis; por exemplo, Lutero combateu com particular veemência os anabatistas por negarem que os cristãos deviam obedecer a qualquer lei e qualquer autoridade humana.

As mais consideráveis implicações políticas da teologia luterana são a negação da jurisdição da Igreja e a defesa da autoridade dos príncipes seculares; tais posturas, no entender de Quentin Skinner, “respondem pelo que é mais distintivo e influente em seu pensamento social e político”¹⁸. Para Martinho Lutero, não existe lei da Igreja que obrigue os fiéis, não existe sequer poder legítimo da Igreja para elaborar leis. Lutero não

¹⁷ *Apud* Skinner, *As fundações...*, p. 293.

¹⁸ Skinner, *As fundações...*, p. 294.

combatia apenas os abusos cometidos por prelados na administração das leis eclesiásticas, mas a própria legitimidade da Igreja para confeccionar leis. Uma vez alcançada a *fiducia*, esse sentimento de certeza da própria salvação já justificava o fiel, sem qualquer interferência da Igreja. A Igreja hierárquica não tem qualquer sentido na teologia luterana; é apenas uma estrutura perversa que, por mil e quinhentos anos – ou, pelo menos, desde seu reconhecimento pelo edito de Milão¹⁹, do ano 313, do imperador Constantino, e sua proclamação como religião oficial do Império, pelo edito de Tessalônica²⁰, publicado, em 380, pelo imperador Teodósio – contribuíra para a deturpação da doutrina cristã, levando os povos à idolatria e à condenação. No pensamento final de Lutero, uma estrutura visível para a Igreja só tem lugar como mera conveniência humana, mas nunca como algo que diga respeito à íntima natureza da Igreja militante.

A concepção luterana de que a Igreja não é mais que uma *congregatio fidelium* esvazia assim a Igreja de qualquer pretensão a exercer, por direito próprio, jurisdição sobre as coisas espirituais; situa-se o luteranismo, dessa forma, em frontal oposição à doutrina católica de que a Igreja é uma instituição hierárquica de constituição divina, soberana nas questões espirituais, e que como tal deve ser reconhecida pela autoridade política, soberana por sua vez nas questões meramente temporais. Quentin Skinner capta a profundidade do esvaziamento da jurisdição propriamente espiritual, levada a cabo por Martinho Lutero, quando explica que

Às vezes se afirma que [...] ele veio a defender ‘uma jurisdição do Estado distinta da da Igreja’. Mas, na verdade, o ponto central em sua doutrina da Igreja consiste em que, não passando ela de uma *congregatio fidelium*, será errado dizer que possua qualquer jurisdição distinta. Sem dúvida, nessa tese é bastante fácil o leitor equivocar-se, já que Lutero continua se referindo aos dois reinos (*Zwei Reiche*) por meio dos quais Deus exerce Seu pleno domínio sobre este mundo. [...] De modo geral, porém, fica suficientemente claro que, ao discutir o poder no

¹⁹ O edito de Milão, assinados pelos imperadores Constantino (272-337) e Licínio (c. 250-325), assegurou a liberdade religiosa para os cristãos no Império, mas não pôs em causa as religiões pagãs. Sobre o édito, cf. Rafael Jiménez Pedraias, “Milán, Edicto de”. *Gran Enciclopedia Rialp*. Madrid: Ediciones Rialp, 1991.

²⁰ Apenas com Teodósio (347-395) tornou-se o cristianismo a religião do Império, por meio do edito de Tessalônica (380), em substituição ao culto pagão, até então oficial. Mais tarde, em 392, o mesmo imperador proibiu os sacrifícios pagãos. Apesar do reconhecimento oficial da Igreja, a relação de Teodósio com os bispos não foi tranquila, uma vez que esses temiam que o imperador – residente em Milão a partir de 388, quando deixou Constantinopla – controlasse a Igreja. De fato, o bispo de Milão, Ambrósio (340-397), excomungou o imperador após o massacre de Tessalônica, mas Teodósio, submetendo-se, fez penitência pública e foi perdoado. Cf. Alberto Balil, “Teodosio I el Grande”. *Gran Enciclopedia Rialp*. Madrid: Ediciones Rialp, 1991.

reino espiritual, Lutero tem em mente uma forma de governo puramente interna, 'um governo da alma', sem nenhuma relação com os assuntos temporais.²¹

Em sua obra *Sobre a autoridade secular*²², Martinho Lutero recorre à já citada distinção entre a justificação imediata e a santificação gradual do pecador. Como justificado e como pecador, o fiel viveria simultaneamente em dois reinos, o de Cristo e do mundo: o primeiro é a *congregatio fidelium* invisível, e o segundo é a cidade temporal. O primeiro reino é regido diretamente por Cristo nas almas que formam a Igreja invisível, sem nenhuma exterioridade. O segundo reino é também regido por Deus, mas por meio dos príncipes. Ao primeiro reino, Lutero não concede qualquer aparência exterior, qualquer jurisdição, qualquer presença visível no mundo; ao segundo, reconhece a espada da justiça, a ser usada pelos governantes para manter a paz civil entre os pecadores. A tradicional teoria dos dois gládios – o espiritual na mão da Igreja, o temporal na mão da autoridade política – é substituída, em Lutero, por uma única espada: a do príncipe secular. Dessa maneira, todo poder coercitivo é imediatamente associado à esfera temporal, afastando a pretensão do direito canônico de, por exemplo, aplicar verdadeiras penas, embora espirituais – como a excomunhão, o interdito, a suspensão. A conclusão luterana é a de que, quando a Igreja pretende exercer jurisdição, está com isso usurpando direitos às autoridades temporais. Essa ideia, presente em Lutero, está igualmente presente em muitos outros pensadores e correntes ideológicas e foi diversas vezes condenada pelos papas como atentatória aos direitos da Igreja.

Ao mesmo tempo em que Martinho Lutero pretendia esvaziar a autoridade jurisdicional da Igreja e os poderes por ela reclamados, inflava, por compensação, a autoridade dos príncipes temporais, para os quais a doutrina luterana dificilmente poderia ser mais conveniente, em termos políticos. De acordo com Quentin Skinner,

antes de mais nada, [Lutero] deu seu aval a uma extensão, sem precedentes, da gama de seus poderes. Se a Igreja se reduz a uma *congregatio fidelium*, segue-se que as autoridades seculares devem ter o direito exclusivo a exercer todos os poderes coercitivos, inclusive sobre a própria Igreja²³.

A *congregatium fidelium* luterana não era mais a Igreja institucional, soberana em sua ordem, a quem o Estado devia reconhecimento, mas – em sua face visível – uma

²¹ Skinner, *As fundações...*, p. 296.

²² Quentin Skinner ressalta a importância desse opúsculo para a doutrina política luterana. Para tradução portuguesa, acompanhada de opúsculo traduzido de Calvino, em edição crítica, cf. Harro Höpfl (org.), *Lutero e Calvino: Sobre a Autoridade Secular*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

²³ Skinner, *As fundações...*, pp. 296-7.

mera associação de súditos, totalmente subordinada à soberania temporal. Estava aplainado o caminho que ia conduzir à formação de Igrejas nacionais, como meras associações religiosas subordinadas à Coroa centralizada. Conforme precisa Quentin Skinner, isso não

significa que o *rex* se converta em *sacerdos*, nem que a ele se atribua qualquer autoridade para emitir juízos sobre o conteúdo da religião. Seu dever consiste simplesmente em favorecer a pregação do Evangelho e em defender a verdadeira fé. Mas isso significa, sem nenhuma dúvida, que Lutero está disposto a admitir um sistema de Igrejas nacionais independentes, nas quais o príncipe detém o direito de nomear e demitir sacerdotes e bispos, bem como o de controlar e dispor da propriedade eclesial. Essa tese se encontra afirmada com a devida ênfase no início do *Manifesto*, ao dizer Lutero que, ‘sendo o poder temporal ordenado por Deus para punir os maus e proteger os bons, deve ter a liberdade de cumprir seu ofício no corpo inteiro da cristandade sem restrição e sem acepção de pessoas, pouco importando que afete o papa, os bispos, padres, freiras ou quem quer que seja’²⁴.

Que Lutero afirme que o governante temporal tem mandato divino para punir o papa não pode soar menos que impactante, uma vez que contrasta absolutamente com a defesa permanente, por parte da Igreja católica, de suas prerrogativas e, sobretudo, de suas imunidades frente ao poder político. A disputa medieval entre o *sacerdotium* e o *imperium*, Lutero resolve-a totalmente a favor do *imperium*, advogando mesmo a extinção do *sacerdotium* tal como conhecido até então – uma vez que, para Lutero, como já ficou dito, os ministros ordenados como o presbítero e o bispo não são mais que representantes do povo de Deus, e só como tal são participantes do sacerdócio supremo de Cristo. Considerados os bispos meros representantes do povo de Deus, não há dificuldade em concluir que deviam ser indicados pelo chefe desse povo, isto é, o príncipe temporal. A Igreja dissolve-se na sociedade política de tal modo que o soberano temporal absorve a jurisdição eclesiástica.

Segundo a doutrina católica, ao contrário da posição luterana, a hierarquia eclesiástica fora instituída por Cristo, nos Apóstolos e seus sucessores, para governar a Igreja e apascentar os fiéis, sejam reis ou súditos, sendo composta pelos bispos, que sucedem os Apóstolos, por meio do sacramento da ordem. Os bispos ordenam sacerdotes e diáconos, para colaborarem em sua missão. Os sacerdotes podem, recebendo o terceiro grau da ordem, ser elevados pelos bispos à sua ordem episcopal, e assim, ordenar novos presbíteros e manter a sucessão apostólica, garantindo a continuidade dos sacramentos da Igreja e de sua jurisdição espiritual. Do ponto de vista

²⁴ Skinner, *As fundações...*, p. 297.

católico, a autoridade civil não tem qualquer jurisdição sobre a Igreja e só poderia nomear bispos e outras dignidades eclesiásticas se a própria Igreja concedesse esse privilégio em algum caso específico, o que de fato não raras vezes aconteceu ao longo da História, haja vista a célebre instituição do padroado²⁵. Dessa forma, fica claro que a inversão levada a cabo por Lutero representa uma verdadeira revolução na forma de entender as relações entre a Igreja e a autoridade secular.

Quando se propõe explicitar o fundamento da legitimidade dos poderes reivindicados pela autoridade secular, Martinho Lutero chega “a uma defesa ainda mais radical das autoridades temporais”. De fato, “afirma, com bastante ênfase, que todos os decretos dela emanados devem ser vistos como imediata dádiva e expressão da providência divina”²⁶. Como base teológica para afirmação tão categórica, Lutero utiliza-se, interpretando a seu modo, do primeiro versículo do capítulo XIII da *Epístola aos romanos*, que diz o seguinte: “Toda alma se sujeite à autoridade do governante, pois não há autoridade que não provenha de Deus”. Tal versículo pode ser considerado a chave principal da posição luterana sobre a autoridade política e a relação entre ela e os cristãos.

O tratamento dado à questão do poder dos príncipes toma, em Lutero, duas direções. Por um lado, o príncipe deve dispor do poder concedido por Deus para “dar ordens no rumo da verdade” e cuidar de seus súditos, “protegê-los e conservá-los em paz e abundância”, e “tomar para si as necessidades dos súditos, lidando com eles como se fossem suas próprias necessidades”. O príncipe não devia impor a conversão dos súditos, jamais “ordenar ou coagir alguém, pela força, a acreditar em tal ou qual coisa”. Suas obrigações resumir-se-iam a “induzir a paz externa”, “impedir as más ações” e fazer que as realidades sociais sejam “ordenadas e governadas na terra”²⁷ de forma a direcioná-las para Deus.

Por outro lado, Lutero descrê da efetiva capacidade dos príncipes de seu tempo para levarem a cabo a missão tão alta que lhes era confiada. Lamenta-se de que a maioria não está a par da “tremenda responsabilidade que resulta de ocupar as posições

²⁵ Sobre a normativa e os fundamentos da instituição do padroado na Igreja católica, cf. Johannes Baptist Sägmüller, “Patron and Patronage”. *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 11. New York: Robert Appleton Company, 1911. Cf. também Auguste Boudinhon, “Right of Presentation”. *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 12. New York: Robert Appleton Company, 1911.

²⁶ Skinner, *As fundações...*, p. 298.

²⁷ *Apud* Skinner, *As fundações...*, p. 298.

mais elevadas”. As universidades, no entender de Lutero, tampouco estavam preparadas para dar a necessária formação, uma vez que ali dominava, na formação dos estudantes, os princípios do “cego mestre pagão, Aristóteles”. Ainda estavam os príncipes expostos a diversões perniciosas – “a dança, a caça, a corrida, o jogo e análogo prazeres mundanos” –, pelo que “um príncipe sábio constitui ave extremamente rara”²⁸. A tais governantes indignos, nenhuma obediência nem respeito deviam ser prestados, quando fossem eles ocasião de escândalo para os súditos, tentando arrastá-los para sua vida desregrada e daninha. A consciência dos súditos, apesar de tudo, devia estar antes da obediência ao rei.

Martinho Lutero procurou harmonizar a proeminência que dá à obrigação de obedecer ao rei com a exceção de não trair a própria consciência, e fá-lo da seguinte maneira, nas palavras de Quentin Skinner:

A despeito de sua insistência na ideia de que jamais se deve obedecer a um governante ímpio, ele afirma com igual segurança que a tal príncipe nunca se deve opor uma resistência ativa. Sendo todos os poderes ordenados por Deus, resistir a um deles equivaleria, mesmo tratando-se de um tirano, a opor-se à vontade divina. [...] Se o príncipe mandar que você cometa o mal, é seu direito recusar-se, dizendo que ‘não é apropriado Lúcifer sentar-se ao lado de Deus’. Mas, se o príncipe ‘por essa razão confiscar a sua propriedade, a fim de punir tal desobediência’, você deve submeter-se passivamente, e ‘dar graças a Deus porque Ele o considerou digno de sofrer em nome do mundo divino’ [...], já que ‘não se deve resistir [à tirania], porém, simplesmente, suportá-la’²⁹.

Não se pode dizer que as opiniões políticas de Lutero fossem absolutamente invariáveis, ou que não sofressem notáveis influências da situação concreta do ambiente político de cada momento. De fato, quando Lutero produziu seu manifesto *À nobreza cristã da nação alemã acerca do melhoramento do Estado cristão* – no qual, pela primeira vez, alcunha o papa de “anticristo” –, em 1520, e o opúsculo *Sobre a autoridade secular*, em 1523, estava sobremodo preocupado com a possibilidade de seu movimento religioso ser desacreditado e perseguido por associações indevidas a outros movimentos de reforma de cunho político; nessa situação, era conveniente enfatizar a não resistência como distintiva da postura luterana. Quando se levantou a revolução camponesa³⁰ de 1524, as advertências de Lutero contra qualquer rebelião “alcançaram o nível da histeria, induzindo-o a reagir à revolta com chocante brutalidade”³¹,

²⁸ Apud Skinner, *As fundações...*, p. 298.

²⁹ Skinner, *As fundações...*, p. 299.

³⁰ Skinner, *As fundações...*, p. 298.

³¹ Skinner, *As fundações...*, p. 300.

culminando com seu panfleto *Contra as hordas dos camponeses, que pilham e assassinam*. A partir da década de 1530, porém, quando as autoridades do Sacro Império, após a coroação de Carlos Quinto como imperador³², cogitavam abafar militarmente o movimento luterano, seu chefe houve por bem mudar radical e definitivamente de opinião quanto à não resistência e ao dever de obediência à autoridade temporal.

Quanto ao que deixou escrito em seus principais opúsculos sobre doutrina política, Lutero mantém dois princípios norteadores: sustenta, ao mesmo tempo, que os cristãos se devem submeter totalmente à autoridade política, detentora do único gládio de Deus para o exercício da força, e que os cristãos jamais podem legitimamente resistir a esse poder divino. Lutero, condenando a razão a ponto de considerá-la instrumento demoníaco, não se utiliza de “recurso algum ao conceito escolástico de um universo regido pela lei”, desclassificando a ideia de lei natural para apoiar-se diretamente no que considera ser a Palavra de Deus, interpretada a seu modo pessoal. Afastando todas as considerações patrísticas e escolásticas sobre a origem e legitimidade do poder político e à justa resistência popular à tirania, a postura luterana sustenta que toda a situação política e social é um reflexo imediato da vontade de Deus. Tal postura de glorificação do poder político chegaria, segundo Quentin Skinner “a exercer extraordinária influência em nossa história”³³.

³² Carlos Quinto foi eleito pelos príncipes alemães em 1519, e coroado rei dos romanos em 1520 em Aachen, mas só em 1530 foi coroado sacro imperador romano pelo papa Clemente VII, em Bolonha.

³³ Skinner, *As fundações...*, p. 301.

1.2. O PODER POLÍTICO EM CALVINO E EM KNOX

Entre Martinho Lutero e João Calvino, segundo maior nome do movimento protestante, não há tantas diferenças doutrinárias quanto coincidências, ainda que seja certo que Calvino tenha sido mais sistemático na exposição de suas opiniões teológicas e tenha aprofundado sensivelmente a distância entre os protestantes e a doutrina da Igreja católica. Nas palavras de John H. Elliott, em comparação com o luteranismo, o calvinismo tinha uma vantagem: “suas doutrinas eram mais definidas e estavam formuladas mais agudamente”³⁴. Para tomar um exemplo ilustrativo da definida distância que toma Calvino da doutrina católica, no que se refere à presença de Jesus Cristo nas espécies eucarísticas, Calvino não admitia mais que uma presença simbólica, ao passo que Lutero, mesmo negando a transubstanciação ensinada pela Igreja católica, concordava que havia presença real de Jesus Cristo nas espécies do pão e do vinho, a qual, para ele, se daria por meio de uma consubstanciação. Com relação à missa, à visibilidade da Igreja, à relação entre a graça e a liberdade, entre outros muitos tópicos teológicos, a posição calvinista representa uma oposição mais cerrada à doutrina católica, ainda que, na maioria das vezes, apenas seja uma continuação dos pressupostos luteranos. Pode-se dizer que entre Lutero e a doutrina católica vai maior distância que entre Calvino e Lutero, mas é com Calvino que a separação com a doutrina católica se fixa e se torna irremediável. Nas palavras de Michel Villey, há

nele a mesma substância, no que se refere ao essencial. Contudo, a doutrina de Calvino é mais acabada, mais homogênea, e [...] bem mais completa que a de Lutero e mais bem explicitada. A grande vantagem de Calvino (embora talvez haja nele menos riqueza interior) foi ter, bem melhor que Lutero, assimilado a linguagem dos filósofos e da escolástica medieval: Calvino é um filósofo melhor.³⁵

Quanto à sua expansão geográfica, o calvinismo alcançou limites a que o luteranismo não chegou: partindo de Genebra, cidade governada pelo francês Calvino, sua doutrina espalhou-se por outros cantões suíços, pelo norte da Alemanha, implantou-se na região da província da Holanda – a qual, nos séculos XVI e XVII, era um pujante centro econômico –, conquistou a Escócia, irradiou-se para a Inglaterra e para a França e, ainda, para as colônias inglesas na América setentrional. Em muitos lugares, como

³⁴ John Huxtable Elliott, *La Europa dividida, 1559-1598*. Segunda edição em castelhano. Tradução de Rafael Sánchez Mantero. Madrid: Siglo XXI Editores, 1976, p. 25.

³⁵ Villey, *A formação...*, p. 337.

em Zurique e na Alemanha, a influência calvinista teve que concorrer, entre os protestantes, com a de Zuínglio³⁶ e a de Lutero; contudo, é de se considerar o poder conquistado pelo calvinismo ao açambarcar a direção de países como a Escócia, a Inglaterra – durante o reinado de Eduardo VI, de modo especial – e as Províncias Unidas dos Países Baixos, além de expressiva parte da nobreza francesa, ainda que se deva atentar para o fato de que a posição de Calvino – no que se refere às concepções políticas e sociais – diverge não raro da posição dos calvinistas; “entre as ideias políticas dos calvinistas franceses, ingleses ou americanos e o pensamento do próprio Calvino há mais do que meras nuanças”³⁷. Na França, de modo especial, o calvinismo, ainda que não lograsse ser reconhecido religião oficial, chegou a influenciar vigorosamente as opiniões políticas e teológicas mesmo entre os católicos, por meio do jansenismo³⁸, o qual, apesar de condenado pelos papas, encontrou ampla acolhida entre

³⁶ Ulrico Zuínglio (1484-1531), ou Huldrych Zwingli, foi o principal reformador nascido na Suíça. Foi ordenado sacerdote em 1506, no mesmo ano em que acedeu ao grau de *magister sententiarum*, depois de estudar em Basileia, Berna e Viena. A partir de 1516 – quando estabeleceu-se em Einsiedeln, onde existe um tradicional santuário mariano, local de peregrinação na Suíça –, cresceu sua fama de pregador e de humanista. Havia sido capelão das tropas suíças, a serviço do papa, nas batalhas de Novara (1513) e de Marignano (1515), e conhecera pessoalmente Erasmo, cujas obras admirava. Em 1519, estabeleceu-se na *Grossmünster*, igreja de Zurique em estilo românico, a partir da qual iniciou seu movimento, que conseguiu exercer notável influência no conselho da cidade de Zurique. A heresia de Zuínglio espalhou-se por diversos cantões suíços e ainda outras regiões na França, na Itália e na Alemanha. Para dados sobre a vida de Zuínglio e da difusão de seu movimento, cf. Harold J. Grimm, *The Reformation Era, 1500-1650. With a Revised and Expanded Bibliography*. New York: The Macmillan Company; London: Collier-Macmillan Limited, 1954, pp. 178-91.

³⁷ Villey, *A formação...*, p. 338.

³⁸ O jansenismo é a doutrina teológica de Cornelius Jansen (1585-1638), teólogo na Universidade de Lovaina, que, nas disputas escolásticas sobre a graça e a liberdade, opondo-se aos jesuítas, interpretou a doutrina agostiniana sobre a graça e a predestinação de uma maneira que, depois de sua morte, foi condenada pela Igreja. O jansenismo caracteriza-se pelo rigorismo em matéria moral, e em alguns pontos denuncia influência do calvinismo, ao qual, contudo, se pretende opor. A doutrina de Jansen sobre a graça está exposta na obra póstuma *Augustinus*, da qual o papa Inocência X (1574-1655) condenou cinco teses principais, por meio da bula *Cum occasione*, de 1653, resumidas a seguir: “1) A primeira proposição estabelece a impossibilidade, para um homem justo (em determinadas circunstâncias), de cumprir alguns mandamentos de Deus, por faltar-lhe a graça eficaz e por estar submetido a um deleite terrestre superior. A doutrina católica, ao contrário, ensina que Deus dá ao justo graça suficiente para observar todos os preceitos divinos. 2) A segunda proposição afirma que, no estado de natureza caída, não se resiste nunca à graça interior. Ao condenar esta asserção, quer-se dizer que a graça não é irresistível: a vontade conserva sua liberdade sob o influxo da graça. 3) A terceira proposição põe em relevo que Jansenius não resolve o problema da liberdade humana frente ao deleite superior, já que, para ele, só a coação exterior destrói a liberdade, mas não a necessidade. Contudo, um ato realizado por invencível necessidade não pode ser verdadeiramente livre e, portanto, tampouco meritório. 4) Ao rechaçar a possibilidade, no estado de natureza caída, da graça suficiente, Jansenius sustenta – na quarta proposição – que a vontade humana carece da possibilidade de resistir à graça ou de lhe obedecer. 5) A última proposição está assim redigida: ‘É semipelagiano dizer que Cristo morreu ou que derramou seu sangue por todos os homens absolutamente’. Assim como as proposições anteriores foram declaradas heréticas, esta é considerada como falsa, temerária e escandalosa. E, entendida no sentido de que Cristo só morreu pela salvação dos predestinados, é condenada como herética. Deste modo, frente às restrições de Jansenius, a doutrina católica insiste na universal vontade salvífica de

o clero e a nobreza franceses, sendo adotado por pensadores influentes como Blaise Pascal³⁹.

Nas palavras de Michel Villey, há “muitos pontos em comum entre a doutrina de Calvino e a de Lutero. Uma é continuidade da outra”; o que, contudo, não impede que haja divergências consideráveis entre os dois autores, conforme já pudemos exemplificar. É de se notar a diferença de formação entre os dois. Ainda nas palavras de Villey,

Em primeiro lugar, Calvino é posterior a Lutero. Nasceu, na cidade de Noyon, em 1509. Sua ruptura com o catolicismo data de cerca de 1533, sendo que Lutero já expunha suas teses contra as Indulgências desde 1517. Por outro lado, Calvino é francês, submetido a outras influências, respirando uma atmosfera diferente da do jovem Lutero em suas escolas religiosas e em seu claustro. Calvino teve uma forte formação, primeiro no colégio Montaigu, depois nas universidades de Orleans e Bourges, e depois de novo em Paris; impregnou-se também de nominalismo, exercitou-se na dialética rigorosa dessa escola, mas também esteve ativamente envolvido no movimento do humanismo [...]. O fato de que Calvino tenha realizado [...] estudos de direito é mais uma diferença que o separa de Lutero: se Lutero foi um monge, Calvino [...] continua sendo um leigo, informado dos assuntos profanos.⁴⁰

A trajetória de Calvino está marcada por Nicolas Cop, um amigo e companheiro seu do tempo do Colégio de Montaigu, o qual em 1533 foi nomeado reitor da Universidade de Paris, e, em seu discurso ao assumir o cargo, esposou tal defesa das ideias reformistas que, taxado de herético, suscitou vivas oposições do rei e dos bispos, a ponto de causar sua própria fuga e de Calvino, o qual, a partir daí, passou a abertamente condenar o “papismo”, vagando de cidade em cidade, pregando pela França e pela Itália, em Basileia, em Estrasburgo – onde colaborou com Martin Bucer⁴¹ –, em Ratisbona – onde tomou parte na dieta reunida por Carlos Quinto, em

Deus”. Jean Gottigny, “Jansenio y Jansenismo”. *Gran Enciclopedia Rialp*. Madrid: Ediciones Rialp, 1991.

³⁹ Blaise Pascal (1623-1662) foi físico, matemático, filósofo moral e teólogo. É no campo da matemática e da física que as contribuições de Pascal são, em geral, mais lembradas. Sua filosofia, por sua vez, caracteriza-se por um ceticismo que desemboca em fideísmo: uma vez que não via segurança nas conclusões de uma razão limitada, atinha-se Pascal ao que estava revelado por Deus e, portanto, era inequívoco. Nos seus *Pensamentos* (1670), expõe o que ficou conhecido como a “aposta de Pascal”, segundo a qual a melhor opção para alguém que duvide da existência de Deus é apostar que Deus existe, uma vez que, no caso de não existir Deus, nada perde o fiel após a morte, mas, existindo Deus, perde tudo o descrente. Para um breve apanhado sobre o lugar de Pascal e outros jansenistas na história da filosofia, cf. Julián Marías, *História da filosofia*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2004, pp. 246-50.

⁴⁰ Villey, *A formação...*, pp. 334-5.

⁴¹ “Um dos mais influentes pregadores e líderes [do movimento reformista] foi o letrado Martin Butzer, latinizado como Bucer (1491-1551), um frade dominicano que se tornou capelão do cavaleiro imperial Franz von Sickingen, pregou na importante cidade de Estrasburgo de 1523 a

1541, para tentar restabelecer a unidade dos cristãos –, até estabelecer-se em Genebra, ainda em 1541. Entre 1536 e 1538, Calvino já havia tentado exercer sua liderança em Genebra, mas o sucesso só veio em 1541. Sua principal obra publicada, *Christianae religionis institutio*, as *Institutas da religião cristã*, teve uma primeira aparição em 1535, a qual Calvino tentou dedicar a Francisco I, rei da França. Conforme Quenkin Skinner, “os reformadores haviam nutrido uma certa esperança de converter a corte francesa à sua causa. Francisco I demonstrara um ligeiro interesse pelas novas heresias”⁴². Em 1535, Calvino tinha elementos para pensar que Francisco I podia vir a abraçar o calvinismo, o qual, seguramente, garantir-lhe-ia fornidos argumentos teológicos para estender vigorosamente seu poder real, de acordo com as doutrinas protestantes sobre a absoluta potestade do soberano temporal. Em fins da década de 1530, porém,

o rei parece ter assumido uma postura mais inflexível. Em 1540, promulgou o Edito de Fontainebleau, ordenando a seus parlamentos que localizassem e executassem todos os tipos de hereges, política que foi devidamente aplicada, com ferocidade crescente, nos derradeiros anos de seu reinado [...]. Quando Henrique II subiu ao trono, em 1547, as perseguições se tornaram ainda mais intensas. No ano de sua ascensão, ele instituiu a *Chambre Ardente*, um tribunal especial para o julgamento de hereges [...]. E, em 1557, proclamou, no Edito de Compiègne, que a partir de então o único castigo para a heresia seria a morte [...]. Finalmente, ao morrer Henrique II em 1559, o controle do governo caiu em mãos dos Guise [...] em nome do jovem rei, Francisco II.⁴³

Em 1535, João Calvino ainda procurava a simpatia de Francisco I, pretendendo oferecer-lhe a primeira edição do que seria sua obra mestra. Se Francisco I cogitou abraçar o movimento reformador, sua posição, como vimos, logo se transformou em rechaço das novas ideias religiosas. Em 1543, “Carlos V [...] assinou um pacto secreto antiluterano com Francisco I”⁴⁴, o qual firmava, assim, seu compromisso de combate aos reformadores.

Em 1541, como já foi referido, João Calvino, com trinta e um anos de idade, instalou-se definitivamente em Genebra. Permaneceu até sua morte, influenciando cada vez mais na vida civil do lugar, a ponto de se tornar seu principal legislador⁴⁵. O conselho da cidade de Genebra havia aderido oficialmente ao movimento reformista em 1536; foi

1549, e então aceitou o convite dos reformistas ingleses para visitar seu país. Tornou-se professor em Cambridge, onde morreu em 1551”. Grimm, *The Reformation Era...*, p. 158.

⁴² Skinner, *As fundações...*, p. 467.

⁴³ Skinner, *As fundações...*, p. 467.

⁴⁴ Skinner, *As fundações...*, p. 465.

⁴⁵ Para a relação entre o poder civil e o religioso na Genebra calvinista, bem como para um apanhado da trajetória de Calvino, cf. Grimm, *The Reformation Era...*, pp. 318-65.

proibida a celebração da missa e acentuou-se a perseguição religiosa contra os católicos, que já vinha de antes, com destruição de imagens, profanações eucarísticas e expulsão dos católicos da cidade. A partir da chegada de Calvino, a repressão aos católicos adquiriu caráter mais incisivo, com a instituição da figura paradigmática do síndico, que devia visitar as casas tomando de seus moradores a confissão de fé reformada, sob pena de excomunhão – o que acarretava igualmente a expulsão da cidade ou penas mais drásticas, como a execução. O consistório e o conselho da cidade eram os dois braços, religioso e civil, pelo qual Calvino exercia sua influência sobre a vida de Genebra. De fato, Calvino tornou-se

o meste de Genebra, ‘Cidade-Igreja’, campo de experiência para a aplicação da reforma; inspira a constituição da cidade, sua legislação, sua moral; manda condenar Michel Servet à fogueira por suas heresias (1553); prega, revisa seu grande trabalho sobre a *Instituição cristã*, escreve uma vasta obra. De Genebra, seu pensamento irradia para os calvinistas franceses e para todo o mundo dos reformados.⁴⁶

Não se pode dizer que a reforma calvinista seja idêntica à luterana em seu conteúdo doutrinal e ânimo. Sem dúvida, o calvinismo continua o luteranismo, mas informa-o de outro espírito. À diferença de Lutero, Calvino tinha seu pensamento forjado pelo humanismo. O próprio título que escolhe para sua obra magna reflete a influência decisiva da erudição humanística, remetendo ao direito romano, o que em Lutero dificilmente se entenderia. Por outro lado, como Lutero, Calvino erige a Sagrada Escritura como única fonte do conhecimento, sem deter-se em questionamentos sobre a origem dos livros canônicos ou sua hermenêutica, além da recepção literal de seus textos. O princípio do primado da Palavra de Deus contida na Sagrada Escritura é um axioma compartilhado por Lutero e Calvino, e “[d]esse axioma, de modo já cartesiano, Calvino tirará todas as consequências lógicas: destruição sistemática da maioria das instituições da Igreja católica, de sua hierarquia, da maioria de seus sacramentos; severa doutrina de predestinação – em suma, revolta que vai ainda mais longe que a revolta luterana”⁴⁷. Ainda diferença considerável entre Lutero e Calvino é o fato de o último ter-se enredado de maneira bastante direta no governo civil de Genebra, ao passo que Lutero, quando muito, permitiu-se o papel de guia espiritual dos príncipes que abraçaram sua doutrina teológica.

⁴⁶ Villey, *A formação...*, p. 336.

⁴⁷ Villey, *A formação...*, p. 336.

No que se refere ao direito e à justiça, concordam Calvino e Lutero no rechaço ao “direito concebido à maneira de Aristóteles, ou de Roma, ou da Igreja Católica”⁴⁸. Lutero e Calvino, como consequência de seu incrustado pessimismo com relação à natureza humana e suas capacidades, rejeitam a ideia de direito natural, de uma justiça que possa ser alcançada pela razão humana natural, sem iluminação direta da Revelação sobrenatural. Calvino empenhou-se na total cristianização da vida, revoltando-se contra o que considerou paganização da doutrina e das instituições eclesiais, a qual teria sido obra da Igreja romana; pairando acima das realidades humanas, para Calvino, o cristianismo devia ser completamente espiritual, anulando completamente o que houvesse de natural, de humano, de material, na vida dos indivíduos e dos povos. Se a Igreja católica de bom grado reconheceu as conquistas filosóficas dos pensadores pagãos; se adotou a estrutura administrativa do Império romano; se, nos ritos litúrgicos e no calendário, apropriou-se dos elementos culturais dos povos missionados, para Calvino isso tudo não poderia ser mais que conspurcação da pura e espiritual mensagem evangélica. Como Lutero, Calvino entendeu a Igreja como reino puramente espiritual, sem presença visível na terra; os cristãos deviam, tanto quanto possível, afastar-se completamente de tudo que fosse material: seus templos, sem imagens; suas roupas, completamente sem cor; seus rostos, até, sérios e sisudos; sem banquetes, sem danças, sem festas. Calvino aboliu o calendário litúrgico, as festas religiosas, as procissões e as imagens dos santos, as ladainhas; a dieta passou a ser frugal, restringiu-se o consumo de álcool, e chegou Calvino inclusive a proibir em Genebra “o crime que a dança passa a ser”⁴⁹.

Na concepção calvinista, poucos são os predestinados, e é pelo trabalho e pela distância dos divertimentos e dos prazeres que se podem identificar os membros do reino espiritual, a assembleia dos eleitos. A predestinação e seu caráter arbitrário, completamente alheio à capacidade do homem influir em sua salvação, não pode deixar de inspirar nos indivíduos um profundo receio, para não dizer medo, diante de atitudes pessoais que possam denotar apego, marca dos réprobos, às realidades terrenas, aos prazeres, aos divertimentos. No caso da doutrina católica, o homem pode livremente aderir ou resistir à graça divina; mas se, de acordo com o calvinismo, o homem não define sua salvação por meio de decisões pessoais, se é simplesmente encaminhado,

⁴⁸ Villey, *A formação...*, p. 337.

⁴⁹ Villey, *A formação...*, p. 346.

pela predestinação, à salvação ou à condenação, manifestando-se sua sorte futura em meras tendências de comportamento, é claro que essas meras tendências de gostos e afeições tomam um caráter decisivo. De fato, Max Weber, ao descrever o que se pode chamar de uma sociologia da religiosidade calvinista, reconhece “a doutrina da predestinação como fundamento dogmático da moralidade puritana no sentido de uma conduta de vida ética metodicamente racionalizada”⁵⁰.

A doutrina da predestinação define o calvinismo e separa-o – de modo decisivo, nesse particular – do luteranismo. Ainda que ambos se afastassem completamente do sentido católico – particularmente, sobre o perdão seguro dos pecados do fiel arrependido, por meio do sacramento da penitência, administrado *in persona Christi* pelo sacerdote ordenado –, é verdade também que, em termos práticos, dificilmente Lutero e Calvino podiam indicar atitudes mais drasticamente opostas para o cristão: enquanto o fiel luterano era convidado a pecar fortemente, conquanto cresse mais firmemente ainda em Cristo como seu salvador, o fiel calvinista era instado a precaver-se até contra a mínima aparência de pecado, como se mesmo a simples tentação pudesse significar a predestinação à condenação eterna. Como decorrência da ideia da predestinação absoluta, a regulação da vida pública em Genebra e nas regiões calvinistas – como na Escócia presbiteriana, conforme analisaremos mais adiante – alcançou níveis que o luteranismo não chegara a sequer propor. Referindo-se à doutrina da predestinação defendida pelos calvinistas, no seio do protestantismo, diz Max Weber que

as conseqüências que *essa doutrina* necessariamente acarretou na conformação ascética da conduta de vida dos seus primeiros adeptos constituíram a antítese [mais] *fundamental* da impotência moral (relativa) do luteranismo. A *gracia amissibilis* luterana, que a todo instante podia ser recuperada com o arrependimento e a penitência, não continha *em si*, obviamente, nenhum estímulo àquilo que aqui nos importa como produto do protestantismo ascético: uma sistemática conformação racional da vida ética em seu conjunto. Assim, a piedade luterana golpeava menos a vitalidade risonha e franca da ação impulsiva e da vida sentimental ingênua: faltava-lhe aquele estímulo à autoinspeção constante e, portanto, à regulamentação *planificada* da vida pessoal tal como implicado na inquietante doutrina do calvinismo.⁵¹

Rejeitando o direito natural e as conclusões que, baseadas na razão natural, a filosofia pagã podia aportar aos problemas morais, políticos e sociais, Calvino buscava

⁵⁰ Max Weber, *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. Edição de Antônio Flávio Pierucci. 10ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 114.

⁵¹ Weber, *A ética protestante...*, p. 115.

somente nas Sagradas Escrituras o fundamento de qualquer conhecimento, inclusive para as questões da administração pública e para o governo da cidade. Não há em Calvino a distinção, típica do pensamento escolástico tomista, entre filosofia e teologia, num ambiente de colaboração e direção comum; ao contrário, na esteira de Lutero, Calvino não admite legitimidade à filosofia, bem como às realidades naturais em geral; uma espécie de maniqueísmo faz separar completamente o que é conhecimento profano do que é ciência sagrada, não admitindo ao primeiro sequer seu foro próprio, mas condenando-o, se fosse possível, à extinção. Michel Villey não deixa de notar, nessa atitude intelectual, um marco da tendência moderna de proscriver da vida pública e das cogitações científicas as manifestações consideradas religiosas e tidas por contrárias à razão; um movimento que, se bem vai em direção oposta à intenção patente de Lutero e de Calvino, parte das mesmas premissas sobre a separação entre o conhecimento natural e as ciências sagradas⁵².

Condenando o uso do conhecimento profano e a autonomia das ciências e das realidades temporais, Calvino haure sua doutrina jurídica e política de sua interpretação das Sagradas Escrituras. Sobretudo no Antigo Testamento, Calvino encontra um corpo de normas que, mesmo tendo perdido seu caráter jurídico, permanecem guias morais. De qualquer forma, para ele, os cristãos não se deviam regular por preceitos jurídicos, mas por preceitos morais, e eram essas normas morais que deviam ter plena vigência na cidade autenticamente cristã. É na moral de Calvino que se encontra sua doutrina política, não porque a política seja um capítulo de sua moral – como é no caso de Tomás de Aquino e dos doutores católicos em geral –, mas porque a política é anulada em sua especificidade, para que a moral governe até os aspectos mais práticos da vida pública que – numa concepção tomista – deviam ser de responsabilidade da prudência política, atenta às circunstâncias diversas das sociedades no tempo e no espaço. Calvino procede a um desprezo consciente do direito como instrumento de organização social, em favor de uma sociedade puramente cristã governada pela moral. Quanto à separação entre moral e direito no pensamento de Calvino, alerta Michel Villey para o fato de que

Calvino é um estudioso da linguagem precisa; sabe fazer uso da distinção escolástica entre os preceitos ‘morais’ e os preceitos ‘jurídicos’: preceitos estritamente jurídicos (*judicialia*) não há no Evangelho, e os do *Antigo Testamento*, como é também o caso dos preceitos ‘cerimoniais’, deixaram de ser válidos no mundo cristão. Subsistem apenas as *moralia*. Com Calvino, é preciso

⁵² Cf. Villey, *A formação...*, p. 337.

empregar uma linguagem estrita e não confundir mais (embora vez por outra as palavras *direito* ou *direito natural* possam ficar um tanto equívocas) a moral e o direito. Lá onde se trata da lei da Sagrada Escritura, falemos apenas de lei *moral*.⁵³

Dessa forma, é estudando a moral calvinista que se pode chegar à sua filosofia política, uma vez que, como ficou dito, em Calvino, a moral substitui a política e o direito. Quanto às fontes dessa moral, a resposta é simples: encontra-se somente na Sagrada Escritura, sem excluir a lei judaica do Pentateuco. A diferença entre a concepção calvinista e a católica nesse particular é fundamental: para os católicos, a Escritura confirma a moral impressa na natureza racional de todos os homens; para os calvinistas, na esteira do nominalismo, a Escritura institui a moral, que só pode ser reconhecida na própria Escritura. Outra marcante divergência é quanto ao sujeito a que se destina a norma moral: não faz sentido no calvinismo a distinção entre mandamentos e conselhos evangélicos de perfeição – pobreza, castidade e obediência –, que no mundo católico reflete-se na distinção entre as obrigações morais de todos os cristãos e aquelas exigências suplementares abraçadas voluntariamente pelos religiosos; para Calvino, não há estado religioso ou clerical, que os separe da situação do leigo; os conselhos de perfeição, portanto, não se referem a uma vocação específica, mas devem ser vividos plenamente por todos os cristãos. Dificilmente não se adivinha, no bojo do calvinismo, uma noção igualitarista que não admite que alguns cristãos tenham menos ou mais obrigações que outros, nem que haja na Igreja diferentes vocações, e máxime que exista um estado clerical distinto da condição laical da maioria dos cristãos.

Deixando de lado a razão natural e a política normativa herdada do pensamento pagão e interpretada pelos teólogos patrísticos e escolásticos, Calvino quer retirar da Escritura, e somente da Escritura, toda a moral e todo o direito. “Deseja ardentemente poder aplicar a maravilhosa rede de prescrições de conduta social contida na lei judaica, e mais ainda nos profetas e nos livros sapienciais, como os provérbios do Eclesiastes”⁵⁴. A Bíblia bastaria para ordenar toda a vida social e política. Traço marcante do protestantismo, seja em sua forma calvinista, seja em sua forma luterana, é a consideração da Bíblia como única fonte da Revelação divina, e, conseqüentemente, dado o desprezo da razão, única fonte válida de qualquer conhecimento.

⁵³ Villey, *A formação...*, p. 339.

⁵⁴ Villey, *A formação...*, p. 346.

Calvino segue a *Bíblia*, que contém preceitos para todos. Aos pobres, lembra o dever de resignação, de aceitação de sua sorte e a proibição do roubo e de qualquer tipo de revolta. Aos ricos, ordena igualmente alimentar os pobres, deixar o pobre respigar, pagar ao operário o salário prescrito, saber emprestar gratuitamente. A todos, prescreve o trabalho: Deus ordenou ao homem prosperar, frutificar e, logo depois da queda, viver pelo suor de seu rosto; os *Provérbios* louvam o dono ou a dona da casa, a ‘mulher forte’, que não medem esforços e são laboriosos, e não menos o comércio, fator de prosperidade, e, no comércio, a lealdade e o respeito escrupulosos dos contratos.⁵⁵

Quanto à possibilidade de revolta contra o soberano tirânico, Calvino segue a interpretação luterana do ensinamento paulino: não há qualquer direito à resistência ativa, a obediência ao príncipe temporal deve ser irrestrita. O mau governante é instrumento de Deus para a punição dos pecados do povo, e deve ser suportado com resignação. Nas palavras de Arthur Machado Paupério em seu estudo sobre o direito de resistência,

Para Calvino, o dever de obediência é absoluto, por fundamentar-se na confiança que nos deve merecer a providência divina. Por isso, devemos inclusive tolerar os tiranos, não sendo de se invocar, no caso, um contrato recíproco entre o príncipe e os súditos, nem, portanto, a liberdade desses últimos por violação de qualquer cláusula a que se tivesse obrigado o primeiro. Apesar dos mútuos deveres dos superiores e dos súditos, a autoridade é unívoca e a relação de obediência incondicionada. [...] Em resumo, [...] os súditos deverão ser submissos aos príncipes e a todos os demais magistrados, mesmo iníquos, que constituem os depositários autorizados da justiça divina. Aos magistrados especiais, ou, de preferência, aos heróis suscitados por Deus, caberá punir os injustos e destronar os tiranos. Esperando pela Providência, suportarão, entretanto, os súditos, pacientemente, os príncipes ignóbeis.⁵⁶

Ressalva importante a se fazer é que, apesar da intransigente doutrina contrária à revolta, tanto de Lutero, quanto de Calvino, os luteranos e os calvinistas não deixaram de desenvolver argumentos para justificar a oposição ativa aos governantes, quando esses não compartilhavam o credo reformado. “Apesar de a posição de Calvino ser de todo reacionária, haviam de ser seus continuadores quem mais haveriam de desenvolver, em sentido extremado e incisivo, o chamado direito de resistência”⁵⁷. É de se notar que os próprios reformadores chegaram a matizar sua doutrina para, em situações concretas, aprovarem a resistência ativa. Cite-se que,

Apesar de Calvino ter desaprovado Knox, que, em 1558 [...] atingira Elizabeth de Inglaterra, aceitou reticamente proposições idênticas de Goodman, que

⁵⁵ Villey, *A formação...*, p. 345.

⁵⁶ Arthur Machado Paupério, *O direito político de resistência*. 2ª edição (revista e ampliada). Rio de Janeiro: Forense, 1978, p. 76.

⁵⁷ Machado Paupério, *O direito político de resistência*, p. 77.

cobriam de lama Maria Stuart e entendiam não ser a punição do tirano um direito mas um verdadeiro dever de consciência, autêntica obra pia.⁵⁸

Também Quentin Skinner refere diversas exceções que permeiam a obra de Calvino:

Calvino, em todos os momentos, é o mestre da ambiguidade e, embora não haja dúvidas de que endossa uma teoria da não-resistência, na prática introduz várias exceções em sua argumentação. Primeiro, faz duas concessões [...]. Uma delas [...] é que, ‘naquela obediência que demonstramos ser devida à autoridade dos governantes, devemos sempre fazer a exceção, e na verdade observá-la como primordial, de que tal obediência jamais nos deve afastar da obediência Àquele a cuja vontade o desejo de todos os reis tem de submeter-se’ [...]. A outra concessão, inserida em todas as edições das *Institutas* posteriores a 1539, é que, se o povo ‘implorar a ajuda do Senhor’, Deus pode às vezes responder fazendo emergir ‘vingadores visíveis em meio a Seus servos’ [...]. Além dessas concessões um tanto ortodoxas, Calvino abriu espaço para duas outras, bem menos usuais à sua regra geral de obediência. Primeiro, discute a possibilidade de magistrados populares resistirem em nome do povo. [...] Entretanto, mesmo atribuindo-se o devido peso a todas essas exceções, resta que, até os derradeiros anos de sua vida, a postura política de Calvino, tanto quanto a de Lutero em suas primeiras obras, permaneceu firmemente atrelada à doutrina da absoluta não-resistência.⁵⁹

Lutero, por sua parte, em fins de 1530 cedeu à pressão dos príncipes protestantes dispostos a armar-se contra o imperador. Entre os luteranos, gestavam-se duas principais linhas argumentativas para convencer o reformador de que a resistência ativa contra o legítimo soberano podia ser lícita: a teoria constitucionalista e a teoria privatista.

No momento em que o imperador Carlos Quinto decidiu opor-se definitivamente à expansão do protestantismo nas terras do Império, no contexto da dieta de Speyer, em 1529, os príncipes protestantes, liderados por Filipe de Hesse⁶⁰, começaram a mais

⁵⁸ Machado Paupério, *O direito político de resistência*, p. 77.

⁵⁹ Skinner, *As fundações...*, pp. 468-9.

⁶⁰ Filipe (1504-1567), landgrave de Hesse, foi um dos mais empenhados líderes políticos do movimento reformista no Sacro Império, um dos chefes da liga de Schmalkalden, uma aliança militar formada, em 1531, pelos potentados protestantes, contra o imperador Carlos Quinto. Apesar da falta de apoio popular, empenhou-se para que o protestantismo luterano fosse implantado em Hesse, sob seu patrocínio, após ter conhecido Lutero em 1521 e Melanchthon em 1542. Filipe foi o chefe da igreja protestante em suas terras, por preferência de Lutero, o qual, segundo informa Harold J. Grimm, não deu seu beneplácito a um projeto de ordenação eclesiástica para Hesse que contemplava ampla participação popular na designação dos ministros. Nas palavras de Grimm, em “Hesse, o landgrave Filipe convocou um sínodo de clérigos e leigos em Homberg em 1526 com o propósito de adotar o luteranismo. O estatuto eclesiástico que foi preparado por Franz Lambert, um ex-franciscano de Avignon, previa uma organização democrática em que as congregações elegiam seus próprios pastores, anciãos e diáconos e enviava seus pastores e representantes eleitos para uma assembleia ou sínodo territorial anual. Esse sínodo estava encarregado da responsabilidade de cuidar da igreja como um todo e de prover para cada distrito um superintendente. Ao landgrave permitia-se apenas tomar parte nas deliberações e votar. Quando Filipe apresentou a constituição para Lutero,

diligentemente encontrar uma abertura, na cerrada definição luterana de obediência irrestrita ao soberano, que possibilitasse a oposição armada ao imperador.

Nessa hora de perigo, a iniciativa partiu de Filipe de Hesse, que aparentemente debateu o problema com vários juristas simpatizantes da causa. O resultado foi uma engenhosa reafirmação da teoria feudal e particularista da constituição imperial – com base na qual [...] os eleitores já haviam resistido ao imperador Wenzel, depondo-o em 1400. Tal como a interpretavam os juristas de Hesse, essa leitura da constituição permitia-lhes desempenhar duas tarefas ideológicas vitais: legitimava a ideia de uma resistência armada ao imperador, porém ao mesmo tempo conseguia sustentar a tese luterana fundamental segundo a qual todas as autoridades constituídas são estabelecidas por Deus.⁶¹

A doutrina constitucional, abraçada por Filipe de Hesse e seus juristas, alterava a interpretação luterana em dois aspectos principais. Em primeiro lugar, faz o sentido paulino referir-se a todos os governantes, sem levar em conta as distinções hierárquicas existentes entre imperador e príncipes-eleitores. Em segundo lugar, os hessianos formularam que os poderes temporais devem estar ordenados para um fim próprio, o qual inclui o respeito pelas obrigações mútuas e a preocupação pela salvação dos súditos. Dessa maneira, era para os luteranos simples concluir que Carlos Quinto, não respeitando tais condições, podia licitamente ser combatido por príncipes-eleitores preocupados com a segurança do credo reformado.

Consultando Lutero sobre a doutrina divulgada por Filipe de Hesse quanto à resistência ativa, o príncipe João da Saxônia recebeu do reformador uma negação da teoria constitucional⁶². “Lutero declarou-se contrário à sugestão do landgrave segundo a qual o imperador não passava de ‘um soberano com posição igual’ à dos príncipes, insistindo, ao contrário, que ‘o imperador, obviamente, é o senhor e superior no governo de todos esses soberanos’”⁶³. A partir daí, o grupo de juristas ligado a João da Saxônia,

este último advertiu-o que não ela não era adaptada para as necessidades de Hesse e induziu os hessianos a adotar a visitação em seu lugar”. Grimm, *The Reformation Era...*, p. 157.

⁶¹ Skinner, *As fundações...*, pp. 468-9.

⁶² João (1468-1532), eleitor da Saxônia a partir de 1525, também teve os títulos de duque de Saxe-Wittenberg e de landgrave da Turíngia. “Urgido por Lutero e outros reformadores a exercer sua autoridade como o principal membro da igreja [...] na Saxônia, o eleitor João (1525-32) designou uma comissão de visitação para examinar os casos dos quatro distritos nos quais o eleitorado estava dividido. Essa comissão, formada por dois conselheiros eleitorais, Hans Metzsch e Benedikt Pauli, e dois teólogos, Martinho Lutero e Justus Jonas, recebeu o direito de não apenas examinar as necessidades espirituais do povo, mas de exercer funções seculares e espirituais. Ainda que Lutero insistisse que [...] o eleitor servia na capacidade de bispo apenas até a organização da igreja se completar, isso marcou o início do controle estatal da igreja luterana”. Grimm, *The Reformation Era...*, pp. 155-6.

⁶³ Skinner, *As fundações...*, p. 427

entre os quais sobressai seu chanceler, Gregor Brück⁶⁴, desenvolveu uma linha de argumentação que, sem recorrer ao constitucionalismo dos hessianos, procurou fundamentar a liceidade da resistência ativa em certos princípios do direito civil e canônico, concluindo que, “em certas circunstâncias, o uso da violência não constitui necessariamente uma injúria [...]. A doutrina a que Brück decidiu recorrer era a tese canônica de que às vezes pode ser lícito resistir a um juiz injusto”. Ignorando “que os canonistas que haviam defendido [...] essa possibilidade [...] estavam tratando apenas da violência jurídica, e não da política”⁶⁵, os partidários da doutrina privatista igualavam o estatuto do imperador ao de um juiz. A súmula produzida por Brück e seus auxiliares foi publicada em fins de outubro de 1530. As citações do direito canônico e as referências aos doutores católicos, se por um lado incomodavam aos luteranos mais ciosos da pureza de sua doutrina, por outro tinham o condão de afetar autoridade perante os príncipes-eleitores católicos, aliados do imperador.

Sempre fazendo a analogia entre juiz e imperador, a argumentação de Gregor Brück funda-se em que existem três casos em que seria possível “resistir com violência a um juiz”. De acordo com o apanhado que nos fornece Quentin Skinner,

O primeiro [caso] tem lugar ‘se foi feita uma apelação’. O segundo, ‘se o juiz age fora de sua jurisdição legal’ e a injúria resultante é ‘notória’ e ‘irreparável’. O terceiro, ‘se o juiz age de acordo com sua jurisdição, porém injustamente, e se o dano for irreparável’ [...]. A primeira dessas situações servia bem à argumentação de Brück, porém mais adequadas ainda eram as duas outras possibilidades [...]. Brück passa aos fatos do caso em questão. O imperador está tentando impor sua opinião em um assunto de fé. Porém, mesmo que isso fosse de sua alçada, ‘sua jurisdição foi suspensa’, pois ‘os príncipes e as cidades estão apelando não somente ao imperador, mas a um concílio geral da Igreja’ [...]. O fato, contudo, é que ‘em questões de fé o imperador não possui absolutamente jurisdição alguma’, porque ‘não é juiz em tais assuntos’ [...]. Essas proposições, segundo Brück, permitem concluir que a resistência é sem dúvida alguma justificável no presente contexto.⁶⁶

Foi à argumentação de Brück que Lutero cedeu, solenemente, por meio de uma capitulação formal, “assinada também por Melanchthon, Jonas e Spalatin”⁶⁷. Os líderes luteranos retratam-se das opiniões absolutas que defendiam até então, passando a admitir que, em certas circunstâncias, pode ser lícito resistir à autoridade pública. É de

⁶⁴ Gregor Brück (c. 1483-1547) foi chanceler do príncipe-eleitor João da Saxônia e, como tal, exerceu um papel fundamental assessorando um dos principais príncipes protestantes. Cf. Skinner, *As fundações...*, p. 273-6.

⁶⁵ Skinner, *As fundações...*, p. 473.

⁶⁶ Skinner, *As fundações...*, p. 474.

⁶⁷ Skinner, *As fundações...*, p. 475.

se notar, porém, que os recursos argumentativos explorados por Brück não se coadunam com a teologia luterana: não fazem referência à Bíblia, mas ao direito canônico e à razão profana. É de duvidar-se que Lutero se deixara realmente convencer pelos argumentos dos privatistas. De fato, Pierre Mesnard não “considera espontânea a posição assumida por Lutero em 1530”, uma vez que “essa aceitação foi literalmente arrancada dele”⁶⁸, haja vista a situação tormentosa em que se encontrava, entre as armas imperiais e as dos príncipes protestantes. Mais tarde, Melanchthon – depois de propriamente assumir a possibilidade da resistência, o que não se deu antes de 1532⁶⁹ – procurou depurar da argumentação privatista o recurso ao direito canônico, e outros teólogos luteranos – devido à mesma aversão aos critérios que embasavam a argumentação de Brück – pretenderam retomar a teoria constitucional, proclamada pelos juristas de Hesse, mas deixada de lado, em meio à crise de 1529 e 1530, pelos juristas da Saxônia e por Brück.

A elaboração, por parte dos luteranos, ainda na década de 1530, de justificativas para a resistência ativa ao soberano legítimo, torna-os, nesse aspecto, pioneiros, em relação aos calvinistas, os quais apenas décadas mais tarde se preocuparam com a teoria da revolução. Conforme aponta Quentin Skinner, foi “Lutero, e não Calvino, quem primeiro introduziu o conceito de resistência ativa na teoria política da Reforma”⁷⁰, quando capitulou solenemente diante dos argumentos privatistas de Brück. Os calvinistas, muitas vezes apartando-se consideravelmente da posição do próprio Calvino nesse assunto⁷¹, não fizeram muito mais que retomar os argumentos produzidos pelos luteranos. De fato,

o grau de sucesso alcançado pelos calvinistas ao desenvolver uma teoria da revolução na década de 1550 não se deveu ao fato de apresentarem uma reação mais criativa à crise que os luteranos, como tantas vezes se afirmou, mas de terem adotado e reiterado a argumentação em favor da resistência pela força que os luteranos já haviam desenvolvido na década de 1530 e que subsequentemente retomaram com o fito de legitimar a guerra contra o imperador levada a cabo pela Liga de Schmalkalden, após 1546.⁷²

⁶⁸ *Apud* Skinner, *As fundações...*, p. 475.

⁶⁹ Cf. Skinner, *As fundações...*, p. 478.

⁷⁰ Skinner, *As fundações...*, p. 482.

⁷¹ Conforme Michel Villey, “entre as ideias políticas dos calvinistas franceses, ingleses ou americanos e o pensamento do próprio Calvino há mais do que meras nuances”. Villey, *A formação...*, p. 338.

⁷² Skinner, *As fundações...*, p. 482.

Na década de 1560, prestes a estalar a guerra dos oitenta anos⁷³ – ou revolta dos Países Baixos, a qual, entre 1568 e 1648, opôs militarmente as províncias setentrionais dos Países Baixos e seu soberano, Filipe II –, foi à teoria constitucional luterana que recorreram os calvinistas, buscando fundamentar sua atitude, contraditória com o princípio original protestante de que jamais se deve resistir à autoridade secular. O recurso aos magistrados inferiores permitiu interpretar que Guilherme⁷⁴, príncipe de Orange, estava legitimado a resistir ao soberano dos Países Baixos. A teoria constitucional foi a mais adotada pelos calvinistas do continente europeu, seja na França, na Suíça ou no sul da Alemanha: a preocupação dos calvinistas continentais era, sobretudo, a de estabelecer com segurança o calvinismo nas regiões em que estava implantado, fazendo o possível para expulsar os habitantes católicos, de preferência com o apoio da autoridade civil do lugar, por meio de ações como interditos à celebração da missa, expulsão de sacerdotes, ou estorvo a procissões, destruição de imagens, pilhagem de igrejas, e profanações de tabernáculos. Para progredir nesse programa, era fundamental contar com o apoio de magistrados inferiores calvinistas, que, caso fosse necessário, sentir-se-iam legitimados a pegar em armas contra um soberano católico que viesse a mover perseguição contra os calvinistas. Conseguir o apoio da nobreza era importante para esse esforço de preservar e, cautelosamente, expandir o calvinismo. Na França, os calvinistas chegaram a conquistar parte expressiva da nobreza, ao mesmo tempo em que procuravam evitar confrontos diretos com os monarcas católicos.

Em contraste com a posição dos calvinistas continentais, os escoceses e ingleses permitiam-se mais ousadia em suas proposições. Contavam com considerável apoio popular na Escócia e, na Inglaterra, com o favor real, sobretudo sob Eduardo VI e Elizabeth. Nessa situação,

enquanto os calvinistas no continente europeu tendiam a contentar-se em reiterar uma cautelosíssima teoria da resistência pelos magistrados inferiores, os revolucionários escoceses e ingleses vieram a explorar as implicações mais individualistas e populistas do argumento do direito privado.⁷⁵

⁷³ Para uma síntese sobre a revolta dos Países Baixos, cf. Elliott, *La Europa dividida...*, pp. 124-43.

⁷⁴ Guilherme de Nassau (1533-1584), príncipe de Orange, foi o principal líder da revolta dos Países Baixos que culminou, depois de sua morte, na vitória sobre o soberano dos Países Baixos, Filipe II, que herdara esse título de seu pai, Carlos V, a quem, sem embargo, Guilherme não deixou de protestar lealdade. Sobre a participação de Guilherme na vida política neerlandesa antes e depois do início da revolta, cf. Elliott, *La Europa dividida...*, pp. 126-35.

⁷⁵ Skinner, *As fundações...*, p. 468.

Na Escócia e na Inglaterra, o calvinismo não desdenhou de qualquer argumento que pudesse favorecer a vitória do credo reformado. O fundamental era estabelecer o calvinismo, sendo os argumentos de teoria política apenas um meio, sem valor próprio, o que se pode explicar como decorrência do alijamento da razão natural e da filosofia na doutrina calvinista. Sem a preocupação de manter a coerência do discurso, que tiveram – apesar de tudo – Lutero e Calvino, John Knox, por sua vez, aplicou a cada audiência o argumento que mais parecia favorecer o seu objetivo declarado, ou seja, a vitória do calvinismo. Ele utilizou tanto a revolucionária teoria do direito privado quanto a teoria constitucional – por sua natureza, mais conservadora – para promover a implantação, pela força, do calvinismo na Escócia. A ênfase na teoria constitucional dirigia-se a conquistar os nobres, e a teoria do direito privado, para apelar diretamente ao povo. Depois da implantação do calvinismo, obviamente a argumentação devia voltar para a total inadmissibilidade da resistência aos governantes. Para cada momento, a teoria política – que, como qualquer conhecimento profano, não tem, na ótica calvinista, qualquer valor autônomo – não deve ser mais que um instrumento para a religião reformada; para cada situação histórica, se deve buscar o melhor argumento que sirva à defesa do pressuposto religioso. Conforme Quentin Skinner, analisando o recurso de Knox à teoria constitucional,

É com base nas teses de que ‘todas as autoridades legítimas são ministros de Deus’ e de que ‘não existe honra sem uma obrigação a acompanhá-la’ que Knox conclama os nobres, em sua qualidade de magistrados inferiores, a organizar uma revolução calvinista na Escócia. Portanto, há um alto grau de verdade na afirmação de que essa teoria de resistência não constitui, estritamente falando, uma teoria *política*, pois seu apelo aos nobres foi expresso inteiramente em termos de suas pretensas obrigações religiosas.⁷⁶

Como veremos nos capítulos seguintes, a implantação do calvinismo na Escócia e na Inglaterra tomou uma importância fundamental no desenvolvimento das formas políticas britânicas. Os princípios políticos do governo de Jaime VI da Escócia e I da Inglaterra – o primeiro rei a governar os dois países britânicos – não se podem compreender cabalmente sem o entendimento da concepção religiosa calvinista e sua projeção política e social.

⁷⁶ Skinner, *As fundações...*, p. 468.

1.3. HENRIQUE VIII: A INSTITUIÇÃO DE UMA IGREJA ANGLICANA

Henrique VIII⁷⁷, quando assumiu o trono da Inglaterra⁷⁸, não inspirava especial suspeita de que, mais tarde, seria o chefe do cisma da Igreja inglesa. Sua educação, desde jovem, tinha sido orientada para a teologia e as artes liberais, uma vez que Henrique não era o varão primogênito, e seu pai chegara a incentivar nele uma possível vida sacerdotal. Em 1502, porém, quando seu irmão Artur⁷⁹ faleceu, Henrique, aos onze anos, passou a ser o herdeiro presuntivo do trono inglês. Ao mesmo tempo, começou a projetar-se seu casamento com a viúva de seu irmão e filha de Fernando II de Aragão⁸⁰ e Isabel de Castela⁸¹ – os Reis Católicos⁸² –, Catarina de Aragão⁸³, a qual, nascida em dezembro de 1485, era cerca de cinco anos mais velha do que ele.

⁷⁷ Para a narrativa dos eventos da vida e do reinado de Henrique VIII, cf. Albert Frederick Pollard, *Henry VIII*. London: Goupil & Co., 1902; John Sherren Brewer, *The Reign of Henry VIII from His Accession to the Death of Wolsey*. London: John Murray, 1884; Jean-Marie-Vincent Audin, *Histoire de Henri VIII et du schisme d'Angleterre*. Vols. I e II. Paris: L. Maisson, 1850; John Lingard, *The History of England, from the First Invasion of the Romans to the Accession of William and Mary in 1688*. Vols. IV e V. London: Charles Dolman, 1854. Para a narrativa dos eventos ligados à instauração da Igreja anglicana e seu desenvolvimento, cf. James Gairdner, *The English Church in the Sixteenth Century from the Accession of Henry VIII to the Death of Mary*. London: Macmillan & Co., 1903.

⁷⁸ Henrique VIII (1491-1547), devido ao falecimento de seu irmão mais velho, ocorrido em 1502, sucedeu em 1509 a seu pai, Henrique VII (1457-1509) como *Rex Angliae et Franciae et Dominus Hiberniae* – rei da Inglaterra e da França (pretendido) e senhor da Irlanda.

⁷⁹ Artur Tudor (1486-1502), príncipe de Gales, foi o primeiro filho de Henrique VII e Elizabeth de York e, portanto, herdeiro aparente do trono inglês até seu falecimento. Recebeu este nome em homenagem ao mítico rei Artur. No dia quatorze de novembro de 1501, Artur desposou a infanta Catarina, filha de Fernando II de Aragão e Isabel de Castela, a qual, viúva aos dezesseis anos, posteriormente casou-se com o irmão de Artur, que seria o rei Henrique VIII.

⁸⁰ Fernando II de Aragão (1452-1516), chamado o Católico, nascido filho de João (1397-1479), infante de Aragão – que em 1458 se tornaria João II, rei de Aragão – e Joana Henriques (1425-1468) – senhora de Casarrubios del Monte, que casou com o pai de Fernando depois da morte de sua primeira esposa, a rainha Branca de Navarra (1387-1441) – foi rei de Aragão, de Valência, de Maiorca, da Sardenha e conde de Barcelona (1479-1516), rei da Sicília (1468-1516), rei de Nápoles (como Fernando III, 1504-1561), rei de Navarra (como Fernando I, 1512-1516) e rei *de jure uxoris* de Castela e Leão (como Fernando V, 1475-1504). Casou-se com Isabel I de Castela, com quem teve quatro filhas e um filho – João (1479-1497), que morreu de tuberculose aos dezenove anos –, e, depois de viúvo, com Germana de Foix (1488-1538), da qual nasceu o infante João, príncipe de Girona – título oficial do herdeiro presuntivo da coroa de Aragão –, que faleceu poucas horas depois de nascer, no dia nove de maio de 1509. Sobre o rei Fernando, cf. Luis Suárez Fernández, *Fernando el Católico*. Barcelona: Ariel, 2004.

⁸¹ Isabel I de Castela (1451-1504), chamada a Católica, da casa de Trastámara, nasceu filha de João II de Castela (1405-1454) e Isabel de Avis (1428-1496), infanta de Portugal. Foi rainha de Castela e Leão (1474-1504), rainha consorte da Sicília (1469-1504), rainha consorte de Aragão, de Maiorca e de Valência e condessa de Barcelona (1479-1504) e rainha consorte de Nápoles (1504). Durante o paradigmático reinado de Isabel é que se completou a Reconquista com a tomada de Granada, em 1492, no mesmo ano em que, sob seu patrocínio, Cristóvão Colombo (1451-1506) chegou às margens ocidentais do Atlântico, a terras que seriam incorporadas à coroa de Castela. Sobre a rainha escreveu o sacerdote e humanista Pedro Mártir de Anglería (1427-1526), que foi seu capelão de

Para se realizar o casamento do príncipe com sua cunhada viúva, foi necessário pedir dispensa papal – exigida por ser Catarina cunhada de Henrique –, a qual foi concedida pelo papa Júlio II⁸⁴ – diante do fato, declarado pela princesa, de que o casamento não chegara a ser consumado, devido à idade precoce e à saúde frágil de Artur –, primeiro por breve⁸⁵ enviado privadamente à Espanha em 1504, depois confirmada por bula, de caráter mais público. O rei Henrique VII⁸⁶, porém, logo após a

1501 até sua morte, em 1504: “Esta mulher é forte, mais que o homem mais forte, constante como nenhuma outra alma humana, maravilhoso exemplar de pureza e honestidade. Nunca produziu a natureza uma mulher semelhante a esta. Não é digno de admiração que o que sempre foi estranho e alheio à mulher, mais que o contrário a seu contrário, isso mesmo se encontre nesta amplamente e como se fosse conatural ela?”, *apud* Miguel Ángel Ladero Quesada, “Isabel la Católica vista por sus contemporáneos”. *En la España medieval*, Madrid, n. 29, pp. 225-286, 2006, p. 239 (traduzido do original castelhano). Sobre a rainha Isabel, cf. Suárez Fernández, *Isabel I, Reina, 1415-1504*. Barcelona: Ariel, 2000.

⁸² O título de *Reis Católicos* foi conferido a Fernando II de Aragão e a Isabel I de Castela pelo papa Alexandre VI (1431-1503) na bula *Si convenit*, expedida em dezanove de dezembro de 1496. O tratamento – à semelhança do de *Majestade fidelíssima*, concedido aos reis de Portugal, de *Majestade cristianíssima*, aos reis da França, ou de *Majestade apostólica*, aos reis da Hungria – podem ser usados pelos sucessores de Fernando e Isabel. De fato, foram vários os reis espanhóis que constantemente utilizam o tratamento de *Majestade católica*. Sobre o reinado de Isabel e Fernando, cf. Suárez Fernández, *Claves históricas en el reinado de Fernando e Isabel*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1998.

⁸³ Catarina de Aragão (1485-1536) foi infanta de Castela e Aragão, filha dos Reis Católicos. Após a tomada de Granada, viveu por alguns anos na Alhambra, na cidade de Granada, na Andaluzia, onde seus pais se instalaram. Prometida desde a infância a Artur Tudor, príncipe de Gales, casou-se e tornou-se princesa consorte de Gales em 1501. Morto seu esposo em 1502 sem o casamento chegasse a ser consumado, o rei Henrique VII, seu sogro, propôs-lhe casamento no ano seguinte, quando também enviuvou, mas a princesa não aceitou. A inteligência e a beleza de Catarina foram muito louvadas durante sua juventude. Em 1509, Catarina casou-se com Henrique VIII, filho e sucessor de Henrique VII e irmão mais novo de Artur, e foi coroada rainha consorte da Inglaterra. Era muito amada pelo povo e o casamento foi aparentemente muito feliz por dezoito anos, apesar das infidelidades do rei. Após os eventos traumáticos do cisma anglicano, Catarina foi afastada do convívio familiar, inclusive de sua filha Maria Tudor. Além de Maria, teve mais cinco filhos de Henrique, sendo que o que sobreviveu mais tempo, Henrique, duque da Cornualha, viveu vinte e dois dias, de primeiro de janeiro a vinte e dois de fevereiro de 1511. A rainha Catarina faleceu em sete de janeiro de 1537, e foi enterrada na catedral de Peterborough, com honras de uma princesa viúva de Gales.

⁸⁴ Júlio II (1443-1513), nascido Giuliano della Rovere, foi eleito papa em 1503. Tornou-se célebre por suas campanhas militares, as quais comandava em pessoa, e por seu apoio às artes. Foi o papa que contratou Michelangelo (1475-1564) para pintar o teto da capela Sistina, em Roma. Cf. Daniel-Rops, *A Igreja da Renascença e da Reforma (I)*. São Paulo: Quadrante, 1996, pp. 232-237.

⁸⁵ Para a distinção entre breve e bula, cf. Herbert Thurston, “Bulls and briefs”. In: *The Catholic Encyclopaedia*. Vol. 3. New York: Robert Appleton Company, 1908.

⁸⁶ Henrique VII (1457-1509) foi o primeiro monarca da casa de Tudor, como rei da Inglaterra e senhor da Irlanda (1485-1509). Foi filho único de Edmundo Tudor (1430-1456), conde de Richmond, e Maria Beaufort (1443-1509) e ascendeu ao trono após a vitória na batalha de Bosworth (1485), em que morreu o rei Ricardo III, da casa da York. De acordo com Perry Anderson, “uma geração de guerra civil acabou, finalmente, com a fundação da nova dinastia Tudor, em 1485, no campo de Bosworth. [...] O reinado de Henrique VII preparava agora, gradualmente, o aparecimento de uma ‘nova monarquia’ na Inglaterra. [...] Antes da Guerra das Duas Rosas, os Parlamentos eram virtualmente anuais [...]. Mas, uma vez aprimorada a segurança interna e consolidado o poder Tudor, Henrique VII descartou-se da instituição: de 1497 a 1509 – os últimos doze anos de seu reinado –, esta tornou a reunir-se apenas mais uma vez. O governo real centralizado era exercido através de uma pequena roda seleta de conselheiros pessoais e homens de confiança do monarca”.

viuvez da princesa, em abril de 1502, também enviuvou, em fevereiro de 1503, de Elizabeth de York⁸⁷. Interessado pela nora, propôs-lhe casamento, proposta que foi recusada. Diante da negativa, uma maneira de punir Catarina, mantendo-a sem pretendentes, foi promover seu noivado com o novo príncipe de Gales, Henrique, e ao mesmo tempo garantir que o noivado nunca culminasse em um casamento. De fato, após da concessão da dispensa pontifícia, o rei levou seu filho, então com quatorze anos, a redigir um protesto formal contra o casamento planejado, alegando que não havia dado seu consentimento. Vários anos passaram sem que os noivos Henrique e Catarina de fato se unissem pelo matrimônio. Surpreendentemente, porém, quando Henrique VII morreu, em vinte e um de abril de 1509, o novo rei Henrique – então com dezoito anos –, demonstrando que pretendia ser seu próprio mestre, em poucas semanas acertou o casamento com Catarina, o qual se deu em onze de junho, a tempo de ambos serem coroados rei e rainha na mesma cerimônia, na abadia de Westminster⁸⁸, em vinte e quatro de junho de 1509.

* * *

Os primeiros anos do reinado de Henrique VIII foram de patente sucesso⁸⁹. Era grande a popularidade do rei, muito admirado por suas virtudes humanas, sua

Perry Anderson, *Linhagens do Estado absolutista*. Tradução de João Roberto Martins Filho. São Paulo: Brasiliense, 2004, pp. 117-118.

⁸⁷ Elizabeth de York (1466-1503) era filha do rei Eduardo IV da Inglaterra (1442-1483), da casa de York, e de sua consorte, Elizabeth Woodville (1437-1492). Considerada muito bela, um fato curioso é que chegou a ser filha, irmã, mulher e sobrinha de monarcas ingleses. Durante o final da guerra das Duas Rosas (1455-1485), Elizabeth foi prometida a Henrique Tudor, ligado à casa de Lancaster, que, vencendo Ricardo III (1452-1485) – tio de Elizabeth e último rei inglês da casa de York – na batalha de Bosworth, em 22 de agosto de 1585, fez-se coroar rei Henrique VII, fundando a dinastia de Tudor, e assim selando a paz entre as duas casas. Apesar da promessa de casamento, Henrique VII atrasou por meses o enlace, até que, a instâncias do parlamento e por pressão popular, desposou sua prometida em 1486; porém, só permitiu que Elizabeth fosse coroada rainha quando nasceu seu filho Artur, primeiro de sete filhos.

⁸⁸ A abadia de Westminster é uma igreja em estilo gótico em que os reis ingleses costumam ser coroados e enterrados, há vários séculos. Uma comunidade beneditina foi fundada em finais do século X, e em seguida foi construída a igreja em estilo românico, consagrada em 1065, na qual foi sepultado o rei Eduardo, o confessor (1003-1066), canonizado, em 1161, pelo papa Alexandre III (c. 1100-1181). Reformas iniciadas por Henrique III (1207-1272) e concluídas apenas por Ricardo II (1367-1400) impuseram à igreja o estilo gótico anglo-francês que a caracteriza atualmente. Em 1503, Henrique VII construiu em seu interior uma capela dedicada à Bem-Aventurada Virgem Maria. Após o ato de supremacia de 1534, o rei Henrique VIII procedeu à supressão dos mosteiros na Inglaterra, Gales e Irlanda, confiscando suas propriedades, entre 1538 e 1541; nessa época, a abadia de Westminster era a segunda mais próspera da Inglaterra, depois da abadia de Glastonbury.

⁸⁹ Segundo Perry Anderson, “Henrique VIII herdou um Executivo poderoso e um próspero erário”. Além disso, seu lorde chanceler, Thomas cardenal Wolsey, “concentrou em suas mãos poderes sem precedentes sobre a Igreja, como legado papal na Inglaterra”. No reinado precedente, além da drástica diminuição de frequência da convocação do parlamento, “a suprema prerrogativa de justiça foi imposta à nobreza com o recurso à *Star Chamber*, um tribunal conciliar que se tornaria o

inteligência e beleza. Dedicava-se à música e compunha suas próprias canções. Gostava da dança, dos esportes – caça, tiro com arco, tênis, justas –, dos jantares e das diversões, e em tudo tinha habilidade notável; segundo o testemunho dos contemporâneos, sua personalidade forte, decidida e jovial atraía o fascínio dos que conviviam com ele, mesmo antes de sua coroação. Em carta a Erasmo⁹⁰, datada de 1509, lorde Mountjoy⁹¹ expõe seu contentamento com o príncipe que se tornara o novo rei da Inglaterra:

Eu não tenho medo, mas quando se ouviu que nosso príncipe, agora Henrique oitavo, ao qual podemos chamar nosso Otávio, sucedeu no trono a seu pai, toda a melancolia foi-se de uma vez. O que não se pode esperar de um príncipe cujo caráter extraordinário e quase divino já bem se conhece? Quando se sabe quanto ele tem se mostrado um herói, quão sabiamente se comporta, quão amante da justiça e da bondade é, que afeição dedica aos eruditos, eu me atrevo a jurar que não se necessita de asas para fazer voar para contemplar esta nova e auspiciosa estrela. Se pudesses ver como todo o mundo aqui se regozija na posse de um príncipe tão grande, como sua vida é o desejo de todos, não poderias conter tuas lágrimas de júbilo. Os céus riem-se, a terra exulta, todas as coisas estão repletas de leite, de mel, de néctar! A avareza está expulsa do país. A liberalidade espalha a riqueza com mão generosa. Nosso rei não deseja ouro nem pedras nem metais preciosos, mas a virtude, a glória, a imortalidade.⁹²

principal instrumento da monarquia contra motins ou sedição. [...] Os ampliados direitos de asilo e os privilégios privados semi-reais foram gradualmente limitados; proibiram-se as tropas particulares uniformizadas. A administração local foi subordinada ao controle monárquico, com o recurso à seleção e supervisão vigilantes dos juízes de paz [...]. Os domínios reais foram muito ampliados pela retomada de terras [...]; as incidências feudais e os tributos alfandegários foram igualmente explorados ao máximo”. Anderson, *Linhagens...*, p. 118.

⁹⁰ Desidério Erasmo, mais conhecido como Erasmo de Rotterdam (1467-1536), nasceu na cidade de que tomou o nome, nos Países Baixos. Tornou-se célebre humanista, tendo dedicado seus estudos sobretudo à teologia e à filologia. Estudou em Paris e esteve em diversas cidades de toda Europa, fazendo amizades nos diferentes países. Em 1492, foi ordenado sacerdote. Foi professor em Cambridge e em Oxford, e entre suas amizades inglesas esteve Tomás More (1478-1535). Entre 1506 e 1509, viveu na Itália e doutorou-se em teologia em Turim. Diante das turbulências causadas pelo advento do protestantismo, buscou calma em Basiléia, onde foi reitor da universidade, e, depois de um tempo em Friburgo, morreu com grande fama, dois anos após ter declinado o cardinalato oferecido pelo papa Paulo III (1468-1549). Entre suas obras, destacam-se o *Enchiridion Militios Christiani* (1503) – em português, “manual do soldado cristão” –, o *Moriae Enkómion* (1508) – em português, “elogio da loucura” – e *De libero arbitrio* (1524), “sobre o livre arbitrio”, contra Martinho Lutero (1483-1546). Sobre a relação entre Erasmo e Lutero, cf. Daniel-Rops, *A Igreja da Renascença...*, pp. 314-318.

⁹¹ William Blount (1478–1534), IV barão Mountjoy, cavaleiro da Jarreteira, foi um erudito inglês, discípulo de Erasmo (1467-1536) e amigo de outros humanistas católicos como Tomás More (1478-1535) e John Collet (1467-1519).

⁹² Tradução livre do original inglês: “*I have no fear, but when you heard that our Prince, now Henry the Eighth, whom we may call our Octavius, had succeeded to his father's throne, all your melancholy left you at once. What may you not promise yourself from a Prince with whose extraordinary and almost Divine character you are acquainted? When you know what a hero he now shows himself, how wisely he behaves, what a lover he is of justice and goodness, what affection he bears to the learned I will venture to swear that you will need no wings to make you fly to behold this new and auspicious star. If you could see how all the world here is rejoicing in the possession of so great a Prince, how his life is all their desire, you could not contain your tears for joy. The heavens laugh, the earth exults, all things are full of milk, of honey, of nectar! Avarice is expelled the country. Liberality scatters wealth with bounteous hand. Our King does not desire*”

Aos dezoito anos, Henrique não se interessava tanto pela administração do reino, quanto pela arte, pela literatura, pelos esportes e pela diversão, apesar de demonstrar grande apreço por seu poder real e pela aprovação popular e, desde seus primeiros dias no trono, não escondesse tendências para tirania. Como um dos primeiros atos de governo, ordenou a execução de dois dos mais produtivos e odiados coletores de impostos da época de seu pai, Edmund Dudley⁹³ e Richard Empson⁹⁴, o que de fato lhe angariou grande popularidade; porém, o processo contra os réus não tinha qualquer base jurídica, uma vez que os réus não fizeram mais que cumprir leis impopulares do pai e antecessor de Henrique VIII, o que não impediu a condenação à morte. O rei não se importava, contudo, em deixar as decisões de governo nas mãos de lordes seculares e eclesiásticos em que confiava: William Warham⁹⁵, arcebispo de Canterbury; Thomas

gold or gems or precious metals, but virtue, glory, immortality.” Apud Greg Walker, Writing under Tyranny: English Literature and the Henrician Reformation. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 9.

⁹³ Edmund Dudley (1471?–1510), cavaleiro, foi um administrador e agente financeiro de Henrique VII. Serviu como presidente – *speaker* – na Câmara dos comuns. Após a acessão de Henrique VIII, foi preso na Torre de Londres e executado no ano seguinte, oficialmente sentenciado por traição. Enquanto esperava sua execução, escreveu uma obra chamada *The Tree of Common Wealth*, dirigida ao rei Henrique VIII.

⁹⁴ Richard Empson (?-1510) foi ministro de Henrique VII, e filho de Peter Empson, um influente habitante de Towcester. Estudou para ser advogado e alcançou em 1491 o estatuto de cavaleiro. Foi presidente – *speaker* – da Câmara dos comuns, no parlamento. Durante o reinado de Henrique VII, associou-se a Edmund Dudley na responsabilidade pelo rigoroso e arbitrário sistema de taxaço de tributos do rei, e consequentemente tornou-se muito impopular. Sua sorte após a morte de Henrique VII acompanhou a de Edmund Dudley, ou seja, foi preso e executado sob Henrique VIII.

⁹⁵ William Warham (c. 1450-1532) foi arcebispo de Canterbury desde 1503 até sua morte. Estudou em Oxford e praticou e ensinou o direito em Londres e em Oxford. Mais tarde, foi ordenado sacerdote. Henrique VII, vislumbrando seus talentos para a diplomacia, entregou-lhe diversas missões no exterior, inclusive a de negociar o casamento de seu filho Artur com a infanta Catarina de Aragão. Em 1502, foi sagrado bispo de Londres e foi nomeado guardião do selo real, e dois anos depois já era lorde chanceler e arcebispo de Canterbury. Mais dois anos após, foi nomeado chanceler da Universidade de Oxford. Em 1509, oficiou o casamento de Henrique VIII e Catarina de Aragão e coroou o novo casal régio. Após desentendimentos com Richard Foxe, que era então bispo de Winchester, foi-se afastando do núcleo de poder e, em 1515, renunciou ao cargo de lorde chanceler, sendo sucedido por Thomas Wolsey, que havia sido sagrado bispo de Lincoln no ano anterior. Participou do famoso encontro entre Henrique VIII e Francisco I da França, o chamado “campo do pano de ouro”, em 1502, e assistiu Wolsey durante a investigação secreta sobre a validade do casamento do rei, em 1527. Foi nomeado assessor da rainha durante o julgamento do caso, com a tarefa de cumprir as ordens do rei e convencê-la a retirar-se a um convento. Foi então que proferiu frase que se tornou famosa: *ira principis mors est*, isto é, “a ira do príncipe é a morte”. Durante esse período, procurou compatibilizar sua fidelidade à Igreja e as cargas que a política real lhe exigia. Chegou a firmar uma carta enviada ao papa Clemente VII em que se lhe pedia apoiar o caso do rei. Em 1531, quando “o clero fora considerado culpado de obedecer a outra autoridade que não a do rei (*praemunire*) e se empenhava em obter o perdão real”, por meio de “uma proclamação lida pelo arcebispo Warham aos aturdidos membros da Convocação em fevereiro daquele ano, o rei simplesmente lhes informava que tinha o direito de ser considerado o único protetor e supremo chefe da Igreja e do clero na Inglaterra”; replicando, o arcebispo Warham “procurou recordar ao rei que isso somente era verdade ‘tanto quanto o permite a lei de Deus’” – ou seja, por, numa evidente estratégia de reserva mental, procurava manter a fé católica e a obediência ao Papa, camuflando-as em palavras que o rei poderia interpretar como adesão a seu projeto eclesiástico. Mais perto do fim

Howard⁹⁶, conde de Surrey e, mais tarde, segundo duque de Norfolk; o bispo Richard Foxe⁹⁷; e, a partir de 1514, Thomas Wolsey⁹⁸.

O casamento de Henrique e Catarina mostrava-se, ao menos em seus primeiros anos, prenhe de afetuosidade. Apesar das maneiras mais reservadas de Catarina, em comparação com as posturas irreverentes – ou mesmo grosseiras – de Henrique VIII, ela não deixou de influenciar-se pela vida ativa, cheia de arte e divertimentos, que se levava então na corte dos Tudor. As demonstrações de carinho de Henrique por Catarina eram públicas e até famosas e comentadas por todo o povo; também por isso a tristeza de

da vida, o arcebispo mostrou-se mais independente, e em 1532 protestou contra as leis, passadas no parlamento, que submetiam a Igreja à Coroa, comparando os atos de Henrique VIII com os de Henrique II – um rei execrado por solapar a liberdade eclesiástica e motivar o assassinato, em 1170, do santo arcebispo Tomás Becket, antecessor de Warham na sé de Canterbury – e invocando a Carta Magna como garantia da defesa das liberdades da Igreja. William Warham foi muito admirado pela competência de sua vida pública e pela modéstia de sua vida privada. Morrendo – sem riquezas nem dívidas – de morte natural em 1532, um ano antes de se tornar oficial o cisma anglicano, foi poupado da sorte de Thomas Wolsey e tantos outros, executados por ordem do rei. Skinner, *As fundações...*, p. 367.

⁹⁶ Thomas Howard (1443-1524), II duque de Norfolk, cavaleiro da Jarreteira, *earl marshal*, foi conhecido pelo título de conde de Surrey entre 1483 e 1514. Foi filho único de John Howard (1421-1485), I duque de Norfolk, com sua primeira esposa, Catherine Moleyns (1424-1465). Serviu a Eduardo IV, Ricardo III, Henrique VII e Henrique VIII. Casou-se com Elizabeth Tilney (1445-1497), com quem teve onze filhos – inclusive o III duque de Norfolk, igualmente chamado Thomas Howard (1473-1554) –, e, depois de viúvo, com Agnes Tilney (1477-1545), com quem teve mais cinco filhos. A família Howard notabilizar-se-ia, na história inglesa, por sua adesão à religião católica, apesar das perseguições e da restrição de direitos que se manteriam por vários séculos.

⁹⁷ Richard Foxe (1448-1528) foi um sacerdote inglês que chegou ao episcopado, governando sucessivamente as dioceses de Exeter, Bath e Wells, Durham e, afinal, Winchester. Foi lorde guardião do selo privado e fundou *Corpus Christi College* em Oxford. Falecido em 1528, não chegou a assistir à fase mais turbulenta do reinado de Henrique VIII.

⁹⁸ Thomas Wolsey (1471-1530) foi um cardeal inglês e estadista a serviço de Henrique VIII, que o fez lorde chanceler em 1515. Morreu em 1530 na abadia de Em 1514, foi sagrado bispo de Lincoln e, no ano seguinte, foi nomeado arcebispo de York e criado cardeal. Morreu em 1530 na abadia de Saint Mary of the Meadows, em Leicester, onde estava preso, acusado de alta traição. Tornou-se célebre o cardeal Wolsey por seu envolvimento no famoso *king's matter*, ou seja, o caso do divórcio de Henrique VIII. Thomas Wolsey estudou em Oxford e foi ordenado sacerdote em 1498. Sua laboriosidade e capacidade de trabalho atraíram a atenção de muitos homens poderosos, inclusive o próprio rei Henrique VII, que fê-lo seu capelão e destinou-o a tarefas diplomáticas. Mais tarde, sob Henrique VIII, Wolsey, como legado papal na Inglaterra, organizaria em 1520 o grande encontro entre Henrique VIII e Francisco I da França, em Calais, que tomou o nome de “campo do pano de ouro”. Foram muitas as proezas diplomáticas do cardeal Wolsey em benefício da Inglaterra, mas ele não foi capaz de conseguir a declaração de nulidade do casamento do rei, apesar de seu grande empenho e dedicação ao *king's matter*. A partir de 1527, seu fracasso fez atrair a inimizade de Ana Bolena, com quem o rei aspirava casar-se. Caído em desgraça na corte de Henrique VIII, o cardeal renunciou a todas as dignidades eclesiásticas e ofícios seculares, à exceção do arcebispado de York e, retirando-se em fevereiro de 1530 à sua arquidiocese – a qual não havia visitado ainda –, empregou os últimos meses de sua vida desempenhando exemplarmente seus deveres pastorais como bispo. William Shakespeare, na cena II do ato III de sua peça sobre Henrique VIII, põe na boca de Wolsey as seguintes palavras: “Se houvesse servido a meu Deus com metade do zelo com que servi a meu rei, Ele não me haveria abandonado na minha idade diante de meus inimigos” (no original inglês: “*Had I but served my with half the zeal I served my king He would not in mine age have left me naked to my enemies*”). William Shakespeare, *The Famous History of the Life of King Henry the Eight*. Edited by William Aldis Wright. Oxford: Clarendon Press, 1891, p. 68.

Catarina foi maior quando o rei, mais tarde, a abandonou. A primeira criança nascida de Catarina, no dia trinta e um de janeiro de 1510 – seis meses após a coroação –, foi uma menina que, prematura, não conseguiu sobreviver. O nascimento seguinte, no primeiro dia do ano de 1511, foi de um menino, batizado com o nome do pai e intitulado duque da Cornualha. Apesar de parecer saudável, o menino morreu com cerca de dois meses de idade. Mais um menino, novamente batizado Henrique e intitulado duque da Cornualha, nasceu em novembro de 1513 e logo morreu. Apesar das tristezas e frustrações pela morte dos sucessores, Henrique não estava especialmente preocupado com o assunto: envolvido em guerras no continente com vistas a conquistar a França, ele ainda era novo e tinha pouco tempo de reinado, de modo que podia pensar que, mais cedo ou mais tarde, nasceria o rebento saudável e masculino para quem ele deixaria a coroa.

* * *

Em 1514, findas as campanhas militares no continente, Henrique voltou à Inglaterra, e o bispo Wolsey – que acompanhara Henrique durante o ano de 1513 na França –, crescido em prestígio e em confiança do rei, passou a ter influência cada vez maior nos negócios públicos, diminuindo a presença de Catarina – que, durante a ausência do rei, portara o título de governadora do reino e capitã-geral das forças armadas –, a qual, antes, era sempre convidada a tomar parte nas decisões de Henrique VIII. O rei inglês sentiu-se traído por atitudes do rei Fernando de Aragão durante as ações contra a França, pois, apesar de declarar-se seu aliado, não deixara de negociar com o rei Luís XII⁹⁹ em busca de seu melhor benefício. As simpatias francófilas do bispo Wolsey – arcebispo de York em 1514, cardeal e lorde-chanceler em 1515, legado papal em 1518 –, que desejava a paz entre França e Inglaterra, punham-no em natural oposição a Catarina, que não podia deixar de representar uma preferência pela aliança com a Espanha. Catarina tampouco tinha simpatia pelo cardeal Wolsey.

Em dezembro de 1514, mais um herdeiro masculino nasceu e logo morreu. O assunto da descendência real começava a tornar-se mais sério. A dinastia de Tudor necessitava de um herdeiro masculino para firmar-se no trono inglês, depois de fundada

⁹⁹ Luís XII (1462-1515) foi rei de França desde 1498. Após perder para Henrique VIII a chamada batalha das Esporas, em 1513, fez a paz com a Inglaterra casando-se com a irmã mais nova e de Henrique VIII, Maria (1496-1533), tida por belíssima. Maria era trinta e quatro anos mais nova que Luís XII, o qual era viúvo. Foi rainha consorte da França por poucos meses, pois seu marido faleceu no ano seguinte ao do casamento.

como casa real por Henrique VII. No mesmo ano de 1514, na noite de ano novo, o rei Henrique VIII – que não tinha até então especial fama de luxurioso – apresentou publicamente sua amante Elizabeth Blount¹⁰⁰. Apesar das atenções que passou a dispensar à sua amante, não negligenciou totalmente a rainha. Em dezoito de fevereiro de 1516, a sorte de Henrique e Catarina mudou: nasceu uma criança saudável, uma princesa batizada com o nome de Maria, que seria a única filha do casal a sobreviver aos primeiros meses da infância. Henrique estava contente e esperançoso com a notícia: contente por uma filha que sobrevivia, esperançoso de que poderiam vir mais filhos e ao menos um herdeiro masculino saudável.

Gravidezes de Catarina sucederam-se, resultando em abortos espontâneos, até o nascimento de uma menina em dez de novembro de 1518, a qual logo faleceu. A partir de então, Catarina não poderia mais ter filhos. Contudo, no ano seguinte, nasceu um filho¹⁰¹ saudável de Elizabeth Blount, a quem o rei deu seu nome Henrique e o sobrenome Fitzroy, alcunha comum para os filhos bastardos dos reis ingleses. O nascimento de Henry Fitzroy provava o rei era capaz de ter filhos sadios. O monarca, culpando – como já fazia antes – Catarina pela infertilidade do casal real, chegou a pensar, já nessa ocasião, em pedir a declaração de nulidade de seu casamento com a rainha.

O rei e a rainha haviam feito muitas orações e promessas – entre as quais, por parte do rei, iniciar uma cruzada contra os turcos otomanos, que haviam tomado Jerusalém em 1517 – pedindo o nascimento de um filho varão. Sem receber a graça que pedia insistentemente, o rei começou a desenvolver escrúpulos sobre o casamento com Catarina, perguntando-se se teria sido válida a dispensa papal. Consultando o Antigo Testamento¹⁰², interessou-se pela passagem que diz: “Não descobrirás a nudez da

¹⁰⁰ Elizabeth Blount (1502?-1540?) – cujo pai era um cavaleiro muito devotado ao rei e o acompanhara na campanha da França de 1513 – foi célebre por sua beleza e servia, quando o rei a conheceu, como dama de honra de Catarina de Aragão. Dela nasceu o único filho ilegítimo que o rei reconheceu, Henry Fitzroy (1519-1536).

¹⁰¹ Henry Fitzroy (1519-1536), feito duque de Richmond e Somerset, o qual foi criado no castelo de Windsor com todos os mimos do rei, recebendo diversos títulos e dignidades durante a vida, e uma fortuna que fê-lo a pessoa mais rica da Inglaterra depois do próprio rei. Casado com uma das filhas do duque de Norfolk, Henry Fitzroy faleceu de tuberculose aos dezessete anos, quando um ato estava passando no parlamento para permitir-lhe herdar a coroa do pai, pouco depois da execução de Ana Bolena (1501?-1536).

¹⁰² Segundo Daniel-Rops, que não dá crédito à versão mais comum de que Henrique VIII havia sido tomado por escrúpulos, “quem sugeriu a Henrique VIII o argumento canônico que lhe permitia separar-se legalmente de Catarina [foi,] provavelmente, o embaixador da França, Grammont, bispo de Tarbes: um belo divórcio lançado entre a corte britânica e a da Espanha [...]. O confessor do rei, o bispo Longland [...] confirmou a tese. Puseram-se, portanto, sob os olhos de Henrique VIII uns

mulher de teu irmão: é a nudez de teu irmão” (Levítico XVIII, 16), e ainda: “Se um homem tomar a mulher de seu irmão, comete uma impureza; ofendeu a honra de seu irmão: não terão filhos” (Levítico XX, 21). A leitura de tais passagens aumentou a angústia do rei e os escrúpulos sobre se realmente poderia ter casado com a viúva de seu irmão. A autoridade do papa já não lhe parecia suficiente para acalmar a consciência: ainda que a passagem fosse do Antigo Testamento, ou seja, da Lei antiga; ainda que ele só se tivesse unido a Catarina depois da morte do irmão; ainda que ele tivesse a dispensa necessária exigida pelo direito canônico¹⁰³, o rei perguntava-se se, ao invés da hierarquia da Igreja, não deveria ele mesmo interpretar a Escritura conforme lhe parecesse bem; e a interpretação mais imediata que fazia das passagens lidas é que seu casamento com Catarina nunca deveria ter acontecido, e prova disso seria que esse casamento era sem fruto, conforme a maldição expressa no texto sagrado. Dessa maneira, Henrique decidiu pedir que fosse analisada a validade de seu matrimônio com Catarina e da dispensa que havia sido dada, a qual ele julgava pessoalmente que era nula, pois o poder do papa não poderia ser maior do que o da Escritura santa, de acordo com a opinião do rei – que se encaminhava, assim, para uma mentalidade protestante, descolando os Livros sagrados da autoridade da Igreja, que, em última instância, declarou-os sagrados. O protestantismo, nesse momento, conquistava numerosos adeptos, principalmente na Alemanha. Em 1517, o frade agostiniano Martinho Lutero havia pregado, na porta da catedral de Wittenberg, as noventa e cinco teses que se tornaram famosas. Pouco anos depois, era o movimento anabatista que tinha seus inícios na Alemanha.

versículos do capítulo 18 do *Levítico*, [...] e ainda, do capítulo 20 [...]. Textos como esses não podiam deixar de encher de alegria a alma do rei [...]. Com o *Levítico* na mão, podia agora proclamar que a dispensa de Júlio II era nula e que, portanto, também era nula a sua união com Catarina. [...] O seu caso, longe de ser digno de condenação legal, podia até ser tido como exemplar, pois o *Deuteronômio* ordena ao irmão de todo o esposo falecido sem filhos que se case com a viúva para lhe dar uma descendência (cfr. Deut 25, 5-10)”. Daniel-Rops, *A Igreja da Renascença...*, pp. 441-2.

¹⁰³ Antes da promulgação do Código de Direito Canônico (*Codex Iuris Canonici*) de 1917 – o qual, em 1983, foi substituído pelo Código atualmente em vigor para a Igreja latina –, a compreensão das leis canônicas era bastante difícil, uma vez que as normas estavam dispersas nos cânones promulgados por diferentes concílios ecumênicos ou regionais, além das epístolas decretais e outros documentos pontifícios. Na época de Henrique VIII, começava-se a usar o *Corpus Iuris Canonici* – que não é um código, mas uma coletânea de legislação canônica –, que reunia seis coleções de cânones e outros documentos, publicadas entre os anos de 1140 e 1503: o *Decretum Gratiani* – por si só uma obra monumental, que compila legislação desde os primeiros anos da Igreja até o início do segundo milênio –, o *Liber extra* ou *Decretales* de Gregório IX (1234), o *Liber sextus* de Bonifácio VIII (1298), as *Constitutiones Clementinae* (1317), as *Extravagantes Johannes XXII* (1325) e as *Extravagantes communes*. Cf. Pedro Lombardía, *Lições de Direito Canônico: Introdução, Direito Constitucional, Parte Geral*. São Paulo: Loyola, 2008, pp. 31-57.

Se, a propósito de seus escrúpulos sobre a validade e licitude de seu casamento, Henrique VIII deixava influir-se por certa mentalidade protestante, nem por isso, no início da década de 1520, ele se considerava como tal. Pelo contrário, em 1521 publicou uma obra teológica – a qual começou a ser escrita em 1518, com a assistência de Thomas More –, *Assertio Septem Sacramentorum*, em que defende que os sacramentos da Igreja são sete, contra a opinião de Martinho Lutero, que defendia serem apenas dois – o batismo e a eucaristia. Por isso, recebeu do papa Leão X¹⁰⁴ uma rosa de ouro¹⁰⁵ e o título de *Defensor fidei*, que foi incorporado ao tratamento dos reis ingleses e, mais tarde, dos britânicos, apesar do cisma.

Em 1525 ou 1526, o rei conheceu Ana Bolena, que, depois de anos na França – em que servira como dama de honra à rainha, irmã de Henrique VIII, mulher de Luís XII, e a Cláudia de França, mulher de Francisco I –, voltara à Inglaterra em 1522. Querendo fazê-la sua amante, Ana Bolena resistiu aos apelos do rei. A irmã de Ana, Maria Bolena¹⁰⁶, já havia sido amante de Henrique VIII e fora dispensada, e Ana aparentemente não queria permitir que se passasse o mesmo com ela: só cederia ao rei caso se tornasse rainha. O rei, de fato, estava disposto a casar-se com Ana Bolena, por quem aparentemente se apaixonou, e para isso exigiu do cardeal Wolsey um maior empenho para solucionar em Roma o *king's great matter*, o grande caso do rei, isto é, a questão da nulidade de seu casamento.

Sem sucesso, apesar de sua dedicação a serviço do rei e de seu caso, o cardeal Wolsey foi afastado do cargo de lorde chanceler em 1529, para o qual foi apontado Thomas More, o qual, não querendo ser envolvido no problema do casamento, não quis aceitar o cargo; porém, com a promessa de Henrique VIII de que não lhe seria

¹⁰⁴ O papa Leão X (1475-1521) foi eleito para o sólio pontifício em 1513, quando tinha trinta e sete anos. Apesar de ser cardeal, não havia sido ordenado sacerdote – era um diácono –, de modo que, antes de ser coroado papa, foi ordenado sacerdote e, em seguida, recebeu a sagração episcopal como bispo de Roma. Leão X teve como um dos principais desafios de seu pontificado a emergência do protestantismo, sobretudo na Alemanha de Martinho Lutero e nos países escandinavos. Cf. Daniel-Rops, *A Igreja da Renascença...*, pp. 238-242.

¹⁰⁵ A rosa de ouro é uma condecoração dada pelo Papa a pessoas e instituições às quais quer fazer notar sua estima e apreço, concedida pelo menos desde o século XI. Feitas à mão de ouro puro, todos os anos são bentas as rosas de ouro no quarto domingo da quaresma, o domingo *Laetare*. No Brasil, dona Isabel, princesa imperial, recebeu a rosa de ouro em 1889, do papa Leão XIII, como reconhecimento pela Lei áurea. Também a basílica de Aparecida recebeu duas vezes a rosa de ouro: em 1967, de Paulo VI, e em 2007, de Bento XVI.

¹⁰⁶ Maria Bolena (c. 1499-1543) havia acompanhado Ana como dama de honra da rainha Maria, consorte de Luís XII. Morto o rei, Maria voltou para a Inglaterra, enquanto Ana permaneceu na França como dama da rainha Cláudia.

demandado nada sobre esse assunto, aceitou o posto. No mesmo ano, o rei convocou o Parlamento¹⁰⁷. Provavelmente influenciado por Thomas Cromwell¹⁰⁸, Henrique VIII decidiu que não necessitava do julgamento da Santa Sé para concluir que seu casamento era nulo. Em meados de 1532, Ana Bolena engravidou e, no ano seguinte, em vinte e cinco de janeiro de 1533, Henrique VIII procedeu ao casamento com Ana Bolena, pelo que imediatamente foi excomungado pelo papa Clemente VII¹⁰⁹. No dia sete de setembro de 1533, nasceu de Ana Bolena não um menino, mas uma menina, a que puseram o nome de Elizabeth.

A partir do casamento com Ana Bolena, o cisma se precipita: Henrique declarou-se chefe supremo da Igreja inglesa e, em 1534, publicou o ato de supremacia. Em 1532, já havia apontado Thomas Cranmer¹¹⁰, um homem casado, como arcebispo de

¹⁰⁷ Nas palavras de Perry Anderson, “em 1529, Henrique convocou aquele que seria o Parlamento de maior duração, a fim de mobilizar a classe fundiária a seu favor no conflito com o papado e o império e assegurar o endosso dela ao confisco político da Igreja por parte do Estado na Inglaterra. Entretanto, tal renascimento de uma instituição até aí desprezada estava longe de representar uma capitulação constitucional de Henrique VIII [...]; não significou um enfraquecimento do poder real, mas apenas um novo impulso no sentido de sua intensificação. Com efeito, os Parlamntos da Reforma não só aumentaram grandemente o padroado e a autoridade da monarquia, ao transferir o controle de todo o aparelho eclesiástico para suas mãos. Sob a direção de Cromwell, eles também suprimiram a autonomia dos privilégios senhoriais, destituindo-os do poder de designar juízes de paz; integraram os senhores fronteiriços aos condados e incorporaram o País de Gales, jurídica e administrativamente, ao reino da Inglaterra. Ainda mais significativo foi o fato de os mosteiros terem sido dissolvidos e a sua vasta riqueza fundiária expropriada pelo Estado”. Anderson, *Linhagens...*, pp. 119-120.

¹⁰⁸ Thomas Cromwell (c. 1485-1540), I duque de Essex, serviu como secretário chefe de Henrique VIII – acumulando diversos cargos – entre 1532 e 1540, quando foi executado na Torre de Londres. Daniel-Rops refere que, “arrivista, [...] dotado de um surpreendente senso prático e totalmente desprovido de escrúpulos, este personagem [...] dizia que as suas normas de conduta derivavam do *Príncipe*, de Maquiavel, e sustentava que todos os cortesãos deviam esforçar-se por satisfazer os caprichos do seu senhor”. Daniel-Rops, *A Igreja da Renascença...*, pp. 444. De sua importância para a centralização do poder na Inglaterra dá conta Perry Anderson ao referir que “Cromwell ampliava e reorganizava a burocracia central, convertendo o cargo de secretário do rei no mais alto posto ministerial e criando os primeiros elementos de um conselho privado regular. Logo após sua a queda, o Conselho Privado foi formalmente institucionalizado como agência executiva mais íntima da monarquia e desde então tornou-se o cerne da máquina política Tudor”, em detrimento do parlamento e dos poderes locais. Cf. Anderson, *Linhagens...*, p. 120. Thomas Cromwell colaborou decisivamente para o fortalecimento dos poderes da Coroa também no campo espiritual, próprio da Igreja. Conforme explica Quentin Skinner, “isto foi feito proclamando-se chefe da Igreja o rei, em vez do papa, e transferindo-se para a Coroa todos os poderes jurisdicionais anteriormente exercidos pela Igreja. [...] Na Dinamarca e na Suécia, essa providência demorou alguns anos para ser adotada. Na Inglaterra, porém, as coisas foram mais rápidas, em grande medida graças ao gênio legislativo de Thomas Cromwell, autor dos preâmbulos às leis decretadas durante o cisma henriquino, os quais fornecem um dos quadros mais incisivos da teoria política que acompanhou e legitimou essa etapa da Reforma”. Skinner, *As fundações...*, p. 367.

¹⁰⁹ Clemente VII (1478-1534) foi eleito papa em 1523. Era primo e confidente de Leão X, e participou do conclave que elegeu Adriano VI, a quem sucedeu.

¹¹⁰ Thomas Cranmer (1489-1556) foi um dos maiores responsáveis pela protestantização da doutrina da Igreja anglicana. Suas opiniões teológicas, embora tenham variado um tanto ao longo dos anos, imprimiram uma orientação protestante ao “livro de oração comum”, publicado primeiramente em 1549 e em segunda edição, revista, em 1552. Influenciou muito o reinado de Eduardo VI, sucessor

Canterbury – o qual, contudo, não receberia a necessária aprovação pontifícia para ser de direito arcebispo de Canterbury – e tinha passado o *Act in Restraint of Appeals*¹¹¹, que proibia os apelos¹¹² em matéria canônica ao bispo de Roma, o Papa; dessa maneira, Cranmer, usando o título de arcebispo de Canterbury e primaz da Inglaterra, pudera formalmente declarar nulo o casamento de Henrique e Catarina. Depois do ato de supremacia – que, por não jurá-lo, foram executados Thomas More e o bispo de Rochester, John Fisher, em 1535 –, vieram em 1536, a prisão, julgamento e execução de Ana Bolena, o início do confisco dos bens das abadias territoriais – o que movimentaria grandes interesses por essas terras, usadas com sucesso para conseguir o apoio dos nobres às atitudes do rei em matéria eclesiástica¹¹³ – e, administrativamente, a incorporação formal do País de Gales – de onde procediam originalmente os Tudor – ao reino da Inglaterra. Em 1537, nascido Eduardo, filho de Jane Seymour¹¹⁴ – que morreu após o parto da criança – tanto Elizabeth quanto a própria Maria, filha de Catarina de Aragão, foram declaradas bastardas e formalmente impedidas de herdar a coroa.

O “ato de supremacia”¹¹⁵, promulgado pelo Parlamento em três de novembro de 1534, definia o rei da Inglaterra como chefe supremo da Igreja na Inglaterra, separando

de Henrique VIII. Durante o reinado de Maria, foi preso e negou muitas de suas ideias anteriores sobre diferentes pontos capitais da doutrina cristã, mas depois retrocedeu, não querendo confessar publicamente o que privadamente havia declarado, e foi executado em vinte e um de março de 1556. Antes de seu julgamento por heresia, a rainha Maria I havia-lhe perdoado a pena de morte devida à culpa de alta traição pelo apoio à coroação de Jane Grey.

¹¹¹ Essa legislação foi repelida durante o reinado de Maria Tudor e novamente imposta durante o governo de Elizabeth. O texto em inglês está no Apêndice A. Cf. Nicolas Pocock (org.), *Records of the Reformation*. Vol. II. Oxford: Clarendon Press, 1870, pp. 460-467.

¹¹² Segundo Quentin Skinner, a “aprovação, em 1533, do Ato de Apelações, proibindo as apelações a Roma, assinala com toda a nitidez a transferência das jurisdições da Igreja para a Coroa. O célebre preâmbulo redigido por Cromwell para esse Ato, constituindo a melhor exposição de seu credo político pessoal, tem como certo que a Igreja de modo algum compõe um *regnum* separado dentro do corpo político, não passando de uma congregação de fiéis. Ela é apenas ‘aquela parte do dito corpo político denominada espiritualidade agora usualmente chamada Igreja da Inglaterra’ [...]. Afirma-se que dessa tese ‘marsiliana’ decorre que os poderes da Coroa devem, em consequência, estender-se em uma linha contínua, tomando a si todos os assuntos espirituais e temporais. [...] A suposição herética que fundamenta essas afirmações é, evidentemente, a de que o rei é o chefe da Igreja”. Skinner, *As fundações...*, p. 367.

¹¹³ Para dados sobre os bens confiscados das abadias, cf. Francis Aidan Gasquet, “The Monastic Spoils”. In: *Henry VIII and the English Monasteries. An Attempt to Illustrate the History of Their Suppression*. Vol. II. London: John Hodges, 1893, pp. 387-439.

¹¹⁴ Jane Seymour (c. 1509-1537) havia sido aia de Catarina de Aragão e de Ana Bolena. O fato do rei ter-se apaixonado por ela precipitou a execução de Ana Bolena. De Jane Seymour nasceu o príncipe que seria Eduardo VI. Seu caráter formal e sério contrastava com os modos espalhafatosos de Ana Bolena. Quando morreu Jane Seymour, em decorrência do parto do príncipe Eduardo, foi decretado luto na corte por muito tempo. Henrique só voltaria a casar-se três anos depois.

¹¹⁵ O primeiro *Act of Supremacy* (“*The King’s Grace to be authorized Supreme Head*”, 26 Hen. 8, c. 1), de 1534, declarava que o rei era a “única e suprema cabeça na terra da Igreja na Inglaterra” e que a Coroa eram devidas “todas as honras, dignidades, proeminências, jurisdições, privilégios, autoridades, imunidades, benefícios e bens próprios desta dignidade”. Em 1554, Maria I revogou o

assim, oficialmente, os católicos ingleses da comunhão com a Igreja universal e seu chefe, o bispo de Roma. Essa lei, que na prática fundava uma “Igreja inglesa” independente da Igreja católica, dividiu os católicos ingleses entre os que se tornaram anglicanos e os que permaneceram *papistas*, os quais a partir de então sofreram diversas medidas persecutórias que buscavam sua adesão à religião do rei, que muitíssimas vezes chegavam à condenação à morte – como no conhecido caso de Thomas More, antigo chanceler do reino, executado em 1535 e canonizado em 1935 pelo papa Pio XI¹¹⁶. Entre essas medidas, destacam-se as “sucessivas fórmulas de juramento de obediência ao rei e à nova religião”¹¹⁷.

Apesar do cisma consumado pelo ato de supremacia, não foi assim que a Igreja inglesa tornou-se, em sua doutrina, protestante. Não se deve confundir cisma e heresia. Na explicação do catecismo do papa Pio X¹¹⁸:

Os hereges são as pessoas batizadas que recusam com pertinácia crer em alguma verdade revelada por Deus e ensinada como de fé pela Igreja Católica: por exemplo, os arianos, os nestorianos e as várias seitas dos protestantes. [...]

Os cismáticos são os cristãos que, não negando explicitamente dogma algum, se separam voluntariamente da Igreja de Jesus Cristo, ou dos legítimos Pastores.¹¹⁹

Logo após o ato de supremacia, a Igreja anglicana – termo que, aliás, era previamente usado em sentido católico – não era herética, mas apenas cismática. Seja

Act of Supremacy. Em 1559, porém, o segundo *Act of Supremacy* (“*An Act to Restore to the Crown the Ancient Jurisdiction over the Estate Ecclesiastical and Spiritual, and Abolishing all Foreign Powers Repugnant to the Same*”, 1 Eliz., c. 1), entre outras medidas, restaurava o primeiro, declarando ser Elizabeth a “governadora suprema da Igreja da Inglaterra”; instituía também o juramento da supremacia, a que estavam obrigados todos aqueles que assumissem cargos públicos civis ou eclesiásticos. Quem se recusasse a realizar o juramento era réu de traição. Para o texto completo da legislação de Henrique VIII, cf. Archibald John Stephens(org.), *The Statutes relating to the Ecclesiastical and Eleemosynary Institutions of the England, Wales, Ireland, India, and the Colonies; with the Decisions thereon*. London: John W. Parker, 1845, p. 117-118. Para o texto da legislação de Elizabeth, cf., da mesma obra, pp. 353-363.

¹¹⁶ Pio XI (1857-1939) foi papa a partir de 1922. Foi o papa que, entre outros episódios relevantes, assinou os tratados de Latrão com o reino da Itália e publicou a encíclica *Quas primas*, que estabelece a solenidade anual de Nosso Senhor Jesus Cristo Rei do Universo.

¹¹⁷ Florencio Hubeñák, “La Defensio fidei en el contexto histórico-doctrinal de su época”. In: Juan Cruz Cruz (ed.), *La gravitación moral de la ley según Francisco Suárez*. Pamplona: Eunsa, 2009, p. 147.

¹¹⁸ Pio X (1835-1914), o último papa a ser canonizado, e o primeiro desde Pio V (1504-1572), notabilizou seu pontificado pela preocupação com a eucaristia, incentivando a comunhão frequente e a comunhão das crianças. Era o segundo de dez filhos de uma família pobre de camponeses. Foi ordenado em 1858, bispo de Mântua em 1884, patriarca de Veneza em 1896 e eleito papa em 1903. Foi sob seu pontificado que se publicou a encíclica *Pascendi* (1907), que condenou o modernismo. Cf. Alfredo Sáenz, *El modernismo: crisis en las venas de la Iglesia*. Buenos Aires: Gladius, 2011.

¹¹⁹ Pio X, *Catecismo Maior*, nn. 227 e 229.

recordado que, em 1521, Henrique VIII publicara a já citada obra em defesa dos sete sacramentos, refutando as opiniões luteranas.

* * *

Foi lentamente que o anglicanismo absorveu doutrinas e práticas protestantes. O Ato de Uniformidade, que estabelecia o *Book of Common Prayer*, só foi promulgado em 1549, quinze anos após o Ato de Supremacia e dois anos após a morte de Henrique VIII. A imposição do “livro de oração comum” marca “o início formal das perseguições aos católicos e do clima de guerra religiosa vinculado à juventude de Eduardo VI e às tentativas de restauração católica de Maria Tudor”¹²⁰. Morto Henrique VIII em 1547, sucedeu-lhe o filho Eduardo VI, falecido em 1553, a quem sucedeu sua irmã Maria Tudor – neta dos Reis Católicos –, à qual, falecida em 1558, sucedeu sua irmã Elizabeth, filha de Ana Bolena. Elizabeth teve um papel preponderante na protestantização do anglicanismo, apesar de ter alimentado esperanças de Maria Tudor de que conservaria católica a Inglaterra.

Durante o reinado de Eduardo VI, além do estabelecimento do *Book of Common Prayer* como único livro litúrgico que podia ser utilizado – escrito em inglês, e não em latim, o que provocou rebeliões, principalmente entre os camponeses da Cornualha, que não entendiam inglês –, uma série de medidas foram tomadas dando uma feição nitidamente protestante à Igreja anglicana: proibiram-se as imagens, e as vestes clericais, sacramentais – como as cinzas, água benta, ramos –, inclusive os crucifixos. As festas dos santos no calendário litúrgico foram abolidas. Em 1552, uma revisão do *Book of Common Prayer* retirou o reconhecimento da presença real de Jesus Cristo nas espécies eucarísticas – embora permita ajoelhar-se durante a consagração –, abole o sinal da cruz, os santos óleos, a reserva do Santíssimo Sacramento no sacrário, as orações pelos defuntos. As perseguições contra os refratários, a princípio evitadas, passam a ser ostensivas e exemplares. Os “quarenta e dois artigos”, escritos em 1553 por Thomas Cranmer – o qual em 1536 havia apresentado os “dez artigos”, que conservavam certa aparência de catolicismo –, representam o zênite do calvinismo na Igreja da Inglaterra. Quando Eduardo VI morreu, em 1553, e Maria Tudor assumiu o trono, o povo, cansado das inovações religiosas, exultou pela restauração do antigo credo, mas a popularidade de Maria I em pouco tempo esvaiu-se, principalmente por

¹²⁰ Hubeňák, “La Defensio...”, p. 147.

causa do casamento com Filipe II e do recrudescimento das retaliações contra os protestantes.

A morte de Maria Tudor levou à ascensão de Elizabeth ao trono inglês. Voltou a Igreja anglicana ao cisma com a Igreja católica, apesar de Elizabeth procurar, de alguma maneira, refrear as tendências mais radicais entre os protestantes. Pode-se dizer que o objetivo era albergar todos os grupos e todas as tendências teológicas dentro de uma única estrutura: a Igreja da Inglaterra. Tal solução política, porém, não era aceitável para os católicos, para quem a união com a Igreja universal sob o Papa era um imperativo. Não seria fácil agradar a todos os grupos, e de fato a tentativa de reunir sob o anglicanismo tendências tão díspares como a anabatista, a puritana e a luterana revelou-se em pouco tempo uma vã esperança. A perseguição aos dissidentes havia de recomeçar, e de fato não se fez esperar muito. Em 1563, foram publicados os “trinta e nove artigos” que pretendiam sumariar as posições anglicanas, em contraste com a doutrina católica, com o luteranismo e com os anabatistas. Os “trinta e nove artigos”¹²¹ fundamentavam-se sobretudo no calvinismo, moderando-o, conservando porém uma estrutura eclesiástica inspirada no direito canônico.

* * *

A posição cada vez mais anticatólica da Coroa durante o reinado de Elizabeth, junto com as vicissitudes sofridas por Maria Stuart – rainha católica da Escócia que em 1567 se viu forçada a abdicar e, no ano seguinte, foi encarcerada na Inglaterra, mas que, por seus direitos ao trono inglês, representava uma esperança para os católicos, até sua execução em 1587 –, favoreceu a rebelião dos católicos, que se viram apoiados quando o papa Pio V excomungou formalmente Elizabeth em vinte e cinco de fevereiro de 1570, pela bula *Regnans in excelsis*.

Por outro lado, diversos eventos acontecidos no continente faziam aumentar em Elizabeth o receio de os católicos tirarem-na do trono: o massacre da noite de São Bartolomeu, em vinte e quatro de agosto de 1572; o assassinato de Guilherme de Orange¹²², em 1584; a morte de Henrique III da França obrada pelo jovem dominicano

¹²¹ Cf. Gilbert Burnet, *An Exposition of the Thirty-Nine Articles of the Church of England*. Whitefish: Kessinger Publishing, 2006.

¹²² Guilherme I (1533-1584), príncipe de Orange, deu início à guerra dos oitenta anos, buscando a independência das províncias neerlandesas. Não chegou a ver seu objetivo alcançado, pois foi assassinado por Balthazar Gerardts em Delft, em 1584.

Jacques Clément, em 1589; a defesa do tiranicídio – embora não do regicídio – por parte de jesuítas como Juan de Mariana¹²³, que em 1599 publicou *De Rege et Regis Institutione*¹²⁴.

Desses eventos, talvez o mais profundo seja a defesa do tiranicídio. Julgada Elizabeth, pelos católicos, como tirana, já não era verdadeira rainha, e podia ser deposta, e até morta, caso fosse necessário chegar a tal para livrar o país da tirania e restaurar a liberdade de professar a fé católica. Diante do que considerava uma ameaça a sua soberania, Elizabeth estabeleceu um juramento de obediência, o qual atava a consciência dos súditos à nova ordem religiosa. Já não bastava uma aquiescência silenciosa às mudanças, mas era preciso firmar uma declaração em que se reconhecia a supremacia do rei sobre as questões espirituais e eclesiásticas; tratava-se de exigir a aderência pública ao cisma anglicano.

Assim dizia a fórmula do juramento de fidelidade estabelecido por Elizabeth, o qual foi o primeiro dos juramentos desse tipo exigidos na Inglaterra:

Eu, N., testifico e declaro em minha consciência que apenas a rainha é suprema governadora do reino da Inglaterra e dos demais senhorios e estados sujeitos a sua majestade, não menos nas coisas espirituais e eclesiásticas que nas temporais e civis; e que nenhum príncipe estrangeiro – pessoa, prelado, estado ou potentado – de fato nem de direito tem alguma jurisdição, potestade, superioridade, preeminência ou autoridade eclesiástica ou espiritual neste reino. Portanto, renuncio e repudio inteiramente todas as tais jurisdições, potestades, superioridades e autoridades¹²⁵.

A exigência do juramento de fidelidade¹²⁶ agravava sobremaneira a situação difícil dos católicos no reino. Em Roma, a preocupação pelos acontecimentos na Inglaterra levou o Papa e o Geral da Companhia de Jesus – então jovem comunidade religiosa – a resolverem, em 1579, “empreender uma missão de re-evangelização da Inglaterra, ainda que o superior [Everard] Mercurian advertisse aos missionários de que

¹²³ Juan de Mariana (1536-1624) foi um jesuíta espanhol. Dedicou seus estudos sobretudo à teologia, à história e à economia. Defendeu a tese do tiranicídio – isto é, de que alguém do povo pode licitamente matar um rei que se tornou um tirano, explorando o povo, se não houver outra maneira de afastar a agressão da tirania. Juan de Mariana não defendeu o regicídio, mas apenas o tiranicídio, quando não houvesse outra maneira de evitar a opressão do poder.

¹²⁴ *De Rege et Regis Institutione* é a obra em que Juan de Mariana, tratando do rei e da instituição real, analisa a questão do tiranicídio. Não é sua obra principal, a qual deve ser considerada a *Historia de rebus Hispaniae*. Após o assassinato de Henrique IV, o parlamento de Paris mandou, em 1610, queimar solenemente *De Rege et Regis Institutione*.

¹²⁵ O texto original do juramento, em inglês, está no Apêndice B. Stephens (org.), *The Statues...*, p. 358.

¹²⁶ Cf. Suárez, Francisco. *De iuramento fidelitatis*, V, c. 19. In: Pereña, L.; Abril, V.; Baciero, C. (orgs). *Corpus Hispanorum de Pace*. Madrid: CSIC, 1978.

não deveriam imiscuir-se em política”¹²⁷. Muitos jovens católicos ingleses que foram educados no *English College* de Douai – seminário estabelecido pelo futuro Cardeal William Allen como parte da Universidade de Douai, fundada por Filipe II na França, e destino que se tornou comum entre os filhos das famílias aristocráticas católicas inglesas – ingressaram na Companhia de Jesus, e, ordenados, trinta deles foram enviados para a Inglaterra clandestinamente sob o comando de Edmund Campion – graduado pelo *St. John’s College* de Oxford, ordenado em Roma em 1578, executado em 1581 e canonizado em 1970 pelo papa Paulo VI – e Robert Parsons – superior da missão, o qual, graduado pelo *Balliol College* de Oxford e ordenado sacerdote em 1578, fugiu para o continente quando Campion foi detido, passando então a atuar na França e a aconselhar regularmente a Cúria Romana sobre os problemas na Inglaterra.

A empreitada jesuíta na Inglaterra suscitou pronta e resoluta oposição por parte de Elizabeth. Os religiosos da Companhia de Jesus, juntamente com vários nobres católicos, foram acusados de conspiração e, em seguida, detidos, julgados, torturados e condenados. As execuções eram ocasião de “grandes festividades de rua contra ‘os papistas’ em Londres”¹²⁸. No início de 1584, cinco anos após a decisão de re-evangelizar a Inglaterra, havia mais de cinquenta jesuítas e sacerdotes prisioneiros e seis deles haviam morrido no cadafalso. Entre 1570 e 1590, houve “uma média de nove execuções por ano”¹²⁹.

Em quinze de julho de 1580, Elizabeth fez publicar um edito que obrigava quem tivesse filhos vivendo fora da Inglaterra a comunicá-lo ao bispo anglicano de sua região, com um prazo de seis dias, obrigando também a que esses ingleses voltassem ao reino antes de quatro meses, sob pena de ser julgados por delito de lesa majestade. Também dispunha o documento que todos os jesuítas ainda não encarcerados deixassem a Inglaterra em no máximo quarenta dias, exceto se aceitassem jurar obediência à rainha como chefe da Igreja. Um edito posterior proibiu o ingresso de religiosos jesuítas na Inglaterra, sob a alegação de que sublevavam o povo contra o soberano, acrescentando que quem mostrasse proximidade aos jesuítas devia ser castigado como cúmplice de traidores¹³⁰.

¹²⁷ Hubeňák, “La Defensio...”, p. 148.

¹²⁸ Hubeňák, “La Defensio...”, p. 149.

¹²⁹ Stephen Neill, *El anglicanismo*. Madrid: Iglesia Española Reformada Episcopal, 1986, p. 102. *Apud* Hubeňák, “La Defensio...”, pp. 147-172.

¹³⁰ Hubeňák, “La Defensio...”, p. 149.

A idade avançada de Elizabeth, sem herdeiros, trazia à tona a questão da sucessão. Caso não houvesse sido morta, Maria Stuart seria a pretendente com mais direitos a suceder a rainha. De fato, quando morreu Maria Tudor, Henrique II da França proclamou seu filho Francisco e sua nora Maria Stuart como rei e rainha da Inglaterra. Pelas leis ordinárias da sucessão inglesa, Maria seria a próxima pretendente depois de Elizabeth I, prima de seu pai, Jaime V da Escócia; contudo, muitos católicos não consideravam Elizabeth rainha legítima, o que tornava Maria Stuart a rainha *de jure* da Inglaterra. Por outro lado, ainda não existia o *Act of Settlement* de 1701, que excluiu os católicos da linha de sucessão, embora Henrique VIII, em seu testamento – que recebeu força legal pelo *Third Succession Act* – tivesse afastado os Stuart da sucessão do trono inglês.

Depois da morte de Maria Stuart – assunto que será tratado oportunamente neste estudo –, o candidato que parecia reunir mais chances era o rei da Escócia, Jaime I, filho de Maria Stuart, o qual já havia anos negociava seu futuro com diferentes homens influentes na Inglaterra, entre os quais Robert Cecil, que era filho de lorde Burghley – William Cecil, favorito da rainha – e advogava secretamente pelos direitos de Jaime I ao trono inglês, especialmente entre os católicos. O que Jaime I prometia aos nobres simpáticos ao catolicismo – cujo líder oficioso era Henry Percy, nono *earl*, ou conde, de Northumberland – era “atuar em conformidade com a lei, respeitando todos aqueles que a obedecessem e aceitassem estar a seu serviço”¹³¹; prometia tolerância religiosa tanto para católicos quanto para puritanos, forjando “uma imagem de *rex pacificus*, um novo Constantino”¹³².

¹³¹ Hubeňák, “La Defensio...”, pp. 149-150.

¹³² Hubeňák, “La Defensio...”, p. 150.

CAPÍTULO 2 – MARIA STUART NA INGLATERRA: A COROA ELISABETANA E OS CATÓLICOS INGLESES

2.1. A ESCÓCIA DE MARIA I ENTRE A IGREJA CATÓLICA E A INGLATERRA PROTESTANTE

Jaime V¹, da dinastia Stuart, filho de Jaime IV² e Margarida Tudor³, neto de Henrique VII – rei da Inglaterra – por parte de mãe, reinou sobre a Escócia entre 1513 – ou seja, desde seu segundo ano de vida – até 1542, ano de sua morte. Durante seu reinado, a rivalidade entre os reinos da França e da Inglaterra, projetada na busca por predomínio sobre o reino da Escócia, conheceu momentos marcantes. Se, por um lado, o fortalecimento do poder real na Inglaterra levava o seu tio Henrique VIII a exercer maior pressão sobre a política interna do reino vizinho, por outro lado Jaime V optou pela amizade da França, mantendo a *Aulde Alliance*, a velha aliança que ligava Escócia à França contra a Inglaterra. Curioso é que Jaime IV, ao mesmo tempo em que se apegava à França – numa política continuada por seu filho e sucessor, Jaime V –, aceitara casar-se com a filha de Henrique VII, que – como Henrique VIII, filho e sucessor seu – não escondia suas pretensões de unir as coroas que dividiam a ilha da Grã-Bretanha em dois reinos. Se, em 1707, foi possível criar o Reino Unido da Grã-Bretanha, união política dos reinos da Inglaterra e da Escócia, isso se explica principalmente pela união pessoal que, desde 1603, havia entre essas coroas, herdadas por Jaime VI e I, herança a qual não teria esteio sólido se não tivesse Jaime IV, bisavô de Jaime VI da Escócia, casado com a filha de Henrique VII.

Com certeza, a opção de Jaime V pela França, além da maior segurança da independência nacional – uma vez que a França estava a tal distância que, servindo como alerta contra as pretensões inglesas, não chegava ela mesma a representar o risco

¹ Jaime V (1512-1542) foi rei dos escoceses a partir de 1513. Foi regente sua mãe viúva, até casar-se novamente em 1514, quando passou a exercer a regência John Stewart (1481?-1536), II duque de Albany, até 1524, quando Archibald Douglas (1489-1557), VI conde de Angus, padrao do rei, expulsou o duque de Albany e tomou o poder. Em 1528, a mãe do rei resgatou-o de seu confinamento no castelo de Edimburgo e esse passou a reinar de fato.

² Jaime IV (1473-1513) foi rei dos escoceses a partir de 1488, filho de Jaime III (1451-1488) e Margarida da Dinamarca (1456-1485).

³ Margarida Tudor (1489-1541) era irmã de Henrique VIII da Inglaterra. Casou-se duas vezes mais, depois de viúva pela primeira vez.

de uma dominação direta estrangeira –, estava orientada por considerações religiosas. De fato, Henrique VIII não logrou convencer seu sobrinho a acompanhá-lo na quebra da obediência ao Papa. Pelo contrário, Jaime V rejeitou quem o aconselhasse a separar a Igreja escocesa da comunhão com a Igreja universal, e chegou a mover perseguição contra pregação herética em seu reino.

A propaganda protestante em terras escocesas, que teria papel decisivo nos rumos da história política, cultural e social da Escócia, remonta à influência de John Wycliffe⁴, o qual, na Inglaterra de meados do século XIV, formulou várias opiniões teológicas que – por intermédio de Jan Hus⁵ – seriam adotadas e divulgadas por Martinho Lutero, como a subordinação da Tradição e do Magistério eclesiástico às Escrituras – no que se refere ao conhecimento autêntico da Revelação – e a negação da estrutura visível e hierárquica da Igreja. John Wycliffe, embora não tenha fundado nenhum grupo, e não obstante muitas de suas teses serem condenadas pela autoridade eclesiástica, teve seguidores que espalharam suas doutrinas pela Inglaterra e pela Escócia, dando ocasião à formação de movimentos como o *lollardismo*⁶. Na Escócia, as

⁴ John Wycliffe (c. 1320-1384) doutorou-se em teologia em 1372. Gozou de vários benefícios e prebendas eclesiásticas, mas parece que residiu em Oxford a maior parte do tempo. Em 1361, foi nomeado pároco de Fillingham em Lincolnshire, e, 1368, de Ludgershall em Buckinghamshire, e, finalmente, em 1374, de Lutterworth em Leicestershire, posição que ocupou até sua morte em 1384. Em 1374, foi um dos delegados à comissão que se celebrou em Bruges para considerar se o rei da Inglaterra estava cumprindo o Estatuto dos povos, lei inglesa de 1351 que tratava de conciliar os interesses do rei e do Papa nas nomeações para benefícios eclesiásticos. Nessa contenda, Wycliffe tomou partido do rei, e chegou a sustentar que o rei recebia seu poder real diretamente de Cristo. Pode-se dizer que sua asseveração da soberania real, seu sentido de nacionalidade e seu desacordo com a pretensão da Igreja a bens e rendas foram os princípios fixos – quiçá os únicos princípios fixos nos vários debates teológicos que manteve e nas diferentes posições que adotou – de toda sua vida e atuação pública e como teólogo. Cf. Ronald Baron, “Wiclef, John”. *Gran Enciclopedia Rialp*. Madrid: Ediciones Rialp, 1991.

⁵ Jan Hus (c. 1370-1415) foi um teólogo tcheco, chefe dos hussitas, condenado por heresia, que, durante sua vida, foi tido por seguidor de John Wycliffe. Na época em que, já ordenado, ensinava na Universidade de Praga, o movimento reformista tcheco – reunido em torno de pregadores como Conrado de Waldhauser (?-1369) e Jan Milič (?-1374) – havia ganhado prestígio na universidade, como consequência da recepção da filosofia e teologia de John Wycliffe, uma das consequências do ativo intercâmbio intelectual entre Inglaterra e Boêmia que resultou do matrimônio entre Ana, irmã do rei Venceslau, com Ricardo II da Inglaterra, no ano de 1382. A discussão sobre as doutrinas de Wycliffe, propaladas por Jan Hus, dividiu a universidade em dois campos, já que os tchecos aceitavam amplamente as teses de Wycliffe, enquanto que os mestres alemães as rechaçavam. Após 1412, numa disputa sobre as indulgências, Jan Hus perdeu o apoio da universidade. Hus compareceu ao Concílio de Constança (1414), durante o qual foi instado a retratar-se de trinta e nove afirmações retiradas de seus escritos. Recusando-se a fazê-lo por diversas vezes, foi desprovido de seus privilégios eclesiásticos, expulso da Igreja e entregue ao braço secular, e, por ordem de Segismundo, irmão do rei Venceslau, foi queimado na fogueira em 1415. Cf. Hans Jurgen Prien, “Huss y hussitas”. *Gran Enciclopedia Rialp*. Madrid: Ediciones Rialp, 1991.

⁶ “O movimento lolardo nasceu na Inglaterra, com a campanha de prédicas e escritos lançada por John Wyclif [...] e vários de seus discípulos, clérigos de Oxford, entre eles Aston, Repington e Hereford [...]. Sua mensagem parece ter encontrado boa recepção tanto na Escócia quanto na

controvérsias em torno das questões postas por esses grupos dissidentes, de tendências sobretudo luteranizantes em seu primeiro desenvolvimento, fermentaram querelas internas – e eventualmente externas – que tiveram seu auge no período entre os reinados de Jaime V e Jaime VI, quando os protestantes lograram controlar a coroa escocesa.

Em 1537, renovando a *Aulde Alliance* e dando cumprimento ao Tratado de Rouen de 1517, Jaime V foi à França para, na catedral de Notre-Dame de Paris, desposar a princesa Madalena de Valois⁷, filha de Francisco I⁸. A princesa, que padecia de tuberculose – e por isso havia sido negada sua mão ao rei escocês, o qual, não obstante, insistiu, preferindo Madalena a Maria de Bourbon⁹, filha do duque de Vendôme¹⁰ –, faleceu no mesmo ano do casamento. Viúvo, Jaime casou novamente com Maria de Guise¹¹, viúva de Luís de Orléans¹², duque de Longueville, e filha de Cláudio, duque de Guise¹³. Maria enviuvara em 1537, como Jaime. Casaram-se no ano seguinte, e em seguida nasceram os príncipes Jaime – duque de Rothesay, nascido em 1540 e morto em 1541 –, Artur – duque de Albany, nascido e morto em 1541 – e Maria, nascida em 1542 no palácio de Linlithgow, poucos dias antes da morte de seu pai, ao qual sucedeu como rainha da Escócia, na qualidade de única filha legítima.

* * *

Inglaterra, de modo que em pouco tempo o movimento já atraía considerável apoio do mundo leigo. Quando o Parlamento inglês se reuniu em 1395, um grupo de lolardos conseguiu até meus apresentar um manifesto, à Câmara dos Comuns [...]. O clímax e a conclusão dessa fase popular do movimento data de 1414, quando da dramática porém fracassada tentativa de rebelião lolarda chefiada por sir John Oldcastle”. Quentin Skinner, *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. 6ª reedição. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 316.

⁷ A rainha Madalena de Valois (1520-1537) foi o quinto rebento de Francisco I (1494-1547), rei da França, e Cláudia de Valois (1499-1524). Sua morte foi motivo do primeiro luto público havido no reino da Escócia.

⁸ Francisco I (1494-1547) foi rei da França a partir de 1515. Antes disso, usou os títulos de conde de Angoulême e duque de Valois, que indicam sua dinastia.

⁹ Maria de Bourbon (1515-1538) faleceu dois anos depois do fracasso da negociação de casamento com Jaime V.

¹⁰ Charles de Bourbon (1489-1537) era um *prince du sang* – isto é, um nobre que, não pertencendo à família nuclear do rei, descende legitimamente por varonia dos reis da França. Foi comandante militar e muito próximo a Francisco I. Um neto seu seria Henrique IV.

¹¹ Maria de Guise (1515-1560), rainha consorte da Escócia, foi a segunda esposa de Jaime V. Exerceu a regência do país entre 1554 e 1560, em nome de sua filha.

¹² O primeiro marido de Maria de Guise foi Luís II de Orléans (1510-1536), duque de Longueville, conde de Montgomery, conde de Tancarville, visconde de Abberville, par da França. Do casamento nasceu Francisco III de Orléans (1535-1551), que morreu aos dezesseis anos, sem descendência.

¹³ Cláudio de Lorena ou de Guise (1496-1560) exerceu funções militares e foi o fundador da casa de Guise. Teve os títulos de conde (1508), depois duque (1547), de Aumale e conde (1520), depois duque (1528), de Guise.

Coroada Maria rainha da Escócia em 1543¹⁴, com menos de um ano de idade, em 1548 foi prometida a Francisco¹⁵, delfim da França, filho do rei Henrique II¹⁶, e nesse mesmo ano embarcou para aquele país, onde a educaram seus tios, os duques de Guise. Em 1558, celebrou-se o casamento e Henrique II proclamou os jovens esposos rainha e rei da Inglaterra, uma vez que, em seu juízo, Maria Stuart era a legítima sucessora da rainha da Inglaterra, Maria Tudor, que acabava de falecer. Henrique II considerava bastarda Elizabeth Tudor, filha de Henrique VIII com Ana Bolena, e negava-lhe o direito de sucessão¹⁷, o qual recaía assim sobre sua nora, Maria Stuart, e seu filho. O conflito entre Maria Stuart e Elizabeth Tudor, nascido da pretensão de Henrique II – mais tarde pessoalmente abraçada por Maria, que fez questão de usar as armas reais inglesas em seu brasão pessoal mesmo após a assinatura do tratado de Edimburgo de 1560, o qual ela nunca chegou a ratificar –, duraria toda a vida das duas, com o fim trágico da execução de Maria Stuart após anos de encarceramento na Inglaterra.

Em 1559, morto Henrique II, Maria Stuart foi coroada rainha consorte da França, na catedral de Reims, junto a seu marido, Francisco II; porém, no ano seguinte, o rei falece aos dezesseis anos, devido a complicações de uma infecção no ouvido. A rainha

¹⁴ Para uma exposição dos episódios da vida de Maria Stuart desde seu nascimento até sua fuga para a Inglaterra, com detalhes de datas e outras informações, cf. David Hay Fleming, *Mary Queen of Scots: from her birth to her flight into England*. A brief biography with critical notes, a few documents hitherto unpublished, and an itinerary. London: Hodder and Stoughton, 1897. Para dados da vida de Maria Stuart, do nascimento à morte, cf. Elizabeth O'Neill, *Mary Queen of Scots*. London: T. C. & E. C. Jack, 1800; Jacob Abbott, *History of Mary Queen of Scots*. New York: Harper & Brothers, 1876; Henry Glassford Bell, *Life of Mary Queen of Scots*. New York: A. L. Fowle, 1900; George Chalmers, *The Life of Mary, Queen of Scots, drawn from the State papers*. London: John Murray, 1822; F. A. Mignet, *The History of Mary, Queen of Scots*. Tradução para o inglês de Andrew R. Scoble. London: Richard Bentley & Son, 1887.

¹⁵ Francisco II (1544-1560) era o filho mais velho do rei Henrique II (1519-1559) e da rainha Catarina de Médici (1519-1589), neto portanto de Francisco I.

¹⁶ Henrique II (1519-1559) foi o quarto filho de Francisco I e Cláudia de França. Antes de ser coroado rei da França em 1547, governou a Bretanha como duque, mas sem coroação.

¹⁷ A postura de Henrique II da França não era isolada. Na Inglaterra, não era incomum a rejeição a considerar Elizabeth rainha legítima, sobretudo entre os católicos, pois poderia haver nisso aceitação do cisma. Como explica Quentin Skinner, a “chefia régia [sobre a Igreja inglesa] foi efetivamente pressuposta [...] no Ato de 1534 que confirmou Isabel, filha de Ana Bolena, como sucessora de seu pai no trono. Aceitar a validade dessa linha de sucessão significava reconhecer o divórcio que o novo arcebispo de Canterbury, Thomas Cranmer, concedera ao rei no ano anterior. Mas reconhecer o divórcio era admitir (como sustentava o preâmbulo ao Ato de Sucessão) que as jurisdições pretendidas pelo ‘bispo de Roma’ eram ‘contrárias às grandes e invioláveis concessões de jurisdição outorgadas por Deus diretamente aos imperadores, reis e príncipes’ [...]. E concordar com a alegação de que *todas* essas jurisdições são ‘diretamente’ concedidas por Deus ao rei implicava negar os poderes independentes tradicionalmente pretendidos pelo papa e pela Igreja e, assim, rejeitar toda a concepção católica das relações adequadas entre *regnum* e *sacerdotium*. Portanto, a tese ideológica implícita no Ato de Sucessão representava uma ruptura com o passado”. Skinner, *As fundações...*, p. 368.

viúva decide voltar à Escócia, onde sua mãe também havia falecido, no mesmo ano de 1560. Devido à lei sálica, que afastava as mulheres da sucessão ao trono francês, Maria Stuart não pôde herdar o trono de seu marido.

* * *

A instabilidade política e social da Escócia, durante o período em que Maria Stuart esteve na França, só fez agravar, encontrando a rainha, em seu retorno, uma situação tão grave que sua pouca idade – dezenove anos, quando chegou em Leith, em agosto de 1561 – e parca experiência não lhe permitiram exercer efetivamente o poder. A agitação presbiteriana – num momento em que as tendências calvinistas sobrepujavam a influência luterana – e a divisão do país entre anglófilos e francófilos atingira toda a sociedade escocesa. Desde a morte da mãe da rainha, Maria de Guise, que exercia a função de regente, o Parlamento fora ocupado pelos lordes da Congregação¹⁸ e seus seguidores, que implantaram oficialmente o presbiterianismo como religião nacional da Escócia.

Quando Maria Stuart foi, ainda bebê, coroada, houve uma disputa entre dois pretendentes à regência: James Hamilton¹⁹, conde – ou *earl* – de Arran, herdeiro presuntivo de Maria, e o arcebispo de St. Andrews, David, cardeal Beaton²⁰, tendo prevalecido o pleito do conde de Arran, o qual ordenou que o cardeal fosse posto sob custódia de George Seton²¹, VI lorde Seton, o qual confinou o arcebispo no palácio de Dalkeith e, em seguida, no castelo de Blackness. Aproveitando o afastamento do cardeal, o partido anglófilo alcançou do regente o tratado de Greenwich, celebrado em 1543 entre representantes da Inglaterra e da Escócia, que, objetivando a união das

¹⁸ Os lordes da Congregação foram um grupo de nobres escoceses que firmaram uma aliança política e militar cujo objetivo era a implantação do protestantismo na Escócia. Opositores da regente Maria de Guise, procederam à ocupação militar de parte do território do reino, antes de sua conquista completa. Para tal, mantinham frequentes contatos e chegaram a fazer negociações com a Inglaterra pedindo auxílio militar e proteção.

¹⁹ James Hamilton (c. 1516-1575), II conde de Arran, bisneto de Jaime II da Escócia, foi regente do reino. Inicialmente comprometido com os lordes da Congregação e com o protestantismo, em seguida favoreceu o casamento de Maria Stuart com um príncipe católico. Foi feito duque de Châtelleraut, na nobreza da França, mas teve seu título retirado mais tarde, quando voltou a aliar-se com os lordes da Congregação, para depor a regente Maria de Guise.

²⁰ David cardeal Beaton (c. 1494-1546) foi arcebispo de St. Andrews e o último cardeal escocês antes da protestantização da Escócia. Estudou nas universidades de St. Andrews e Glasgow, e também em Paris, onde estudou direito civil e canônico. Entre 1533 e 1542, foi diversas vezes embaixador na França. Por alguns meses em 1542, foi *keeper of the privy seal* da Escócia.

²¹ George Seton (?-1549), VI lorde Seton, foi um lorde com assento no parlamento da Escócia. Foi favorável ao casamento entre Maria Stuart e o príncipe Eduardo da Inglaterra. Consta que, carcereiro do cardeal Beaton, permitiu-lhe escapar.

coroas, estabelecia, entre outras medidas, o casamento de Maria Stuart com Eduardo²², filho do rei Henrique VIII, e que Maria deveria ser educada na Inglaterra até o momento de contrair matrimônio.

No mesmo ano de 1543, por outro lado, o cardeal Beaton recuperou sua liberdade e conseguiu que o Parlamento recusasse o Tratado de Greenwich. Ao mesmo tempo, o próprio regente decidiu abjurar o protestantismo que professava e declarar-se católico, inclusive deixando o partido anglófilo para apoiar politicamente o cardeal Beaton. À rejeição do casamento de Maria com Eduardo, Henrique VIII respondeu com invasões repetidas à Escócia, o que levou a França a enviar navios e tropas em auxílio ao reino aliado.

Em 1546, o cardeal Beaton foi assassinado, após ordenar a execução de George Wishart²³, pregador protestante. O cardeal Beaton foi um dos líderes da resistência à ascensão política do protestantismo no reino da Escócia; seu assassinato, assim, representou para os presbiterianos uma vitória expressiva. Em 1554, o conde de Arran deixou a regência, assumida por Maria de Guise. Em 1559, o conde aliou-se novamente aos lordes da Congregação, conspirando contra Maria de Guise, durante cuja regência o partido anglófilo, alimentado pelas intrigas nobiliárias e pelas dissensões religiosas, alcançou inaudita proeminência. O protestantismo, particularmente o calvinismo dos presbiterianos, se difundia com considerável eficácia; John Knox, principal pregador presbiteriano, havia voltado à Escócia em 1555, conseguindo grande quantidade de adeptos e, com o apoio dos lordes da Congregação, organizando o presbiterianismo escocês como uma religião militante.

O presbiterianismo caracteriza as confissões cristãs que, rejeitando a Igreja católica e a ordem episcopal, pretendem manter como forma de governo eclesiástico uma espécie de organização presbiteral, baseada em assembleias representativas. A origem deste tipo de arranjo está em João Calvino, que tinha como uma de suas preocupações estabelecer um governo eclesiástico para o protestantismo que

²² Eduardo Tudor (1537-1553) seria, em 1547, coroado como Eduardo VI, rei da Inglaterra. Antes disso, foi duque da Cornualha.

²³ George Wishart (1513-1546) estudou durante um tempo na Universidade de Lovaina, na Bélgica. Como professor, depois de deixar algumas posições por acusações de heresia, esteve provavelmente na Alemanha e na Suíça, até instalar-se na Inglaterra em 1542. Em 1543, voltou para a Escócia, para tratar inclusive do matrimônio entre Maria Stuart e Eduardo Tudor. No ano seguinte, começou uma carreira de pregador itinerante, divulgando as ideias de Calvino e de Zwinglio e conhecendo muitos lugares da Escócia.

substituísse eficazmente o sistema jurídico da Igreja católica. Para Calvino, a estrutura governativa da Igreja é de instituição divina, ao contrário da opinião luterana. Na concepção calvinista presbiteriana, não haveria na Igreja distinção entre sacerdotes ordenados e fiéis comuns; o que haveria é que alguns membros da congregação – similar à paróquia – seriam instituídos ministros, para presidir a congregação e administrar os sacramentos. A reunião dos representantes das congregações de determinado território conformariam o *presbitery*, que teria funções parecidas com a de um bispo. Acima da *session* e do *presbitery*, estava o *synod* e, em âmbito ainda mais amplo, a *general assembly*. O presbiterianismo rejeita tanto o governo dos bispos – mantido pelos anglicanos ou episcopalianos – quanto o governo independente de cada congregação – adotado pelos chamados congregacionalistas. Ao chegar à Escócia e à Inglaterra, pelo trabalho sobretudo de John Knox, o calvinismo tornou-se conhecido sob o nome de presbiterianismo – um nome que, mais que apontar à doutrina calvinista, referia-se à organização eclesial própria do calvinismo, praticada em Genebra sob o governo de Calvino.

* * *

John Knox, nascido na Escócia, no início do século XVI, recebeu a ordenação sacerdotal antes de 1540. Sabe-se que exerceu a magistério por alguns anos até 1547, e que nesse período abandonou a fé católica em troca das doutrinas protestantes de George Wishart – que havia conhecido o protestantismo na Alemanha –, de quem era o discípulo mais ardente. Após a condenação de Wishart, em 1546, ordenada pelo cardeal Beaton, na qualidade de lorde chanceler da Escócia, Knox aprovou enfaticamente a vingança perpetrada por alguns discípulos de Wishart que, como já foi mencionado, assassinaram o lorde chanceler. Em 1547, o grupo dos assassinos do cardeal e outros dissidentes, entre os quais Knox e seus discípulos, os quais haviam ocupado o castelo do cardeal Beaton, tiveram sua fortaleza invadida e foram presos pelos franceses, que vieram em auxílio do conde de Arran para manter a ordem.

Morto Henrique VIII na Inglaterra em 1547, foi coroado seu filho Eduardo VI no mesmo ano em que John Knox era preso. Depois de dezoito meses de pena nas galeras francesas e em Rouen, Knox preferiu estabelecer-se na Inglaterra à Escócia, durante um período em que o calvinismo difundia-se amplamente no reino dos Tudor. Licenciado para trabalhar no âmbito da Igreja oficial da Inglaterra, Knox chegou a ser

capelão real de Eduardo VI e, nessa posição, influenciou na redação do *Book of Common Prayer*²⁴ inglês. Foi na Inglaterra que ele conheceu sua primeira mulher, Marjorie Bowes. Manteve-se na Inglaterra até 1554, quando Maria Tudor restaurou oficialmente a comunhão da Igreja inglesa com a Igreja universal sob o Papa. Então, Knox viajou a Genebra, com o intuito de consultar Calvino sobre como resistir ao poder de Maria Tudor, na Inglaterra, e de Maria de Guise, na Escócia. Em Genebra, Knox pôde observar a estrutura eclesial adotada lá, que seria reproduzida mais tarde na Escócia. Ainda no continente, Knox esteve em Frankfurt, onde chefiou por um tempo uma comunidade de refugiados ingleses – calvinistas que deixaram a Inglaterra após a ascensão ao trono da rainha Maria Tudor –, mas após desentendimentos teológicos teve que abrir mão do posto, e, depois de mais um tempo em Genebra, voltou para a Escócia, onde vivia sua mulher.

Na Escócia, John Knox encontrou um ambiente favorável à sua pregação e conseguiu reunir muitos apoiadores entre os nobres. A postura anticatólica tornava-se cada vez mais violenta: Knox considerava os católicos como verdadeiros idólatras, e afirmava publicamente que o extermínio dos idólatras era dever dos príncipes e magistrados cristãos, ou mesmo de qualquer crente individual, se os chefes políticos falhassem em sua missão. Entre 1555 e 1556, contudo, Knox dirigiu uma carta à rainha regente, em que pedia apenas tolerância para com seus correligionários, embora a ameaçasse com penas eternas se não seguisse seus conselhos. Sem resposta e considerando que não era ainda o momento do triunfo da religião reformada no reino escocês, Knox voltou para Genebra no verão de 1556, enviando previamente sua mulher e a mãe dela. Apenas partira, foi citado a comparecer diante de juízes em Edimburgo, que, em sua ausência, o condenaram e queimaram em efígie publicamente.

Em Genebra, John Knox absorveu ainda mais a teologia calvinista – em que o Antigo Testamento tem valor igual ao Novo, o que ajuda a explicar o rigor disciplinar, a noção de “povo eleito” e a implacabilidade contra os inimigos própria da religião reformada – e a prática do governo civil-religioso autocrático exercido por Calvino. Em 1558, Knox publicou – direcionada contra as rainhas Maria Tudor, Catarina de Médici,

²⁴ O *Book of Common Prayer* é o nome do principal livro litúrgico da Igreja oficial da Inglaterra. Há diversas edições, com conteúdo distinto, desse livro, variando conforme as opiniões teológicas dominantes em cada momento da história do anglicanismo. A edição original foi publicada sob Eduardo VI em 1549.

a regente Maria de Guise e a jovem Maria Stuart – uma obra “contra o monstruoso governo das mulheres”, *The first blast of the trumpet against the monstrous regiment of women*, em que atacava como antinatural que uma mulher governasse homens. Por causa desse livro, Elizabeth Tudor mais tarde manteve-se hostil a Knox, mesmo quando os dois estavam interessados na consolidação do protestantismo na Inglaterra. Em 1559, morta Maria Tudor e muito doente Maria de Guise, Knox, certificado por cartas de protestantes escoceses de que era seguro voltar à Escócia, decidiu fazê-lo, mas teve negado seu pedido de salvo-conduto para passar pela Inglaterra, o que obrigou-o a contornar a costa inglesa pelo mar, chegando a Leith no dia dois de maio.

* * *

Embora Maria de Guise houvesse denunciado e proibido os ataques aos sacerdotes, a perturbação dos ofícios litúrgicos e a invasão de igrejas por pregadores leigos, a regente encontrava-se próxima da morte e já não tinha forças ou intenção de deter o partido protestante na Escócia, que cada dia se tornava mais poderoso e influente. Os lordes da Congregação e seus aderentes, preparados havia muito para a ação militar contra a regente, saquearam e tomaram Perth – a única cidade fortificada da Escócia – e declararam aberta oposição à regente, a qual respondeu com tropas enviadas de Stirling. Uma conversação entre as duas partes resultou num acordo pelo qual os protestantes teriam completa liberdade de culto e não haveria tropas francesas aquarteladas na cidade. Em St. Andrews, após sermão de Knox, uma multidão saqueou a cidade. Igrejas e mosteiros foram invadidos, pilhados e destruídos, como ocorreu com as abadias de Scone e Lindores. A Congregação chegou a conquistar Stirling e partiu em direção a Edimburgo, onde as cenas de pilhagem e devastação de igrejas e mosteiros repetiram-se. A rainha retirou-se para Dunbar, e, no dia sete de julho de 1559, John Knox foi escolhido ministro dos protestantes da capital. No dia vinte e dois de julho, a rainha e seus conselheiros decidiram marchar em direção a Edimburgo, e foi feito um acordo, violado pela Congregação, que exigia, entre outras cláusulas, que a capital deveria decidir sua própria religião; a consulta não foi feita pelos lordes da Congregação, que mantiveram seus pregadores nas igrejas e retiraram-se para Stirling. Conscientes de que a Inglaterra se tornara novamente um reino protestante, sob

Elizabeth, eles pediram ajuda à rainha e enviaram Knox para tratar com Robert Cecil²⁵, principal conselheiro da rainha, com quem o pregador escocês havia se correspondido previamente para, de alguma maneira, desculpar-se com a rainha por seu panfleto contra o governo feminino.

Diante da aparente simpatia inglesa à causa dos protestantes escoceses e do apoio manifesto do conde de Arran – que havia passado para o lado da oposição à regente –, os lordes da Congregação decidiram depor Maria de Guise em nome do jovem casal real, Maria e Francisco, ainda que não houvesse, pelo menos por parte de John Knox, verdadeira intenção de que Maria chegasse ocupar seu trono escocês. A rainha regente estava em Leith, que foi fortemente guarnecida por tropas francesas, e os ataques militares contra a cidade não obtiveram sucesso. Knox pediu repetidas vezes apoio inglês em dinheiro, tropas e comandantes militares; em resposta, enviou Elizabeth uma frota que, reforçando o poder da Congregação e possibilitando novos ataques a Leith, fez Maria de Guise refugiar-se no castelo de Edimburgo, no qual faleceu no dia dez de junho de 1560. Um mês depois de sua morte, foi assinado por representantes da França e da Inglaterra o Tratado de Edimburgo, que determinava a evacuação do território escocês por parte das tropas tanto francesas quanto inglesas. A Congregação organizou, para comemorar a vitória, um serviço de ação de graças na igreja de Santo Egídio – uma das primeiras em Edimburgo da qual foram expulsos os sacerdotes –, durante o qual Knox dirigiu-se aos lordes protestantes indicando o caminho para assegurar o triunfo da causa, que era de fato iminente.

Em agosto de 1560, reunido o Parlamento, John Knox pôs-se a pregar sobre a necessidade de estabelecer o protestantismo na Escócia. Ainda que a assembleia não contasse com um representante da coroa – o que, oficialmente, impedia que fosse propriamente uma sessão do Parlamento –, fez publicar novas leis sobre matéria religiosa, entre as quais o *Papal Jurisdiction Act*²⁶ declarou abolida a jurisdição espiritual do Papa na Escócia, uma vez que isto seria “prejudicial à autoridade do

²⁵ Robert Cecil (1563?-1612), cavaleiro da Jarreteira e membro do Conselho privado, era filho de William Cecil (1521-1598) e foi, sob Jaime I, secretário de Estado entre 1590 e 1612. Recebeu de Jaime I os títulos de barão Cecil, visconde Cranborne e conde de Salisbury.

²⁶ O *Papal Jurisdiction Act* é uma legislação passada no parlamento da Escócia. Declara que o papa não tem jurisdição espiritual sobre a Escócia e proíbe qualquer escocês a portar qualquer título ou direito a ser exercido na Escócia concedido pelo papa.

soberano²⁷. Por sua vez, o *Confession of Faith Ratification Act*²⁸ decretou, como religião oficial da Igreja da Escócia, o calvinismo organizado em base presbiteriana. A celebração da Missa foi proibida e fixaram-se penas para os infratores. Os bens da Igreja católica foram confiscados e teve início perseguição aos católicos, que passaram a se concentrar no norte do país. Uma minoria de *lairds*²⁹ permaneceu católica, e houve quem voltasse do calvinismo para a religião católica, entre os quais John Ogilvie, que, nascido em 1569 em uma família que aderiu ao calvinismo, durante os anos de estudo na Europa converteu-se e entrou para a Companhia de Jesus, ordenando-se sacerdote; voltou à Escócia, apesar da proibição de pregação católica, para atuar clandestinamente e, em 1615, descoberto em Glasgow, foi condenado à morte por enforcamento.

A assembleia formalmente pediu a ratificação de suas decisões ao jovem casal real, mas Knox sustentou que a ratificação não era necessária, mas apenas uma cerimônia vã. A Igreja católica na Escócia foi declarada extinta e seus bens foram confiscados; foi proclamado o presbiterianismo como religião oficial da Escócia, sendo a Igreja da Escócia – comumente chamada *Kirk* – sua representante. Terminada a sessão do Parlamento em vinte e cinco de agosto de 1560, ficou decidido que Knox e outros três ministros presbiterianos redigiriam o plano de governo da *Kirk* – conhecido como *First Book of Discipline* –, o qual, no dia vinte de dezembro de 1560, foi apresentado à primeira reunião da recém-constituída assembleia-geral da *Kirk*, da qual Knox obviamente era o membro mais proeminente.

* * *

Em dezembro de 1560, morreu na França o rei Francisco II. Nesse momento, lordes católicos enviaram o bispo John Leslie³⁰ ao continente para convidar a rainha

²⁷ O conteúdo original da legislação está no Apêndice C. Disponível em <<http://www.legislation.gov.uk/aosp/1560/2/contents>>, acessado em 12 de dezembro de 2011.

²⁸ Tal legislação expõe os pontos de doutrina calvinistas declarados oficiais na Escócia. Pode ser integralmente consultado no endereço <<http://www.legislation.gov.uk/aosp/1560/1/contents>>, acessado em 12 de dezembro de 2011.

²⁹ *Laird* é um título hereditário na Escócia, geralmente utilizado por proprietários de terra. Um *laird* não é membro do pariatto e, quanto à precedência protocolar, situa-se imediatamente abaixo do *baron* – ou barão – e acima do *esquire* – ou escudeiro.

³⁰ John Leslie (1527-1596), cujo sobrenome às vezes é apresentado como Lesley, foi bispo da Igreja católica e tornou-se conhecido por seu trabalho como historiador. Educou-se na Universidade de Aberdeen, na Escócia, e também estudou em Poitiers, em Toulouse e em Paris, onde recebeu o título de doutor em direito, em 1553. Foi ordenado sacerdote em 1558. Durante a primeira agitação presbiteriana na Escócia, mostrou-se defensor decidido da religião católica; em 1561, esteve numa disputa teológica pública em Edimburgo em que John Knox (1514-1572) e John Willock (1515-

viúva a retornar à Escócia pelo norte do país, região em que se estabeleceu a resistência católica. A rainha, contudo, preferiu confiar em seu meio-irmão James Stewart³¹, filho bastardo de Jaime V e chefe protestante, que seria feito conde de Moray, o qual prometeu que a Maria seria permitido assistir privadamente à missa, celebrada especialmente para ela. A atitude de Maria suscitou um ambiente de decepção entre os lordes católicos, sensação agravada quando Maria confirmou o conde de Moray como seu principal conselheiro e, recusando afrontar a ordem de coisas instalada desde a morte da regente sua mãe, aceitou mais tarde um conselho privado formado majoritariamente por lordes presbiterianos.

Desembarcada em Leith, em dezenove de agosto de 1561, no domingo seguinte a rainha ouviu missa em sua capela na abadia de Holyrood³², mas após o ofício não se viu a tolerância prometida; houve protestos e motins, e Knox publicamente dirigiu invectivas contra a Igreja católica e contra a rainha. Tornou-se candente a questão do privilégio da rainha ter missa privada, quando a missa estava totalmente proibida para todos os escoceses; nessa questão, de um lado, pôs-se o conde de Moray, o conde de Morton³³ e outros lordes protestantes; o outro lado era chefiado por Knox,

1585) foram seus oponentes. No mesmo ano, foi um comissários a buscar a jovem Maria Stuart que retornava à Escócia para assumir seu trono; em seguida, foi nomeado conselheiro privado. Em 1565, foi feito bispo de Ross, e a eleição para a sé foi confirmada no ano seguinte. O bispo foi um dos amigos mais próximos da rainha Maria. Quando esteve presa na Inglaterra, continuou a defendê-la. John Lesley foi um dos comissários na conferência de York, em 1568, que julgara Maria. Apresentou-se como seu embaixador à corte de Elizabeth para reclamar da injustiça infligida à rainha dos escoceses, mas, ao perceber que não lhe ouviam, passou a trabalhar em planos para livrá-la. Foi preso na Torre de Londres por sua participação em conspirações, e durante o tempo de encarceramento reuniu materiais para escrever uma história da Escócia que o tornou célebre. Em 1571, apresentou o último tomo de sua obra, escrita em escocês, a Maria, para consolá-la em seu cativeiro. Também preparou considerações espirituais para a reflexão da rainha presa, a qual dedicou-se a traduzir uma parte para o francês. Em 1573, o bispo foi liberado da prisão, mas banido da Inglaterra. Durante anos no continente, tentou conseguir o apoio de príncipes em favor da rainha dos escoceses. Em Roma, em outubro de 1578, publicou em latim sua história da Escócia, *De Origine, Moribus et Rebus Gestis Scotorum*. No ano seguinte, foi feito bispo auxiliar e vigário-geral do arcebispado de Rouen, na França. Ao visitar a diocese, porém, foi preso e obrigado a pagar três mil pistoles, para não ser entregue a Elizabeth. Após esse episódio, pôde viver sem perseguições até o fim do reinado de Henrique III (1551-1589), mas com a coroação do protestante Henrique IV (), as tensões recomeçaram. Em 1590, foi aprisionado e teve que pagar por sua liberdade o mesmo valor da outra vez. Em 1593, foi nomeado bispo de Coutances, na Normandia, vindo a falecer em trinta e um de maio de 1596 em um mosteiro agostiniano perto de Bruxelas.

³¹ James Stewart (c. 1531-1570) foi, durante o reinado de Jaime VI, regente da Escócia de 1567 até seu assassinato em 1570.

³² A abadia de Holyrood foi fundada em 1128, pelo rei Davi I da Escócia. Durante o século XV, a hospedaria da abadia tornou-se residência real. Antes do triunfo do presbiterianismo, uma comunidade de cônegos regulares agostinianos cuidava do local.

³³ James Douglas (c. 1516-1581) era conde de Morton por *jure uxoris*. Durante o reinado de Jaime VI, foi o último dos regentes, antes do rei assumir o governo direto. Durante seu governo como regente,

acompanhado da maioria dos pregadores. Houve quem sugerisse pedir a decisão a Calvino, mas por fim a visão dos lordes foi aceita, e a rainha pôde manter sua assistência à missa de forma privada – o que alimentou ainda mais a verve de Knox contra a soberana.

A partir da questão da missa privada da rainha, a diferença entre a postura dos lordes da Congregação e a de John Knox aprofundou-se sensivelmente. Quando Knox – cuja primeira mulher falecera em 1560 – tomou como esposa, em 1564, uma menina de dezesseis anos, Margaret Stewart, sua atitude foi criticada. Os lordes da Congregação, no verão seguinte, condenaram publicamente seu discurso violento e a atitude para com a rainha, mas Knox replicou com mais imprecações contra Maria Stuart, chamando-a Jezabel, como já era costumeiro em seus sermões. As referências constantes ao Antigo Testamento nos discursos de Knox – em que Jezabel é Maria Stuart, os sacerdotes de Baal são os padres católicos, os idólatras são os fiéis católicos e o povo eleito são os presbiterianos – aponta para a teologia calvinista, que – à diferença dos católicos, e mesmo dos luteranos – considera o Antigo Testamento em pé de igualdade com o Novo. É um traço marcante das culturas marcadas pelo calvinismo a noção de constituírem um povo eleito, predestinado por Deus, e considerarem as outras nações como povos votados à condenação eterna ou, pelo menos, de categoria inferior.

As admoestações dos lordes por moderação, cada vez mais frequentes, não surtiram efeito. Mesmo quando confrontado publicamente com as opiniões de Calvino, Lutero, Melanchthon³⁴ e outros protestantes – que geralmente defendiam o respeito e a obediência ao poder civil –, Knox manteve seus ataques à rainha. Cerca de um mês após o casamento de Maria com lorde Darnley, Knox atacou a rainha e seu consorte, durante um sermão, na presença dos dois. Após esse episódio, foi formalmente proibido de pregar, embora tenha desrespeitado a proibição.

introduziu na Escócia um instrumento de execução similar à guilhotina; foi por esse instrumento, chamado *maiden*, que o conde perdeu a vida.

³⁴ Philipp Melanchthon (1497-1560) foi colaborador de Martinho Lutero. Redigiu a confissão de Augsburg (1530) e, morto Lutero, tornou-se o principal líder do luteranismo. Refere Quentin Skinner que foi “sobrinho-neto de Reuchlin e o intelectual mais destacado entre os primeiros discípulos de Lutero. Melanchthon começou demonstrando um talento precoce e notável das humanidades. [...] Em 1518, viu-se nomeado para a cátedra de língua e literatura gregas, em Wittenberg; foi nessa cidade, sob a influência de Lutero, que abandonou a Igreja católica. Num curtíssimo espaço de tempo, Melanchthon alcançou a posição de mais autorizado expositor do luteranismo, superado apenas pelo próprio Lutero; e em 1521, ao publicar seus *Tópicos comuns de teologia*, proporcionava a primeira exposição sistemática da fé luterana”. Skinner, *As fundações...*, p 313.

Desde sua volta, a rainha havia transigido com a dominação protestante, uma vez que, além de não contar com nenhum conselheiro ou protetor capaz de auxiliá-la naquele momento difícil, o poderio militar dos lordes da Congregação era praticamente invencível desde que os franceses aceitaram retirar suas tropas do território escocês. Por outro lado, uma política de composição com o poder instalado podia ser benéfica para as relações com a Inglaterra e para o interesse da rainha na sucessão daquele país. As relações com Elizabeth, contudo, não avançaram; diversas tentativas de arranjar um encontro entre as duas não lograram êxito. Diante desse impasse, Maria enviou seu secretário real, William Maithland of Lethington, como embaixador a Londres, para verificar as possibilidades de sua rainha suceder a Elizabeth no trono inglês; mas o novo embaixador não foi recebido com a deferência desejada. Em 1551, foram feitas negociações para um encontro na Inglaterra, mas, em meados de 1552, Elizabeth cancelou o evento. No ano seguinte, a soberana inglesa propôs, sem sucesso, que Maria se casasse com Robert Dudley³⁵, I conde de Leicester, que era seu favorito e em quem confiava, inglês e protestante.

* * *

O escolhido por Maria Stuart para novo marido³⁶ foi Henry Stuart, lorde Darnley, seu primo, neto de Margarida Tudor, católico, com quem casou-se – sem esperar a dispensa papal, requerida por os nubentes serem primos-irmãos – em vinte e nove de julho de 1565, no palácio de Holyrood. Apesar de membro da casa de Stuart – ou Steward –, Henry não descendia por varonia de reis da Escócia, mas de seus ascendentes imediatos, os grão-senescais – *high stewards* – da Escócia. Como Maria, lorde Darnley era pretendente ao trono inglês, na qualidade de descendente de Henrique VII; por isso, Elizabeth Tudor viu como uma ameaça grave este enlace, pois o primogênito do matrimônio teria grande legitimidade para sucedê-la – o que, de fato, acabou acontecendo. Além disso, lorde Darnley era súdito inglês, e Elizabeth sentiu-se ofendida por não lhe terem consultado sobre o casamento de seu súdito com a rainha de outro país.

³⁵ Robert Dudley (c. 1532-1588), I conde de Leicester, cavaleiro da Jarreteira, chegou a ser amigo muito próximo de Elizabeth desde sua ascensão ao trono até sua morte.

³⁶ Para os eventos que marcam a relações de Maria Stuart com Lorde Darnley, bem como com seus demais consortes e pretendentes, cf. Martin Hume, *The love affairs of Mary Queen of Scots: a political history*. London: Everleigh Nash, 1903.

O fato de a rainha contrair matrimônio com um lorde católico fez estalar rebelião declarada dos lordes da Congregação, que até então procuravam moderar os ímpetos de John Knox. O conde de Moray, meio-irmão da rainha, tomou a frente do movimento que buscava depô-la. Em vinte e seis de agosto de 1565, Maria refugiou-se no castelo de Stirling para confrontar os lordes protestantes, que afinal foram vencidos e exilados após a decisiva ação militar que ficou conhecida como *incursão de Chaseabout*. A nova situação após essa vitória militar – Maria casada com um lorde católico, e os lordes protestantes exilados – representava para os Knox e seus correligionários uma desilusão, pois a possibilidade de que a rainha se convertesse ao protestantismo tornava-se muito mais improvável. Além disso, tomou a rainha como secretário o italiano David Rizzio³⁷, católico, que se tornou seu principal conselheiro.

O rei-consorte, entretanto, alimentava ambições de ser reconhecido como *rei dos escoceses* – título análogo ao da rainha³⁸, que só lhe quis conceder o tratamento de *rei-consorte* – e cresciam dia a dia seus ciúmes da amizade entre a rainha e seu secretário italiano, o que o levou a entrar, em março de 1566, em uma conspiração contra a rainha organizada por lordes vencidos na *incursão de Chaseabout*. Em nove de março, um grupo de nobres, entre os quais lorde Darnley, assassinou o secretário Rizzio diante da rainha, grávida, enquanto os dois conversavam no palácio de Holyrood. Logo depois, porém, aparentemente arrependido, lorde Darnley mudou de posição novamente e traiu os lordes – que por um momento chegaram a manter cativa a rainha –, mas isso não foi suficiente para recuperar a confiança de Maria em seu marido, com quem havia se casado visivelmente apaixonada.

O filho de Maria e lorde Darnley – o qual havia se afastado, doente, para Glasgow – nasceu em 19 de junho de 1566, no castelo de Edimburgo³⁹, e recebeu o nome de Jaime. Em seguida, a rainha convidou o pai da criança a residir perto de Edimburgo, numa casa da antiga abadia de Kirk'o'field. Nesse lugar, o rapaz – o rei-consorte contava então vinte e um anos – morreu em dez de fevereiro de 1567,

³⁷ David Rizzio (c. 1533-1566), ou Davide Riccio ou Davide Rizzo, nasceu perto de Turim, na Itália, descendente de uma família nobilitada do Piemonte.

³⁸ “Rei dos escoceses” – *rex scottorum*, em latim – foi o título utilizado pelos soberanos da Escócia até 1707. No mundo de língua inglesa, Maria Stuart é conhecida como *Mary, Queen of Scots*, isto é, “Maria, rainha dos escoceses”.

³⁹ O castelo de Edimburgo foi construído como uma fortaleza, dominando a cidade de Edimburgo, no topo de uma rocha vulcânica. É um castelo real desde o tempo de David I, no século XII. Continuou sendo uma residência real durante o período da união das coroas.

aparentemente vítima de estrangulamento, seguido da explosão da casa que habitava, perpetrados por lordes calvinistas que buscavam exatamente seu aniquilamento; o principal acusado foi James Hepburn⁴⁰, IV conde de Bothwell, que, durante toda a crise que sofria a rainha, se tinha revelado um apoio seguro para ela. O julgamento, realizado três meses depois pelos pares do conde no Parlamento escocês absolveu o réu, que, passados alguns dias, raptou a rainha – a qual, durante esse período, havia perdido qualquer apoio popular – e levou-a para o castelo de Dunbar⁴¹, onde a forçou a consentir em casar com ele. Sendo o conde de Bothwell recém-casado com Jean Gordon⁴², conseguiu a declaração de nulidade do matrimônio e, no dia quinze de maio de 1567, recebeu a rainha como esposa, no palácio de Holyrood, segundo o rito protestante e o católico. O envolvimento da rainha na morte de lorde Darnley permanece até hoje um tema em debate.

* * *

A indignação dos escoceses só aumentou após o novo matrimônio da rainha, e uma sublevação geral resultou em que, um mês depois do casamento, a rainha e o duque de Orkney – título concedido a seu novo consorte – caíssem diante dos lordes protestantes, em quinze de junho de 1567, na batalha de Carberry Hill⁴³, que não foi propriamente uma batalha, uma vez que, após alguns duelos, a rainha consentiu em entregar-se aos lordes, desde que permitissem a liberação do duque de Orkney. Os lordes, de fato, respeitaram a condição de libertar o consorte da rainha, mas ela mesma teve que sofrer um tratamento que, por sua condição de rainha, não esperava: foi aprisionada no castelo de Lochleven⁴⁴ e, depois de sofrer aborto espontâneo de gêmeos, forçaram-na a abdicar em seu filho Jaime – que tinha então um ano de idade – e a aceitar o conde de Moray como regente em nome de seu filho. No dia vinte e cinco de julho de 1567, com efeito, foi coroado o rei Jaime VI da Escócia.

⁴⁰ James Hepburn (1534-1578), IV conde de Bothwell e I duque de Orkney, foi, herança, lorde grão-almirante da Escócia. Como terceiro marido de Maria I, ele foi o último consorte real da Escócia a não ser simultaneamente consorte real da Inglaterra.

⁴¹ O castelo de Dunbar situa-se perto do porto da cidade de mesmo nome.

⁴² Jean Gordon (1546-1629), depois do casamento nulo com o conde de Bothwell, casou-se duas vezes. Por seu casamento seguido a Bothwell, passou a portar o título de condessa de Suntherland. Era uma nobre católica e filha de um dos mais ricos proprietários de terra da Escócia, George Gordon (1514-1562), IV conde de Huntly.

⁴³ A batalha de Carberry Hill deu-se em quinze de junho de 1567, perto de Musselburgh, a algumas milhas de Edimburgo. Durou das onze da manhã até as cinco da tarde.

⁴⁴ O castelo de Lochleven, atualmente em ruínas, localiza-se numa ilha no meio do lago, *loch*, Leven, na região central da Escócia.

Maria Stuart, presa em Lochleven, tinha esperanças de que sua prima Elizabeth pudesse vir em seu auxílio. Durante esse período de encarceramento, enviou-lhe a seguinte carta à sua “boa irmã”:

A duração do meu exaustivo encarceramento e as ofensas que recebi daqueles a quem concedi tantos benefícios são menos fastidiosos para mim do que não estar em meu poder manter-vos a par das realidades de minhas calamidades e das injúrias que me foram feitas de várias maneiras. Por favor, lembrai-vos de que me haveis dito diversas vezes ‘que recebendo esse anel que vós me destes, vós me assistiríeis em qualquer momento tormentoso’. Vós sabeis que lorde James⁴⁵ confiscou tudo que eu tenho. Melville⁴⁶, a quem enviei várias vezes secretamente em busca deste anel, como minha joia mais preciosa, diz que ele não me deixará tê-la. Por isso, eu imploro que tenhais compaixão de vossa boa irmã e prima, e que acrediteis que não tendes uma parenta mais afetuosa no mundo. Vós deveríeis também considerar a importância do exemplo praticado contra mim.

Eu suplico que sejais cuidadosa em que ninguém saiba que vos tenho escrito, porque isso poderia causar-me ser pior tratada do que sou agora. Eles jactam-se de que seus amigos em vossa corte informar-lhes-ão de tudo que vós dizeis e fazeis. Deus guarde-vos de infortúnios, e conceda-me paciência e Sua graça para que um dia eu possa referir minhas calúnias para vós, quando eu contar-vos-ei mais do que me atrevo a escrever, o que poderá resultar em não pouco serviço para vós⁴⁷.

Apesar de não receber qualquer resposta de Elizabeth, muito menos uma promessa de auxílio, Maria Stuart resolveu fugir da prisão no dia dois de maio de 1568 e, reunindo um exército de cerca de seis mil homens, anulou a ata de abdicação e ofereceu batalha ao regente no dia treze de maio, em Langside⁴⁸. Derrotada, Maria Stuart enviou nova carta à “alta e poderosa princesa, Elizabeth”, datada de Drundrennan⁴⁹, quinze de maio de 1568:

Vós não sois ignorante, minha mais querida irmã, de grande parte de meus infortúnios, mas estes que me induzem a vos escrever no momento aconteceram tão recentemente para que tenham chegado a vossos ouvidos. Eu preciso portanto informar-vos, tão brevemente quanto possa, que alguns dos meus súditos em que mais confiei, e que subiram para o maior patamar de honra, levantaram armas

⁴⁵ Refere-se a James Stewart, conde de Moray, que usava também o título de lorde James.

⁴⁶ Robert Melville of Murdocairnie, que fora secretário de Maria e, no momento de sua execução na Inglaterra, era embaixador da Escócia naquele país e, por sua posição contrária à sentença, foi ameaçado com a prisão, apesar de suas garantias diplomáticas.

⁴⁷ Em inglês, no Apêndice D. Cf. Agnes Strickland, *Lives of the queens of Scotland and English princesses connected with the regal succession of Great Britain*. Vol. VI. Edinburgh/London: W. Blackwood and sons, 1857, p. 68.

⁴⁸ A batalha de Langside deu-se na vila de mesmo nome, ao sul de Glasgow. Houve cerca de trezentos mortos. Do lado da rainha, eram cerca de seis mil soldados; do lado do conde de Moray, eram cerca de quatro mil. Muitos lordes apoiavam o lado da rainha, apesar do conde de Moray contar, provavelmente, com a maioria da nobreza.

⁴⁹ A abadia de Dundrennan foi o local onde se refugiou Maria I, após a derrota na batalha de Langside, antes de partir para a Inglaterra.

contra mim, e trataram-me com a maior indignidade. Por meios inesperados, o Todo-Poderoso Dispensador de todas as coisas livrou-me da cruel prisão que eu sofria.

Mas desde então eu perdi uma batalha, na qual a maior parte daqueles que preservaram sua integridade leal caíram diante de meus olhos. Sou agora forçada a deixar meu reino, e levada por tais caminhos que, depois de Deus, não tenho outra esperança além de vossa bondade. Suplico-vos, portanto, minha queridíssima irmã, que eu possa ser conduzida a vossa presença, para que eu possa inteirar-vos de todas os meus assuntos.

Entrementes, eu rogo a Deus que vos conceda todas as bênçãos do céu, e para mim paciência e consolo, o qual eu espero e peço obter por meio de vós.

Para lembrar-vos das razões que tenho para depender da Inglaterra, eu envio a sua rainha esse sinal, a joia de sua prometida amizade e assistência.⁵⁰

Sem dar tempo para resposta, Maria Stuart fugiu para a Inglaterra. Esperava encontrar lá segurança e auxílio de sua prima, mas o que a desconfiança de Elizabeth lhe reservou foi, primeiro, desamparo e, mais tarde, a morte.

⁵⁰ Em inglês, no Apêndice E. Cf. Strickland, *Lives of the queens...*, Vol. VI, p. 96.

2.2. MARIA STUART, PRISIONEIRA NA INGLATERRA

Após sofrer derrota na batalha de Langside, no dia treze de maio de 1568, Maria Stuart, malgrado o intento de recuperar o trono escocês – do qual abdicou em seu filho, forçada por lordes protestantes que a haviam aprisionado –, fugiu para a Inglaterra, onde esperava encontrar proteção sob sua prima, Elizabeth. Em seu caminho, dirigiu-se à região de Dumfries⁵¹, e daí, por barco, atravessou o fiorde de Solway, que separa Escócia e Inglaterra.

No dia dezenove de maio⁵², Maria aportou em Workington⁵³, em Cumberland⁵⁴, dormindo a primeira noite em Workington Hall, propriedade de um amigo de lorde Herries⁵⁵. Em seguida, os oficiais de Elizabeth levaram a rainha deposta, em custódia protetiva, para o castelo de Carlisle⁵⁶. Aí ela teria dito a frase que ficou famosa: *En ma Fin gît mon Commencement*, que significa “em meu fim está o meu começo”. Após Carlisle, Maria esteve no castelo de Bolton⁵⁷, sob o cuidado de lorde Scrope⁵⁸, até vinte e seis de janeiro de 1569, quando foi transferida para o castelo de Tutbury⁵⁹. Em junho de 1568, um emissário de Elizabeth foi ao castelo de Carlisle comunicar a Maria que

⁵¹ Dumfries – *Dùn Phris*, em gaélico escocês – era, desde 1214, um *royal burgh* – burgo fundado por carta real – na Escócia, sendo cabeça do condado de Dumfries ou Dumfriesshire. Ao sul, está o fiorde de Solway, além do qual está o condado de Cumbria, na Inglaterra; a leste está o mar da Irlanda.

⁵² Para a narrativa dos eventos do cativo de Maria Stuart na Inglaterra até 1584, cf. John Daniel Leader, *Mary Queen of Scots in captivity: a narrative of events*. London: George Bell and Sons, 1880.

⁵³ Workington é, hodiernamente, uma cidade e porto no oeste de Cúmbria, na Inglaterra, no delta do rio Derwent. Fez parte da histórica Cumberland.

⁵⁴ Cumberland é um condado histórico no noroeste da Inglaterra, na fronteira com a Escócia, que existiu administrativamente desde o século XII até 1974. Na atual divisão administrativa inglesa, é parte do condado de Cumbria.

⁵⁵ William Maxwell, V lorde Herries of Terregles, foi um nobre escocês que manteve sua fidelidade a Maria Stuart. O título de lorde Herries of Terregles foi criado no pariato da Escócia em 1490 em benefício de Herbert Herries (?-1505).

⁵⁶ O castelo de Carlisle está situado em Carlisle, no atual condado de Cumbria e próximo às ruínas do muro de Adriano. Foi construído durante o reinado do rei Guilherme II da Inglaterra (1056-1100), filho de Guilherme, o conquistador (1028-1087), que chegou à Inglaterra em 1066.

⁵⁷ O castelo de Bolton foi construído, em forma quadrangular, no norte de Yorkshire, entre 1378 e 1399 por Richard le Scrope (1327-1401) – primeiro barão Scrope of Bolton, soldado inglês que serviu a Ricardo II (1367-1400) e chegou a grande lorde tesoureiro, lorde guardião do grande selo e, mais tarde, lorde chanceler.

⁵⁸ Henry Scrope (c. 1534-1592), IX barão Scrope of Bolton, cavaleiro da Jarreteira, era filho e herdeiro de John Scrope (1510-1559), VIII barão Scrope of Bolton, e de Catherine Clifford, filha de Henry Clifford (1493-1542), conde de Cumberland. Lorde Scrope era muito devotado a Elizabeth Tudor, a ponto de ela ter, após sua morte, escrito uma carta louvando sua fidelidade.

⁵⁹ O castelo de Tutbury, em Staffordshire, foi em diferentes vezes o local de encarceramento de Maria Stuart.

sua prima não a receberia em Londres até que sua responsabilidade no assassinato de lorde Darnley fosse apurada.

Entre outubro de 1568 e janeiro de 1569, houve duas conferências para julgar Maria, a primeira em York e depois em Westminster, e se constituiu uma comissão de pares do reino⁶⁰ ingleses, sob o duque de Norfolk⁶¹, para dar o veredito. Os acusadores eram os lordes que depuseram Maria, chefiados pelo conde de Moray, seu meio-irmão e regente da Escócia. Como prova do envolvimento de Maria, foram apresentadas, na conferência de York, cartas que supostamente ela enviara ao conde de Bothwell, e que a incriminariam, as quais ficaram conhecidas como as *casket letters*⁶². Maria, contudo, negou-se a oferecer qualquer defesa enquanto não respeitassem sua dignidade de rainha. Haviam-na proibido de ver as provas apresentadas e a assistir pessoalmente ao julgamento.

O veredito, pronunciado no dia dez de janeiro de 1569, no fim da conferência de Westminster, não condenou a rainha deposta, por falta de provas: “Nada foi suficientemente provado para que a rainha da Inglaterra devesse conceber uma opinião má de sua irmã”⁶³. Ao conde de Moray foi permitido voltar à Escócia como regente, mas Maria foi posta novamente sob “custódia protetiva” na Inglaterra. Tal veredito, lavrado pelo inimigo, foi recebido pela opinião popular como uma declaração de inocência, o que recuperou grandemente a reputação de Maria, a qual estava baixa

⁶⁰ O pariato é, nos países em que existe, composto pelos nobres de mais alta dignidade, que de alguma maneira são pares do rei como senhores da terra, auxiliando o rei mais diretamente em suas responsabilidades. O pariato em geral é hereditário, mas nem sempre é assim. Na Inglaterra e em outros lugares, podem ser senhores temporais ou espirituais – os quais incluem bispos e abades de dioceses e abadias importantes do país. Os pares do reino têm privilégios com relação aos outros nobres para, por exemplo, tomar assento quando o parlamento é convocado.

⁶¹ Thomas Howard (1536-1572), IV duque de Norfolk, foi filho do poeta Henry Howard (1516?-1547), conde de Surrey. Apesar da fidelidade católica de sua família, teve como tutor em sua infância o puritano John Foxe (1517-1587), autor de livros de propaganda protestante, que se tornou uma influência para toda a vida. O IV duque de Norfolk – que morreria executado por traição a Elizabeth – herdou o ducado diretamente de seu avô, Thomas Howard (1473-1554), III duque de Norfolk, em 1554, uma vez que seu pai falecera antes do III duque.

⁶² *Casket letters* – em português, “cartas da cofre” – é o nome geralmente dado para um grupo de oito cartas e uma sequência de sonetos irregulares que acusam Maria Stuart de ter escrito e enviado ao conde de Bothwell, entre janeiro e abril de 1566 ou 1567. Se fossem autênticas as cartas, seriam a prova definitiva da cumplicidade de Maria no assassinato de seu marido, lorde Darnley. O conde de Morton alegou ter encontrado as cartas num cofre de prata, lacrado, em posse de George Dalglish, um servidor de Bothwell, em Edimburgo, em dezanove de junho de 1567. Para o texto das cartas e dos sonetos, antecidos de uma exposição erudita, cf. T. F. Henderson, *The Casket Letters and Mary Queen of Scots*. Edinburgh: Adam and Charles Black, 1889.

⁶³ Em inglês: “Nothing has been sufficiently proved, whereby the Queen of England should conceive an evil opinion of her sister”. *Apud* John Hungerford Pollen, “Mary Queen of Scots”. In: *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 9. New York: Robert Appleton Company, 1910.

desde sua última união matrimonial, com o conde de Bothwell. Particularmente os católicos, identificando a causa das perseguições contra Maria em sua fé, aderiram à sua causa de modo entusiasmado, ainda mais após uma carta que, em nove de janeiro de 1570, o papa Pio V⁶⁴ endereçou à rainha cativa, a qual pode ser considerada sua reconciliação com a Santa Sé, depois de tantas vicissitudes da política eclesiástica escocesa, inclusive sob o governo de Maria, que havia se comprometido com os lordes protestantes, quando voltou à Escócia em 1561, a manter o poder estabelecido e o estado de coisas encontrado então.

* * *

Houve algumas tentativas, levadas a cabo por diferentes grupos, de substituir Elizabeth por Maria no trono da Inglaterra, embora nenhuma chegasse a constituir um

⁶⁴ Pio V (1504-1572) foi papa entre 1566 e 1572. Nasceu Antonio Ghislieri, e ao entrar, aos quatorze anos, na Ordem dos Pregadores, adotou o nome de Miguel. Foi um dos grandes promotores da reforma católica que se seguiu ao Concílio de Trento. Estudou em Bolonha, foi ordenado sacerdote em Gênova (1528), deu aulas de filosofia e teologia em Pavia, e foi prior em diferentes conventos dominicanos. Já em vida adquiriu fama de grande santidade tanto por seu ascetismo e mortificação como por suas obras de caridade e apostolado. Foi nomeado comissário da Inquisição em diferentes dioceses, até o cardeal Giovanni Pietro Carafa (1476-1559) – mais tarde eleito papa Paulo IV – nomeá-lo comissário geral da Inquisição romana (1551). Com a eleição do papa Paulo IV, frei Miguel tornou-se bispo de Nepi e de Sutri (1556), cardeal (1557) e grão-inquisidor (1558). Durante o pontificado de Pio IV (1499-1565), retirou-se da corte romana, cuidando apenas da vida de piedade, da Inquisição e da reforma da diocese a que foi enviado, Mondovi, no Piemonte; assim, foi com surpresa que recebeu a notícia de sua eleição para o pontificado no conclave de 1565. Tinha então sessenta e dois anos. Instalado como bispo de Roma, pensou-se que poderia ser severo como Paulo IV, mas Pio V revelou conseguir reunir qualidades difíceis de encontrar em uma só pessoa: era inflexível no que se refere aos princípios da fé e aos direitos da Igreja, mas era afável de trato e zeloso, preocupado com a salvação de cada alma. Seu pontificado aponta para três preocupações maiores: a reforma da Igreja, a reforma dos costumes e a defesa da fé. Fez chegar seus documentos a regiões da Cristandade tão distantes como o México, Goa ou Venezuela. Obrigou os bispos a viverem em suas dioceses. Os vinte e dois cardeais que criou durante seu pontificado foram eleitos com base num critério exclusivamente eclesiástico, sem concessões políticas. Igualmente aboliu o nepotismo, deixando seus parentes na mesma situação em que estavam quando foram eleitos, à exceção de um sobrinho, Miguel Bonelli (1541-1598), feito cardeal por imposição do colégio cardinalício. Tanto Pio V quanto seu sobrinho foram conhecidos como “cardeal Alexandrino”. A reforma da cúria romana levada a cabo pelo papa incluiu a reforma da Penitenciária (1569), a fundação da Congregação do Index e da Congregação dos bispos. Aplicando o Concílio de Trento (1545-1563), fez publicar o Catecismo romano (1566), destinado especialmente aos párocos, e também o Breviário romano reformado (1568) e o Missal romano (1570). Nomeou uma comissão para a revisão da Vulgata (1569). Acontecimento notável de seu pontificado foi a batalha de Lepanto (1571), vencida pelas potências católicas contra os turcos, vitória que foi comemorada com a instauração da festa de Nossa Senhora do Rosário. Pio V, em princípio, fez reprimendas à atuação de Maria Stuart na Escócia, em que praticamente permitiu o domínio protestante. Quanto à Inglaterra, foi Pio V que excomungou Elizabeth Tudor. Os hábitos simples e a vida desapegada que o frade dominicano continuou a levar como papa impulsaram também o triunfo da reforma católica, uma vez que para grande parte do povo romano era já impensável que pudesse haver um papa assim. Morreu com fama de santidade em primeiro de maio de 1572, foi beatificado em 1672 por Clemente X (1590-1676) e canonizado em 1712 por Clemente XI (1649-1721). Cf. Daniel-Rops, *A Igreja da Renascença e da Reforma (II)*. São Paulo: Quadrante, 1999, pp. 115-121.

real perigo para o trono de Elizabeth. Um grupo de pares do reino, membros do conselho privado, em 1569, procurou conseguir a declaração de nulidade do casamento entre Maria e o conde de Bothwell, para que fosse possível casar Maria e o duque de Norfolk, facilitando sua condução ao trono da Inglaterra. Esses conselheiros, que formavam oposição a William Cecil, pretendiam também desalojá-lo de seu cargo de secretário de Elizabeth para que o duque de Norfolk o ocupasse, porém ao duque faltou coragem para tratar com Elizabeth do assunto, que envolvia sua sucessão. Em setembro de 1569, o conde de Leicester, Robert Dudley⁶⁵, confessou tudo o que sabia, e o duque de Norfolk foi aprisionado na Torre de Londres, fechando o episódio que ficou conhecido como “conspiração de Norfolk”.

Na sequência da “conspiração de Norfolk”, em outubro, nobres católicos do norte da Inglaterra animaram-se a tentar algo mais ousado. Em quatorze de novembro de 1569, teve início, com a celebração da missa – o que estava proibido no reino inglês –, o Levantamento desses lordes católicos do norte⁶⁶ da Inglaterra, que, recusando reconhecer Elizabeth como rainha legítima, pretendiam coroar aquela que consideravam rainha de direito da Inglaterra, Maria Stuart. Era comum entre os católicos ingleses a opinião de que Elizabeth, durante cujo governo se moveu severíssima repressão contra os católicos, não era rainha legítima, seja por questão dinástica, seja por haver perdido a legitimidade⁶⁷ em razão de sua tirania. No norte da Inglaterra, parte significativa da população resistia à política religiosa da Coroa, sendo chefiada por um grupo de nobres católicos que, antes do levantamento de 1569, já estivera envolvido, desde os tempos de

⁶⁵ Robert Dudley (1532-1588), primeiro conde de Leicester, foi o favorito de Elizabeth durante grande parte de seu reinado. Era filho de John Dudley (1501-1553), duque de Northumberland, que seria executado por traição por tentar coroar rainha Jane Grey (1537-1554), depois da morte de Eduardo VI (1537-1553).

⁶⁶ A rebelião do Norte, levantamento do Norte ou revolta dos condes do Norte (em inglês: *Northern rebellion*, *rising of the North* e *revolt of the Northern earls*, respectivamente) tinha o objetivo de depor Elizabeth Tudor e entronizar Maria Stuart. A revolta começou com uma Missa cantada, de acordo com o ritual católico, na catedral de Durham.

⁶⁷ A legitimidade do governante, segundo a maioria dos tratadistas, se divide em legitimidade de origem e legitimidade de exercício. A legitimidade de origem refere-se à honestidade do direito de chegar ao poder de acordo com as leis de cada país; no caso de Elizabeth, era o caso de perguntar-se se seus direitos dinásticos eram reais. Já a legitimidade de exercício diz respeito à honestidade no próprio exercício do poder, que deve ter por fim o bem comum para ser legítimo; o rei que se torna um tirano – desrespeitando o bem comum, solapando as instituições tradicionais ou traindo os pactos justos firmados ao tempo de sua acessão –, por mais que tivesse legitimidade de origem, não teria a legitimidade de exercício, podendo ser deposto, se reunidas certas condições exigidas pela prudência política, visando o bem comum. A proibição de praticar a fé católica na Inglaterra foi considerada uma violação de direitos e arbitrariedade suficientes para merecer a deposição de Elizabeth. Para uma exposição das concepções sobre legitimidade do poder e direito de resistência, cf. Arthur Machado Paupério, *O direito político de resistência*. 2ª edição (revista e ampliada). Rio de Janeiro: Forense, 1978.

Henrique VIII, em eventos como a “peregrinação da Graça”⁶⁸, em 1536, e a “rebelião de Bigod”⁶⁹, em 1537. Em 1569, os apoiadores de Maria Stuart esperavam contar com o apoio da França e da Espanha, mas um mês e uma semana depois de iniciada a rebelião, em vinte e um de dezembro, os condes tiveram de depor as armas, vencidos. Apesar de não ter dado sua aprovação para a revolta, Maria foi presa numa hospedaria perto do cárcere dos líderes rebeldes, no castelo de Coventry⁷⁰. Antes disso, desde a tentativa de casar-se com o duque de Norfolk, meses antes, Maria encontrava-se no castelo de Tutbury. Maria, durante seus anos na Inglaterra, esteve constantemente mudando de paradeiro, de acordo com as determinações de Elizabeth.

O Levantamento do norte estava chefiado por Charles Neville, VI conde de Westmorland⁷¹, e Thomas Percy, VII conde de Northumberland⁷², que ocuparam

⁶⁸ A peregrinação da Graça foi uma revolta popular em York, Yorkshire, durante o ano de 1536, em protesto contra o cisma da Inglaterra e contra a dissolução dos mosteiros e o confisco dos bens eclesiásticos, entre outras medidas de Henrique VIII nesse campo. As inovações religiosas de Henrique VIII iam de encontro à fé tradicional dos camponeses do norte da Inglaterra, que também sentiram muito o tratamento dispensado a Catarina de Aragão. Foi posto à frente da rebelião o advogado *barrister* londrino Robert Aske (1500-1537), que, comandando os mais de nove mil rebeldes, conseguiu ocupar a cidade de York, levando os monges expulsos de volta a seus mosteiros, expulsando os arrendatários postos pelo rei e restaurando a observância pública da fé católica. A revolta tomou tal proporção que os representantes enviados pelo rei – Thomas Howard, III duque de Norfolk, e George Talbot, IV conde de Shrewsbury – tiveram que negociar com os revoltosos em Doncaster, onde Aske havia reunido trinta mil insurretos. Diante da promessa do rei de que as demandas dos revoltosos seriam tratadas na próxima sessão do parlamento, no ano seguinte, e do perdão que o duque de Norfolk foi autorizado a conceder, Aske confiou na palavra do rei e dispersou os seus homens. O termo “peregrinação da Graça” alude, originalmente, ao levantamento que se produziu em arredores de York, mas, às vezes, é usado também para designar as revoltas gerais que ocorreram no norte da Inglaterra, sendo a primeira em Lincolnshire, doze dias antes da peregrinação da Graça propriamente dita. Para a narração dos eventos ligados à peregrinação da Graça, cf. Francis Aidan Gasquet, “The Pilgrimage of Grace”. In: *Henry VIII and the English Monasteries. An attempt to illustrate the history of their suppression*. Vol. II. London: John Hodges, 1893, pp. 84-120.

⁶⁹ A “rebelião de Bigod” deu-se em sequência da “peregrinação da Graça” (1536), em janeiro de 1537, diante do fato de que Henrique VIII não cumprira as promessas feitas aos revoltosos do ano anterior. Estalada em Cumberland e Westmoreland, esteve chefiada pelo cavaleiro Francis Bigod, apesar das tentativas de Robert Aske de impedir uma nova rebelião. O rei mandou prender Aske e líderes como Darcy, Constable e o próprio Bigod, que foram acusados de traição e executados. No total, duzentas e dezesseis pessoas foram condenadas à morte nesse evento, cavaleiros, seis abades, trinta e oito monges e dezesseis sacerdotes diocesanos.

⁷⁰ O castelo de Coventry, um castelo do tipo *motte and bailey* na cidade de Coventry, construído no século XI por Ranulf le Meschin, III conde de Chester, de origem normanda.

⁷¹ Charles Neville (1542-1601), VI conde de Westmorland, era filho Henry Neville (1525-1564), V conde de Westmorland. Após o fracasso do levantamento do Norte, acompanhou o conde de Northumberland em direção à Escócia. Após a captura e execução de seu companheiro, Westmorland decidiu fugir para Flandres, onde sofreu pobreza extrema. Nunca mais veria sua mulher, Jane Howard (1533?-1593) e suas quatro filhas. Sua vasta herança foi conquistada. Mais tarde, pôde voltar à Inglaterra, onde morreu pobre e desconhecido.

⁷² O bem-aventurado Thomas Percy (1528-1572), VII conde de Northumberland, foi o líder do levantamento do Norte. Capturado pelo conde de Morton na Escócia, foi vendido ao governo inglês por duzentas libras. Foi levado a York para execução pública, tendo recusado a oferta de manter a vida renunciado à fé católica, sendo de fato executado em 1572. Em quinze de maio de 1895, foi

Durham⁷³ e sua catedral⁷⁴ para a celebração da missa que inaugurou a revolta. A mulher do conde de Westmorland, Jane Howard⁷⁵, tomou parte ativa na rebelião, procurando conseguir o casamento entre Maria Stuart e seu próprio irmão, Thomas Howard, o IV duque de Norfolk. De Durham, os rebeldes católicos se dirigiram para Bramham Moor⁷⁶, enquanto Elizabeth procurava reunir um exército⁷⁷ suficiente para enfrentar os revoltosos. Dando crédito a rumores sobre tropas reunidas pelo conde de Sussex⁷⁸, os líderes do Levantamento abandonaram a ideia de sitiar York, preferindo ocupar o

beatificado pelo papa Leão XIII. Sua memória litúrgica celebra-se no dia quatorze de novembro na diocese de Hexham e Newcastle.

⁷³ Durham é uma cidade no nordeste da Inglaterra, cabeça do condado de Durham. Conta com um castelo, datado do século XI, e com uma catedral, em estilo normando.

⁷⁴ A catedral de Durham – cujo nome completo é igreja catedral de Cristo, da Virgem Maria e de São Cuthbert –, em estilo normando, foi consagrada em 1093. É um santuário em que se encontram relíquias de São Cuthbert (634-687), um monge anglo-saxão, entre outros santos. Nesta catedral foi, após a proibição de se celebrar a Missa católica, solenemente cantada uma Missa em 1569, no início do levantamento do Norte.

⁷⁵ Jane Neville (1533?-1593), nascida Howard, era filha de Henry Howard (1516?-1547) e Frances Howard (c. 1516-1577), nascida de Vere, e foi, por casamento, condessa de Westmorland. Seu pai foi um poeta, um dos fundadores da poesia renascentista inglesa, e aristocrata; apesar de usar o título de conde Surrey, nunca foi um par do reino. A mãe da condessa de Westmorland, Frances, era filha de John de Vere (1490-1540), XV conde de Oxford, e Elizabeth Trussell (1496-1527), condessa de Oxford.

⁷⁶ Bramham Moor, ou Bramham cum Oglethorpe, é uma vila próxima à cidade de Leeds. Lá deu-se o episódio da batalha de Bramham Moor, em dezenove de fevereiro de 1408, que Henry Percy (1341-1408), I conde de Northumberland, e outros nobres opuseram ao rei Henrique IV (1366-1413), no contexto da rebelião de Percy, a qual durou cerca de seis anos, entre 1402 e 1408. Antes, a família Percy havia ajudado Henrique IV em seu golpe contra seu primo Ricardo II em 1399. Na batalha de Bramham Moor, os rebeldes foram derrotados e o I conde de Northumberland foi morto, sendo sua cabeça exposta num mastro na ponte de Londres. Em 1569, era o sétimo conde de Northumberland que se rebelava contra a filha de outro rei Henrique, o oitavo.

⁷⁷ O exército, durante a Inglaterra da dinastia Tudor, ainda não era uma instituição permanente e profissional. Conforme explica Perry Anderson, “os exércitos de Henrique VIII mantiveram um caráter híbrido e improvisado, o arcaico recrutamento aristocrático realizado no país ainda se combinava com a utilização de mercenários flamengos, borgonheses, italianos e ‘alemães’, contratados fora do país. O Estado elisabetano, agora confrontado com perigos externos reais e constantes da época de Alba e Farnese, recorreu a uma extensão ilegal do sistema de milícias inglês a fim de reunir forças adequadas para as suas expedições ultramarinas. Tecnicamente preparados apenas para servir como uma guarda nacional, cerca de doze mil homens acabaram recebendo treinamento especial, voltado especialmente para a defesa dentro do país. Os restantes, geralmente arrebanhados entre a população vadia, foram empregados para a ação no estrangeiro. O desenvolvimento de tal sistema não produziu um exército permanente ou profissional, mas proporcionou um fluxo regular de tropas, em escala modesta, para os numerosos compromissos externos do governo de Elizabeth. Os governadores dos condados adquiriram maior importância como autoridades encarregadas do recrutamento; gradualmente, foi introduzida a organização em regimentos e as armas de fogo venceram o apego nativo ao arco e flecha”. Perry Anderson, *Linhagens do Estado absolutista*. Tradução de João Roberto Martins Filho. São Paulo: Brasiliense, 2004, pp. 128-9.

⁷⁸ Thomas Radclyffe (1525-1583), III conde de Sussex, foi o lorde-tenente da Irlanda durante a dinastia Tudor e um dos mais proeminentes cortesãos durante o governo de Elizabeth. Em julho de 1568, foi apontado como lorde presidente do norte, uma posição que lhe trouxe a responsabilidade de lidar com a rebelião dos condes de Northumberland e Westmorland no ano seguinte.

castelo de Barnard⁷⁹. Seguiram para Clifford Moor, perto de Wetherby⁸⁰, mas não encontraram apoiadores suficientes. O conde de Sussex partiu de York no dia treze de dezembro de 1569, comandando um exército de cerca de sete mil homens, aos quais se juntaram cerca de doze mil, recrutados pelo barão Clinton⁸¹. Os condes revoltosos, por outro lado, contavam com cerca de quatro mil e seiscentos homens, grande desvantagem que os levou a recuar para o norte e, dispersando as tropas, fugirem para a Escócia.

* * *

Poucos meses após o Levantamento do norte, o papa Pio V publicou a bula *Regnans in excelsis*, de vinte e cinco de fevereiro de 1570, pela qual o Papa declarou Elizabeth herege e formalmente excomungou-a. A bula, condenando as perseguições aos católicos e a promoção da heresia, liberava os súditos de obedecer à governante e proibia os católicos de apoiarem o cisma anglicano.

Entre as ações reprováveis de Elizabeth, considerada como traidora das solenes promessas feitas no dia de sua coroação, o texto da bula acusava-a das seguintes:

oprimiu os seguidores da fé católica, repôs pregadores ímpios e ministros das impiedades; aboliu o sacrifício da missa, preces, jejuns, a disciplina dos alimentos, celibato e os ritos católicos; mandou que os livros que continham heresia manifesta fossem propostos a todo o reino, os ímpios mistérios e instituições recebidos e observados por ela por ordem de Calvino fossem também observados pelos súditos; interdito os bispos, os reitores das igrejas, e outros sacerdotes católicos, e ousou expulsar das suas igrejas e benefícios, de umas e outras coisas eclesiásticas, dispô-las a favor dos homens heréticos, e julgou acerca das causas da Igreja e mandou aos prelados, ao clero e ao povo que não reconhecessem a Igreja Romana nem obedecessem aos preceitos e sanções canônicas dela, obrigou que a maior parte cumprisse as suas ímpias leis, negasse a autoridade e a obediência do Romano Pontífice, e obrigou com juramento a

⁷⁹ O castelo de Barnard é uma construção medieval, atualmente em ruínas, situado na cidade de mesmo nome. Feito em pedra, foi erigido, entre 1095 e 1125 por Guy de Balliol, no lugar de uma anterior estrutura de defesa. Em 1216, o castelo foi sitiado por Alexandre II (1198-1249), rei da Escócia. Até hoje o castelo pertence à família Balliol.

⁸⁰ Wetherby é um vila mercantil, próxima a Leeds, em Yorkshire. Nos séculos XII e XIII, os cavaleiros templários e depois os cavaleiros hospitalários receberam terras e propriedades ali.

⁸¹ Edward Fiennes (1512-1584?), I conde de Lincoln, cavaleiro da Jarreteira, também conhecido como Edward Clinton, foi um nobre inglês que chegou à posição de lorde grão-almirante. Nasceu em Scrivelsby, Lincolnshire, filho de Thomas Clinton (1490-1517), VIII barão Clinton, de seu casamento com Joan, uma filha do cavaleiro Edward Poynings (1459-1521). Sucedeu a seu pai como IX barão Clinton. Entre 1544 e 1547, serviu à marinha real contra as forças navais da França e da Escócia. Mais tarde, comandaria, ao lado do puritano Ambrose Dudley (1530-1590), III conde de Warwick, um grande exército durante a rebelião do Norte, porém o exército ainda estava sendo reunido, para posteriormente unir-se às tropas que já avançavam, quando a rebelião fracassou, em janeiro de 1570. O barão Clinton foi feito conde de Lincoln em 1572 e foi nomeado embaixador para a França, servindo em diversas missões apontadas por Elizabeth até sua morte, em Londres, em dezesseis de janeiro de 1585.

reconhecê-la a ela como senhora nas coisas temporais e espirituais, impôs penas e suplícios àqueles que não aceitassem o determinado, e exigiu as mesmas para aqueles que perseveraram na unidade da fé e na obediência referida. Meteu na prisão os bispos católicos, e os reitores das igrejas, onde muitos, enfraquecidos com a prolongada doença e tristeza, terminaram os últimos dias da vida miseravelmente. Visto que estas coisas são conhecidas e notórias em todas as nações, e de tal modo comprovadas pelo gravíssimo testemunho de muitos, que não há absolutamente nenhum lugar de desculpa, de defesa ou de subterfúgio.

Em continuação, a bula expunha que:

Nós, vistas todas estas coisas, e os crimes, e, além disso, a perseguição aos fiéis, e o prejuízo da religião, e o impulso e a ação da dita Elizabeth cada vez mais encarniçada, porque vemos o ânimo dela cada vez mais obcecado e endurecido, de tal modo que não só desprezou os piedosos pedidos e as advertências dos príncipes católicos, acerca do bom senso e conversão, mas também nem sequer permitiu por esta razão que os Núncios desta Sé fossem recebidos por ela na Inglaterra, voltados por necessidades às armas da justiça contra ela, não podemos suavizar a dor, porque somos levados a castigar alguém de quem os antepassados da República cristã tanto mereceram. E assim sustentados pela autoridade daquele que nos quis colocar neste supremo trono de justiça, embora diferentes em tamanha responsabilidade, declaramos com a plenitude do poder da Sé Apostólica que a referida Elizabeth é herética e fatora de heréticos e os que aderem a ela nos mesmos erros terem incorrido na condenação dos anátemas, e estarem separados da unidade do Corpo de Cristo.

Também declara que Elizabeth não tem qualquer direito a reinar sobre a Inglaterra, confirmando assim o que já era a opinião mais corrente entre os católicos ingleses: “E, além disso, ela própria fica privada do pretense direito ao referido reino, e de todo e qualquer domínio, dignidade e privilégio”. Em seguida, a bula esclarecia a liberação da obediência e da fidelidade a Elizabeth:

E ainda desligamos os nobres, os súditos e os povos do referido Reino, todos os restantes que de algum modo lhe juraram com juramento e, numa palavra, declaramos desligados de todo o domínio de fidelidade e do dever do obséquio conforme nós desligamos com autoridade dos presentes, e privamos a mesma Elizabeth do pretense direito do Reino, e de todos os outros referidos. E preceituamos e interditamos a todos e a cada um dos nobres, súbditos e outros referidos que não ousem obedecer-lhe e aos seus mandatos e leis. A quem agir de outro modo, atingimo-los com semelhante sentença de anátema.⁸²

A bula do papa Pio V só chegou à Inglaterra após a derrota do Levantamento do norte, o que representou uma frustração para os condes rebeldes, uma vez que era de se esperar que, se publicado e divulgado a tempo da rebelião, o documento pontifício,

⁸² Tradução, com adaptações, da bula *Regnans in exclesis* feita pelos padres doutores Ilídio Pinto Leandro e Manuel Chaves de Andrade, *apud* Maria Ester Vargas, “Isabel II e a bula *Regnans in exclesis*, do Papa Pio V”. *Millenium: Revista do Instituto Politécnico de Viseu*, n. 27, abril de 2003. O original latino (*Magnum Bullarium Romanum*, ed. Cherubini, Vol. 2, p. 303), assinado por “Pio, bispo, servo dos servos de Deus”, encontra-se disponível no Apêndice F.

esclarecendo a posição católica em face da situação inglesa, suscitaria maior entusiasmo do povo católico para depor Elizabeth, favorecendo a conjuração. Sem dúvida, a bula representou um alento para a resistência católica na Inglaterra, e foi referência também para a Irlanda, envolvida com as rebeliões de Desmond⁸³. A conspiração de Ridolfi, em 1571, fez-se em grande parte esteada no que estava estabelecido na bula, a qual, não obstante, não chegou ao conhecimento da maioria dos católicos ingleses. O documento pontifício, por outro lado, foi tomado como pretexto para o recrudescimento da perseguição aos católicos ingleses por parte do Estado.

⁸³ As rebeliões de Desmond foram duas: a primeira, entre 1569 e 1573, e a segunda, entre 1579 e 1583, na província irlandesa de Munster. Seu líder foi Gerald FitzGerald (1533-1583), XV conde de Desmond, chefe da dinastia FitzGerald em Munster. Os revoltosos levantaram-se contra a ameaça da extensão do governo inglês elisabetano até a província, o que significava, para os geraldinos, o perigo da perseguição religiosa e da protestantização da região irlandesa de Munster. Com o fracasso da rebelião, foi destruída a dinastia Desmond e a colonização de Munster por famílias inglesas.

2.3. CONSPIRAÇÃO E ESPIONAGEM SOB FRANCIS WALSINGHAM

Pretendendo prevenir conspirações a favor de Maria Stuart, William Cecil, secretário de Elizabeth, encarregou Francis Walsingham – que, em 1573, o sucederia no posto – de organizar um serviço secreto para a defesa do regime. O aparelho de espionagem montado por Walsingham tornou-se célebre pela eficácia e pela desconsideração quanto à moralidade dos métodos utilizados. Os períodos nos quais Walsingham viveu fora da Inglaterra – por exemplo, durante o reinado de Maria Tudor, entre 1553 e 1558 – permitiram-lhe entrar em contato com líderes protestantes suíços e de outros países continentais, o que se revelaria muito útil quando, como chefe da espionagem de Elizabeth, necessitasse de informantes no continente, sobretudo informantes que compartilhassem com ele a adesão à causa protestante. Francis Walsingham, como membro do pequeno grupo de homens que, em volta de Elizabeth, de fato governavam a Coroa inglesa naqueles anos, foi partidário decidido da afirmação da Inglaterra como uma potência marítima protestante. Por isso mesmo, estava entre os interesses de Walsingham a completa destruição de Maria Stuart, o que ele chegou a lograr. Aparentemente, Walsingham estava mais empenhado na aniquilação de Maria Stuart e no triunfo do protestantismo na Inglaterra, como questão de interesse pessoal, do que a própria Elizabeth.

Em 1570, um grupo de católicos – o cavaleiro Thomas Gerard, os irmãos Francis e George Rolleston, John Hall e Edward e Thomas Stanley – planejou libertar Maria do palácio de Chatsworth⁸⁴. A operação, mais uma vez sem a aprovação da prisioneira, não chegou a ser executada. A família Gerard era constituída por muitos cavaleiros, e o próprio Thomas Gerard havia sido armado no dia seguinte ao da coroação da rainha Maria I da Inglaterra, a qual assistiu à cerimônia. Um dos filhos de Thomas, John

⁸⁴ Chatsworth House é um palácio localizado no Derbyshire, Inglaterra, atualmente propriedade dos duques de Devonshire, cujo nome da família é Cavendish. Em 1549, o cavaleiro William Cavendish (c. 1505-1557), tesoureiro da câmara real e marido de Bess de Hardwick (1521-1608), adquiriu a propriedade dos antigos donos, e sua mulher convenceu-o a estabelecer-se ali. A nova casa começou a ser construída em 1553. O marido morreu em 1557, mas a viúva terminou o edifício alguns anos depois e viveu ali com seu quarto marido, George Talbot (1528-1590), VI conde de Shrewsbury, o qual, em 1568, passou a ser responsável pela custódia da rainha Maria Stuart, a qual foi levada várias vezes para Chatsworth a partir de 1570. Atualmente, o apartamento em que ela se alojava – e que fica localizado no piso de cima, voltado para o pátio interior – é conhecido como sala da rainha dos escoceses.

Gerard⁸⁵, fez-se jesuíta e é considerado um dos pioneiros no estabelecimento da Companhia de Jesus na Inglaterra.

Em outubro de 1570, William Cecil⁸⁶ e Walter Mildmay⁸⁷, em visita a Maria no castelo de Sheffield⁸⁸, propuseram uma aliança com Elizabeth, consubstanciada numa série de artigos. Apesar do ânimo de Maria para concretizar o pacto, nada saiu da mera especulação. No mesmo ano de 1570, em agosto, o duque de Norfolk foi liberado da prisão na Torre. Porém, em setembro de 1571 – portanto depois de pouco mais de um ano desde sua liberação –, o duque de Norfolk foi uma vez mais preso, devido a seu envolvimento na conspiração de Ridolfi. Em janeiro de 1572, ele foi julgado e condenado por alta traição e, em junho do mesmo ano, executado. A família dos duques de Norfolk – que ostenta a primazia entre todas as casas nobilitadas inglesas e o cargo hereditário de *earl marshal*⁸⁹ – tornou-se, desde a instauração do anglicanismo, uma

⁸⁵ John Gerard (1564–1637) foi um padre jesuíta inglês, que operou secretamente na Inglaterra durante o período elisabetano, quando, como se sabe, a Igreja católica sofria perseguição. O padre John Gerard era filho do cavaleiro Thomas Gerard, de Byrn, perto de Ashton-in-Makerfield, Lancashire, que havia sido preso em 1569 por conspirar pelo resgate de Maria Stuart do castelo de Tutbury. Destaca-se o sacerdote não apenas por esconder-se com sucesso das autoridades inglesas por oito anos até sua captura, mas também por suportar grandes torturas, escapar da Torre de Londres e, após restabelecer-se, continuar seu apostolado secreto. Depois de sua escapada para o continente, seus superiores jesuítas instruíram-no a escrever um livro sobre sua vida, que recebeu tradução inglesa em 1951. Cf. John Gerard, *The Autobiography of an Elizabethan*. Translated from the Latin by Phillip Caraman. With an Introduction by Michael Hodgetts. Oxford: Family Publications, 2006.

⁸⁶ William Cecil (1521-1598), primeiro barão Burghley (às vezes referido como Burleigh), cavaleiro da Jarreteira, foi um estadista inglês, principal conselheiro de Elizabeth durante a maior parte de seu governo, duas vezes secretário de Estado (1550-1553 e 1558-1572) e lorde grão-tesoureiro a partir de 1572. Foi o fundador da dinastia Cecil, que produziu diversos homens públicos, inclusive dois primeiros-ministros. O barão Burghley era ferrenho defensor da ideia de uma Inglaterra protestantizada.

⁸⁷ O cavaleiro Walter Mildmay (1523?–1589) foi um estadista inglês que serviu como *chancellor of the exchequer* – ou seja, ministro da fazenda – sob o governo de Elizabeth, e foi fundador do Emmanuel College, em Cambridge. Em 1572, ajudou a preparar provas para incriminar Thomas Howard, IV duque de Norfolk, o qual, sem embargo, depois de sua condenação doou a Walter Mildmay algumas joias de grande riqueza. O caso de Maria Stuart ocupou-lhe a atenção em algumas ocasiões. Quando ela chegou à Inglaterra em 1567, ele aconselhou fortemente sua detenção. Em outubro de 1577, como referido, ele e William Cecil visitaram-na; previamente, Maria havia declarado ter importantes assuntos a tratar com Elizabeth. Em 1588, Walter Mildmay foi ao castelo de Fotheringay e informou a Maria de seu julgamento próximo, no qual ele tomou parte como um dos comissários especiais. Walter Mildmay foi nomeado por quatro vezes para embaixador na Escócia, em 1565, 1580, 1582 e 1583, mas não chegou a ocupar o posto; em 1589, foi novamente nomeado, e o rei Jaime VI demonstrou grande boa vontade para recebê-lo, mas a saúde frágil do cavaleiro já não lhe permitiu aceitar a posição.

⁸⁸ O castelo de Sheffield foi um castelo localizado em Sheffield, na Inglaterra, edificado na confluência do rio Sheaf e do rio Don, possivelmente no lugar de uma antiga construção anglo-saxã, dominando a cidade. Construído, depois da conquista normanda em 1066, um primeiro castelo do tipo *motte and bailey*, esse foi destruído para dar lugar a um castelo de pedra por volta de 1270. Maria Stuart esteve prisioneira no castelo e em seus edifícios anexos por quatorze anos, entre 1570 e 1584.

⁸⁹ *Earl marshal* (ou *marschal*, ou *marischal* ou *marshall*) da Inglaterra era um ofício real hereditário e título de cavalaria sob a soberania do reino da Inglaterra, ainda existente sob a égide do Reino

referência para os chamados *recusants*, ou seja, aqueles ingleses que se recusavam a participar dos ofícios anglicanos. Um dos filhos do IV duque de Norkolf, Philip Howard, conde de Arundel – título de cortesia do herdeiro presuntivo do duque –, foi um dos quarenta mártires ingleses⁹⁰ canonizados pelo papa Paulo VI⁹¹ em vinte e cinco de outubro de 1970.

A primeira vez em que o termo *popish recusants* – em português, “recusantes papistas”⁹² – aparece em um texto oficial inglês é no *Act for Restraining Popish Recusants to Some Certain Place of Abode* (35 Eliz. c. 2), que foi aprovado em 1593. Essa legislação define um recusante como alguém “condenado por não acudir a alguma igreja, capela ou lugar usual de oração para ouvir o culto divino lá, contrariamente ao teor das leis e estatutos até agora feitos e providos sobre essa matéria”. As demais legislações⁹³ contra os recusantes são 1 Eliz. c. 2, 23 Eliz. c. 1, 29 Eliz. c. 6, 3 Jac. I. c. 5, 7 Jac. I. c. 6, e 3 Car. I. c. 2. Além das legislações citadas, várias declaram que outras ações ou omissões podem ser considerados crimes de *recusancy*, e os condenados por

Unido. É o oitavo dos grandes oficiais do reino, localizado logo abaixo do lorde grão-condestável – em inglês, *lord high constable* – e acima do lorde grão-almirante – *lord high admiral*. O *earl marshal* é responsável pela organização dos funerais de Estado e da coroação dos reis na abadia de Westminster. É também o principal *officer of arms*, ou seja, a autoridade em matéria heráldica e genealógica do reino.

⁹⁰ Os quarenta mártires da Inglaterra e do País de Gales são um grupo de homens e mulheres executados por traição e crimes relacionados no reino da Inglaterra entre 1535 e 1679. Muitos foram condenados em julgamentos fraudulentos ou mesmo sem julgamento. Todos foram submetidos ao regime de opressão religiosa contra os católicos que vigorou principalmente no período dos Tudor e dos Stuart. Considerados mártires para Igreja católica, foram, entre muitas centenas que morreram em situação similar, reconhecidos publicamente como tais, quando foram canonizados pelo papa Paulo VI, em vinte e cinco de outubro de 1970. Os quarenta mártires canonizados nesse dia são Edmund Arrowsmith, John Almod, John Kemble, John Roberts, Luke Kirby, Alban Roe, Ambrose Barlow, Robert Lawrence, Ralph Sherwin, John Boste, David Lewis, John Southworth, Alexander Briant, Anne Line, Robert Southwell, Edmund Campion, *John* Lloyd, John Stone, Margaret Clitherow, Cuthbert Mayne, John Wall, Philip Evans, Henry Morse, Thomas Garnet, Nicholas Owen, Henry Walpole, Edmund Gennings, John Payne, Margaret Ward, Richard Gwyn, Polydore Plasden, Augustine Webster, John Houghton, John Plessington, Swithun Wells, Eustace White, John Jones, Philip Howard, Richard Reynolds e John Rigby. Antes de 1970, outros mártires ingleses do mesmo período já haviam sido canonizados, como Thomas More e o bispo de Rochester, John Fisher.

⁹¹ O papa Paulo VI (1897-1978), nascido Giovanni Battista Enrico Antonio Maria Montini, foi o sumo pontífice da Igreja católica desde 21 de junho de 1963 até a sua morte. Sucedeu o papa João XXIII (1881-1963), que convocou o Concílio Vaticano II, e decidiu continuar os trabalhos do predecessor. Foi papa durante um período de especiais tribulações na vida da Igreja e do mundo.

⁹² Sobre os recusantes e as leis dirigidas contra eles, cf. Brian Magee, *The English Recusants. A Study of the Post-Reformation Catholic Survival and the Operation of Recusancy Laws*. With an Introduction by Hillaire Belloc. London: Burnes Oates & Washbourne, 1938.

⁹³ Vale a pena comentar que, nesse sistema de numeração, primeiro vem o ano do reinado de determinado monarca (1, 23, 29...), em seguida o nome do soberano abreviado (Eliz., Jac. I., Car. I.), e por fim o número da legislação naquele ano.

elas devem ser considerados “recusantes papistas condenados”. Conforme a explicação de Edwin Burton,

na medida em que o tempo passou, surgiram recusantes que não eram católicos, mas que, por uma razão ou outra, se abstinham de participar dos serviços religiosos da Igreja oficial da Inglaterra. Esse fato precisa ser lembrado ao se lidar com as listas de recusantes, mesmo se, com certeza, a grande maioria dos recusantes era católica. O número de recusantes era grandíssimo, como se pode observar por um exemplo aduzido por J. S. Hansom em seu prefácio à lista de condenados recusantes durante o reino de Carlos II, quando em apenas um dia – vinte e quatro de fevereiro de 1690 – os nomes de mil setecentos e cinquenta e cinco recusantes foram apresentados em uma única cidade, Thirsk. As leis sobre os recusantes estiveram em vigor desde o reinado de Elizabeth até o de Jorge III, apesar de que nem sempre foram postas em execução com o mesmo rigor⁹⁴.

Philip Howard, nascido em 1557 e morto em 1595, foi o XX conde de Arundel – às vezes, contudo, referido como o XIII conde –, foi um dos quarenta mártires da Inglaterra e País de Gales canonizados por Paulo VI em 1970. Era o filho mais velho do IV duque de Norfolk, mas não sucedeu seu pai no título quando foi executado pelo governo, em 1572, porque, como parte da pena, o antigo ducado – que era o primeiro ducado, em honra, do pariato da Inglaterra – foi suprimido, bem como as propriedades e os demais títulos e honrarias. Assim, o filho do IV duque de Norfolk utilizou o título herdado da família de sua mãe, após o falecimento de seu avô, tornando-se conde de Arundel em 1580. Para o filho mais velho do XX conde de Arundel, Thomas Howard⁹⁵, porém, o rei Carlos I⁹⁶ criou um título de conde de Norfolk. Apenas em 1660 o ducado seria restaurado, para o V duque de Norfolk, Thomas Howard⁹⁷, filho mais velho do XXII conde de Arundel e bisneto do conde martirizado. A maioria da família Howard permaneceu católica durante o reinado de Elizabeth, apesar dos perigos inerentes a essa decisão. Tentaram deixar a Inglaterra sem permissão, mas isso, que para muitos ingleses foi uma solução viável, tornava-se mais difícil pela proximidade genealógica da família com Elizabeth. O XX conde de Arundel foi enviado à Torre de Londres em vinte e cinco de abril de 1585. Apesar das acusações de alta traição não serem provadas, esteve

⁹⁴ Edwin Burton, “English Recusants”. *The Catholic Encyclopaedia*. Vol. 12. New York: Robert Appleton Company, 1911.

⁹⁵ Thomas Howard (1585-1646), XI conde de Arundel, foi um homem público proeminente durante os reinados de Jaime I e Carlos I, porém sua fama, mais do que devida à política, refere-se à sua paixão pela arte e pelo colecionismo. Apesar da penúria de seu nascimento – devida ao confisco dos bens de sua família –, deixou, ao morrer, mais de setecentas telas, além de coleções de esculturas, desenhos, gravuras, joias antigas, livros e outros artigos colecionáveis.

⁹⁶ Carlos I (1600-1649), rei da Inglaterra, Escócia e Irlanda, assumiu o trono em 1625. Seu reinado conturbado terminou com sua decapitação.

⁹⁷ Thomas Howard (1627-1677), V duque de Norfolk, era filho de Henry Frederick Howard (1608-1652), XXII conde de Arundel, e sua esposa Elizabeth Stuart, condessa de Arundel. Recebeu o ducado de Norfolk recriado em 1660.

na prisão por dez anos, até sua morte por disenteria. Estando para morrer, ele pediu a Elizabeth que permitisse ver sua mulher e seu filho, que havia nascido após seu encarceramento. A soberana respondeu que “se ele ao menos uma vez participar do culto protestante, ele não apenas verá sua mulher e filhos, mas será restaurado em suas honras e propriedades com todos os sinais de meu real favor”. A isso, o conde replicou que “seja dito a sua Majestade que, se minha religião for a causa pela qual eu sofro, é uma pena que eu só tenha uma vida para entregar”. Morreu sozinho na Torre, e, ao espalhar-se a notícia, foi imediatamente aclamado como mártir entre os católicos⁹⁸.

A conspiração de Ridolfi deve seu nome a seu principal organizador, Roberto Ridolfi⁹⁹, nobre e banqueiro florentino que desde 1555 mantinha negócios na Inglaterra. Ridolfi mantinha contatos privilegiados em diversas cidades, entre as quais Bruxelas, Roma e Madri, e não desdenhou utilizar-se de seus amigos para destronar Elizabeth e coroar Maria Stuart como rainha católica da Inglaterra. Ridolfi esteve envolvido no Levantamento do norte em 1569. Com o fracasso do movimento, concluiu que a Inglaterra necessitava de auxílio estrangeiro para sacudir o jugo de Elizabeth, e, com a aprovação de John Lesley, bispo de Ross, na Escócia, e conselheiro de Maria – que concordara com um plano que libertasse a rainha –, foi traçado por Ridolfi um esquema que permitisse a restauração católica da Inglaterra. O duque de Alba¹⁰⁰, governador dos Países Baixos, invadiria a ilha com dez mil homens; ao mesmo tempo, nova rebelião do norte se daria, ao passo que Elizabeth – considerada tirana – seria assassinada e Maria, casando-se com o IV duque de Norfolk, coroada rainha. De modo otimista, mas irreal, Ridolfi pensava que metade dos pares do reino mantinha-se, pelo menos secretamente, fiel à doutrina católica e que, iniciada a operação, ele poderia contar com cerca de trinta

⁹⁸ Cf. Pollen, “Ven. Philip Howard”. *The Catholic Encyclopaedia*. Vol. 7. New York: Robert Appleton Company, 1910.

⁹⁹ Roberto Ridolfi (1531-1612), às vezes referido como Roberto di Ridolfo, era um florentino nascido de uma família prestigiosa na Florença. Como banqueiro, tinha conexões de negócios na Inglaterra, e, em meados de 1555, estabeleceu-se em Londres, onde rapidamente tornou-se um personagem de importância, tendo relações com William Cecil e outros homens poderosos. Durante os primeiros anos do regime de Elizabeth, passou a interessar-se mais diretamente pela política, preocupado com a situação dos católicos no reino. Associou-se a grupos recusantes e serviu de meio de contato entre eles e amigos poderosos do continente. A principal das conspirações que ajudou a organizar levou seu nome.

¹⁰⁰ Fernando Álvarez de Toledo y Pimentel (1507-1582) foi um militar e diplomata espanhol, III duque de Alba e de Huéscar, marquês de Coria, conde de Salvatierra e de Piedrahita e senhor de Valdecorneja, entre muitos outros títulos, Grande de Espanha e cavaleiro do Tosão de Ouro. Foi homem de confiança de Carlos I e de Felipe II de Espanha, mayordomo mayor de ambos e membro de seus conselhos de Estado e de Guerra. Foi governador do ducado de Milão (1555-1556), vice-rei de Nápoles (1556-1558), governador dos Países Baixos (1567-1573) e, por fim, do vice-rei de Portugal (1580-1582).

e nove mil homens. O próprio duque de Norfolk, apesar de tido por católico, não o era abertamente, e, como discípulo de John Foxe¹⁰¹, recebeu durante toda a vida forte influência puritana; contudo, julgava-se segregado por Elizabeth, e empenhou-se diante de Ridolfi como católico. Com a aprovação de Maria e do duque, o conspirador viajou ao continente para visitar o papa Pio V, de quem queria a bênção, o rei Filipe II e o duque de Alba – o qual, desejoso porém da restauração católica inglesa, via com suspeição uma aliança entre França e Inglaterra, que naturalmente se daria, devido ao parentesco com a casa de Guise, se Maria Stuart fosse coroada.

A conspiração de Ridolfi – talvez a mais estruturada das tentativas de coroar Maria Stuart na Inglaterra – foi descoberta pelo eficaz serviço de inteligência montado por Walsingham. John Hawkins¹⁰², construtor de navios e agente de contraespionagem, simulou interesse em participar da conspiração e, dessa maneira, atuando como se fosse parte do plano, conseguiu reunir diversas informações do embaixador da Espanha. Também o grão-duque da Toscana, Cosmo I¹⁰³, enviou alertas sobre o plano tramado. Em seguida, Charles Baillie¹⁰⁴ foi preso em Dover, surpreendido com cartas comprometedoras, e, sob tortura, revelou a conspiração. O embaixador espanhol, Guerau de Espés¹⁰⁵, foi expulso da Inglaterra em janeiro de 1571. O duque de Norfolk, como já mencionado, foi preso na Torre e depois executado. Maria, questionada, não negou que tinha contato com Ridolfi; apenas negou que estava enredada na conspiração. Apesar da grande pressão dos puritanos que pediam o sangue de Maria, Elizabeth não

¹⁰¹ John Foxe (1517-1587) foi um pregador puritano inglês. Escreveu *The Acts and Monuments*, livro para a propaganda protestante em que relata a morte de diversos personagens considerados mártires protestantes, mas também inclui mártires cristãos dos primeiros séculos. Este livro tornou-se muito conhecido, grandemente divulgado pelos puritanos, e ajudou a difundir a opinião popular britânica corrente sobre a Igreja católica, durante séculos.

¹⁰² O almirante John Hawkins ou Hawkyms (1532-1595) foi um construtor de navios inglês, administrador naval e comandante, mercador, navegador e traficante de escravos. Como tesoureiro (1577) e controlador (1589) da marinha real, ele renovou antigos navios e ajudou a desenhar os navios mais rápidos que permitiram vencer a armada espanhola. Foi o arquiteto chefe da marinha elisabetana. Na batalha em que a Espanha foi vencida, em 1588, John Hawkins serviu como vice-almirante e, por sua atuação, foi feito cavaleiro.

¹⁰³ Cosme I de Médici (1519-1574) foi duque de Florença e primeiro grão-duque da Toscana (1537-1574). Era filho do *condottiero* Giovanni dalle Bande Nere (1498-1526) e de Maria Salviati (1499-1543). Em meio à crise política e moral da Florença do fim do renascimento, chegou ao poder no ano de 1537, com apenas dezessete anos.

¹⁰⁴ Charles Baillie ou Bailly (1542-1625), aparentemente nascido em Flandres, fazia parte do corpo de servidores de Maria Stuart. Na primavera de 1571, estava para deixar Flandres com cópias, feitas na imprensa de Liège, de um livro escrito pelo bispo de Ross, John Leslie, em defesa de Maria. Nesse momento, foi recebeu de Roberto Ridolfi cartas criptografadas para a rainha, para o duque de Norfolk, para o bispo de Ross e para John Lumley (1533-1609), lorde Lumley.

¹⁰⁵ Guerau de Espés del Valle (1524-1572) foi um cavaleiro e diplomata espanhol, embaixador de Filipe II na Inglaterra em um dos momentos mais complicados das relações entre os dois países. Foi cavaleiro da Ordem de Calatrava.

concordou com executá-la; mais do que isso, vetou uma lei passada no Parlamento que afastava Maria da sucessão inglesa. Executar Maria – uma rainha – significava, para Elizabeth, pôr em perigo sua própria posição.

* * *

Na França, em agosto de 1572, ocorria o massacre de São Bartolomeu¹⁰⁶. Em abril, havia sido assinado o tratado de Blois¹⁰⁷, pelo qual França e Inglaterra passavam a ser aliadas, alijando a Espanha. Responsável por esse tratado foi Francis Walsingham, o influente secretário de Elizabeth, que desde o ano anterior era seu embaixador na França. Walsingham havia partido para o continente com o propósito de dar apoio aos huguenotes e favorecê-los diante do rei de França, Carlos IX¹⁰⁸. Sua pretensão era fazer o possível para tornar também a França uma potência protestante, e um passo nessa direção era envolver Carlos IX na revolta das províncias neerlandesas contra a Espanha

¹⁰⁶ O massacre da noite de São Bartolomeu ocorreu no dia vinte e quatro de novembro de 1572, e insere-se nas convulsões políticas e religiosas que se deram na França a partir do início da pregação protestante em seu território, contrapondo católicos e huguenotes. Na ocasião, era rei Carlos IX (1550-1574), mas sua mãe Catarina de Médici conservava grande influência, uma vez que fora regente em seu nome por vários anos. Nesse período, procurou uma política de conciliação entre católicos e huguenotes – entre cujos líderes estavam Gaspard de Coligny (1519-1572) e Henri de Bourbon-Condé (1552-1588) –, compondo acordo com os chefes de ambas as tendências, às vezes em oposição aberta à casa de Guise, família mais aguerrida na defesa da religião católica. Conforme explica André Corvisier, “em vinte e três de agosto de 1572, Catarina e alguns conselheiros conseguiram convencer o rei da existência de uma conjura protestante e o impeliram a uma ação de majestade. Carlos IX deu ordens para matar Coligny e os chefes protestantes reunidos em Paris para o casamento de Henrique de Navarra e Margarida de Valois, que deveria selar a reconciliação, e conseguir o mesmo na província. A execução ocorreu no dia subsequente, dia de São Bartolomeu. Ela foi assaz desordenada. A sorte dos protestantes dependeu em cada cidade da atitude das autoridades e do estado de espírito das populações. Viram-se milícias burguesas (milícias das cidades) participar dos massacres ao invés de manter a ordem. Em inúmeros lugares o São Bartolomeu constituiu para a população a oportunidade de vingar o São Miguel [em que os huguenotes levaram a cabo uma tentativa de matar os principais líderes católicos, no dia de São Miguel] e, também, para saciar rancores de caráter social. [...] O massacre de São Bartolomeu teve grande repercussão no exterior, elevando o entusiasmo dos católicos e a indignação dos países protestantes, que receberam uma primeira vaga de refugiados huguenotes.” André Corvisier, *História Moderna*. São Paulo: Difel, 1983, p. 139.

¹⁰⁷ O tratado de Blois de 1572 foi uma aliança militar entre a Inglaterra de Elizabeth e a França de Carlos IX em prevenção de uma possível invasão da Espanha sobre o território de algum dos signatários. Na França, a casa de Guise, campeã da causa católica e parentes de Maria Stuart, era grande aliada dos espanhóis, mas estava afastada do trono.

¹⁰⁸ Carlos IX (1550-1574) foi o terceiro filho varão e quinto dos dez filhos de Henrique II (1519-1559), rei da França (1547-1559), e de Catarina de Médici (1519-1589). Sob seu reinado, as guerras religiosas dominavam a França, apesar dos esforços pacificadores de Catarina de Médici. Sucedeu no trono a seu irmão maior, Francisco II (1544-1560), marido de Maria Stuart e morto aos dezesseis anos. Sua mãe serviu-lhe como regente até a maioridade, e nomeou Antoine de Bourbon (1518-1562) como tenente-geral do reino. Morto Francisco II, os estados gerais do reino, reunidos em Orléans, procederam a eleição, que durou de treze de dezembro de 1560 a trinta e um de janeiro de 1561. Carlos IX foi consagrado rei da França em quinze de maio de 1561 na catedral de Reims.

católica. O massacre de São Bartolomeu e a morte de Gaspard de Coligny¹⁰⁹ frustraram os planos de Walsingham e seus aliados calvinistas, e em abril de 1573 o embaixador – cuja residência em Paris servira como refúgio durante o massacre – voltou, desapontado, para a Inglaterra.

Na Escócia, o castelo de Edimburgo, que estava ocupado por defensores dos direitos de Maria, foi enfim, em maio de 1573, ocupado pelas forças inglesas, o que representou mais um baque para Maria Stuart, que não abandonara as pretensões de voltar a reinar sobre a Escócia. William Kirkcaldy¹¹⁰ foi executado, e William Maitland¹¹¹, encontrado morto. No ano seguinte, em agosto de 1574, outra prova abateu-se sobre a rainha: faleceu seu secretário pessoal, Augustine Raullett¹¹², que foi substituído por Claude Nau¹¹³. Maria, então, decidiu recolher-se em seu confinamento num período de silêncio.

Levaram-se a cabo, em 1577, tentativas de unir em matrimônio Maria Stuart e o príncipe João de Áustria¹¹⁴, irmão ilegítimo de Filipe II¹¹⁵, rei da Espanha. Tal

¹⁰⁹ Gaspard de Châtillon (1519-1572), conde de Coligny, barão de Beaupont e Beauvoir, Montjuif, Roissiat, Chevignat e outros lugares, senhor de Châtillon, almirante da França, é um dos membros mais conhecidos da casa de Coligny. Foi assassinado em Paris em 1572, durante o massacre da noite de São Bartolomeu. Depois de aderir ao protestantismo, foi um dos líderes huguenotes.

¹¹⁰ William Kirkcaldy of Grange (c. 1520-1573) nasceu membro de uma antiga família da região de Fife, na Escócia. Como protestante, foi um dos líderes dos lordes da Congregação. Na batalha de Langside, foi a William Kirkcaldy que Maria Stuart pessoalmente se rendeu. Mais tarde, porém, aproximou-se cada vez mais dos amigos de Maria, e tornou-se, quando ela foi para a Inglaterra, um defensor de seus direitos, granjeando muitas inimizades entre seus antigos aliados, entre os quais John Knox. Foi o governador do castelo de Edimburgo, em defesa dos direitos da rainha Maria, até a invasão do castelo pelos ingleses e sua morte.

¹¹¹ William Maitland of Lethington (1525-1573) foi secretário de Estado da rainha Maria. Aderiu ao grupo do conde de Moray, contra a postura extrema de John Knox. Quando Maria fugiu para a Inglaterra, William Maitland juntou-se ao grupo que, defendendo os direitos da rainha, tomou o castelo de Edimburgo.

¹¹² Augustine Raullett (?-1574) era francês, ligado à casa de Guise, e serviu como secretário de Maria por muitos anos.

¹¹³ Claude Nau de la Boisseliere (?-1605) serviu como secretário de Maria Stuart entre 1575 e 1586. Era um próspero advogado em Paris quando foi recrutado pelos duques de Guise para servir como secretário de Maria, presa na Inglaterra.

¹¹⁴ João de Áustria (1545?-1578) era filho natural do imperador Carlos V de Habsburgo (1500-1558) com Bárbara Blomberg (1527-1597), foi governador dos Países Baixos espanhóis (1576-1578) e, antes disso, comandante da Santa Liga de Estados (1571), que, congregando os Estados Pontifícios, a república de Veneza, a Ordem de Malta, a república de Gênova e o ducado de Saboia, pretendia combater o Império otomano. Como tal, o príncipe foi vencedor da batalha de Lepanto, em sete de outubro de 1571, em que os cristãos, em considerável desvantagem militar, venceram os otomanos. Miguel de Cervantes (1547-1616) lutou nesta batalha.

¹¹⁵ Filipe II (1527-1598), rei de Espanha, da Sicília e das Índias (1556-1598), também foi duque de Milão (1550-1598), rei de Nápoles (1554-1598), rei da Inglaterra (1554-1558), soberano dos Países Baixos e duque de Borgonha (1556-1598) e de Portugal (1580-1598). A extensão de seus domínios tornou-se célebre, pois abrangia territórios tão distantes como Milão e Goa, Bruxelas e Angola,

casamento seria, para a causa católica e para a liberdade da rainha encarcerada, uma grande notícia. Contudo, não havia resposta afirmativa para a causa de nulidade do matrimônio com o conde de Bothwell, o que impediu o enlace. Na mesma época, Maria redigiu um testamento; ali expressava seu desejo de que o filho Jaime se convertesse à fé católica e casasse com uma princesa espanhola. No ano seguinte, em abril de 1578, o conde de Bothwell faleceu, em sua prisão na Dinamarca, mas seis meses depois, era a vez do príncipe João de Áustria encontrar a morte. Com ele, praticamente morreram as esperanças de Maria libertar-se do cativo inglês.

Como uma maneira de recuperar o poder na Escócia, em 1581, Maria propôs a seu filho uma “associação”, pela qual ambos seriam responsáveis por governar o reino. Como negociador, escolheu Patrick Gray¹¹⁶, o qual, não obstante, preferiu convencer Jaime de que mais proveitoso para ele seria concertar uma aliança com a Inglaterra. Em julho, Jaime falsamente expressou sua concordância com a ideia de sua mãe. No mesmo ano de 1581, o *Act of Persuasions* estatuiu ser na Inglaterra alta traição reconciliar-se com a fé católica: mais um golpe duríssimo para Maria Stuart e para aqueles que esperavam a restauração católica do reino da Inglaterra. Alguns anos mais tarde, em março de 1585, Jaime VI oficialmente rechaçou a proposta de “associação” feita por sua mãe, a qual, inconsolada, pôs culpa maior em Patrick Gray do que em seu próprio filho.

* * *

Em novembro de 1583, os espiões de Francis Walsingham¹¹⁷, então secretário de estado de Elizabeth, conseguiram descobrir a conspiração de Throckmorton. Havia seis meses que Francis Throckmorton¹¹⁸ era seguido, quando foi preso por transportar correspondência secreta para Maria Stuart e por conspirar com Thomas Morgan¹¹⁹,

Filipinas e o rio da Prata, o México e Nápoles. Foi Filipe II quem mandou construir o mosteiro de São Lourenço do Escorial, nos arredores de Madri, no qual passou seus últimos dias.

¹¹⁶ Patrick Gray (?-1612), VI lorde Gray, foi mais conhecido como *master of Gray*. Atuou na política escocesa durante os reinados de Maria I e Jaime VI.

¹¹⁷ Francis Walsingham (c. 1532-1590) foi secretário de Estado de Elizabeth desde 1572 até 1590 e seu chefe de espionagem. Não raro é apontado como pioneiro de modernas técnicas de espionagem e contraespionagem. Fazia parte do pequeno grupo que cercava Elizabeth e que, na prática, governava em seu nome.

¹¹⁸ O cavaleiro Francis Throckmorton (1554-1584), que cultivava contatos e planos para restabelecer a Igreja católica na Inglaterra, era sobrinho de Nicholas Throckmorton (1515?-1571), um diplomata a serviço da Coroa elisabetana.

¹¹⁹ Thomas Morgan of Llantarnam (1546-1606), católico, era confidante de Maria Stuart e seu espião. Trabalhou na embaixada escocesa em Paris.

suposto agente de Maria Stuart na França, e Bernardino de Mendoza¹²⁰, embaixador espanhol instalado em Londres. Francis Throckmorton confessou e incriminou-a. Entre os objetos encontrados com ele, havia uma lista de lordes do norte preparados para apoiar a “empresa da Inglaterra” e uma relação de lugares seguros pelos quais poderia começar a invasão de tropas espanholas chegadas do continente. O julgamento de Francis Throckmorton deu-se em maio de 1584. Por um momento pareceu que ele seria liberado, por considerarem insuficiente prova sua confissão, mas afinal foi anunciada sua culpa por crime de traição. Nesse momento, Throckmorton denunciou sua confissão, declarando que ele havia sido convencido a confessar por promessas de perdão. Sua culpa, contudo, foi selada, e sua execução se deu em julho de 1584, em Tyburn¹²¹.

Maria preparava-se para a morte, cada vez mais certa, apesar de não havia perdido as esperanças de Elizabeth, afinal, poupá-la ou indicá-la como sucessora, ou que seu filho a resgatasse de alguma maneira. No verão setentrional de 1584, Maria Stuart visitou, pela última vez, a estância termal de Buxton¹²². Em setembro do mesmo ano, Maria foi tirada do cuidado de seu carcereiro, George Talbot, VI conde de Shrewsbury¹²³, que a havia custodiado por dezoito anos, e foi então confiada a Ralph Sadler¹²⁴.

O Parlamento inglês, durante a primavera setentrional de 1585, aprovou o *Act of Association*¹²⁵, documento legal que autorizava responsabilizar Maria Stuart por

¹²⁰ Bernardino de Mendoza (c. 1540-1604) foi militar e diplomata a serviço da Coroa espanhola. Em 1578, foi nomeado para a embaixada na corte de Elizabeth, em substituição a Guerau de Espés.

¹²¹ Local em que muitas execuções foram levadas a cabo, em Tyburn foi levantada, em 1571, uma “árvore de Tyburn” que se tornaria célebre. A primeira vítima a ser supliciada na “árvore de Tyburn” foi o doutor John Story (1504-1571), um católico que negou-se a reconhecer Elizabeth como rainha; mais tarde foi beatificado. Entre as muitas dezenas de vítimas da “árvore” está também o sacerdote Oliver Plunkett (1629-1681), arcebispo de Armagh e primaz da Irlanda, canonizado séculos mais tarde. Tyburn era uma vila no condado de Middlesex, perto de Londres.

¹²² Buxton é uma estância termal em Derbyshire.

¹²³ George Talbot (1528-1590), VI conde de Shrewsbury, VI conde de Waterford, XII barão Talbot, cavaleiro da Jarreteira, em 1572, na sequência da execução do IV duque de Norfolk, foi nomeado *earl marshal* e exerceu essa função, geralmente associada à casa de Norfolk, até a morte.

¹²⁴ Ralph Sadler (1507-1587), baronete, exerceu, durante o reinado de Henrique VIII, a posição de secretário de Estado, por um período.

¹²⁵ O *Act of Association*, ou o *Safety of the Queen, etc. Act 1585* (27 Eliz. I, c. 1), punia qualquer pessoa que se beneficiasse de uma conspiração contra a rainha ou contra qualquer pretendente ao trono. Quem fosse julgado culpado ficaria impedido de herdar o trono e deveria ser “perseguido até a morte” por todos os súditos (“*all the subjects of this Realm, and all other Her Majesty's dominions, shall and may lawfully, by virtue of this Act, by all forcible and possible means pursue to the death every such wicked person, by whom or by whose means any such detestable fact shall be in form hereafter expressed denounced to have been committed, and also their issues being any wise*”).

qualquer conspiração instigada em seu nome, com ou sem sua aprovação ou conhecimento. Em janeiro do mesmo ano, Maria Stuart havia sido uma vez mais levada para o castelo de Tutbury, sob os cuidados do antipático Amyas Paulet¹²⁶, onde recebeu a notícia do rechaço, por parte de seu filho, de sua proposta de “associação”. Gravemente doente, na noite de Natal de 1585, Maria foi levada para o castelo de Chartley¹²⁷, onde esteve de cama por mais de quatro semanas.

assenting or privy to the same, and all their aiders, comforters and abettors in that behalf”). Para o texto completo da legislação, cf. T. B Howel, *A Complete Collection of State Trials and Proceedings for High Treason and other Crimes and Misdemeanors*. Vol. I. London: T. C. Hansard, 1816, p. 1163-1166.

¹²⁶ Amyas Paulet (1532-1588), foi, de 1559 a 1573, tenente-governador de Jersey, uma das ilhas do Canal, e, a partir de 1573, governador, posto que ocupou até sua morte. Em 1576, foi armado cavaleiro e enviado como embaixador para a França. Era tido por puritano fanático e pessoa de difícil trato, e foi responsável pela custódia de Maria Stuart até sua morte, substituindo o cavaleiro Ralph Sadler, mais tolerante.

¹²⁷ O castelo de Chartley, em Staffordshire, localizado muito perto do castelo de Tutbury, foi o local de prisão de Maria Stuart por quase um ano.

2.4. ANTHONY BABINGTON: A ÚLTIMA TENTATIVA DE LIBERTAR MARIA STUART

O novo carcereiro, Amyas Paulet, puritano, não dispensava a Maria Stuart as atenções de que às vezes eram capazes seus antigos custódios. Ao contrário, ele chegou a impedir a rainha de receber e enviar cartas, obedecendo a Walsingham – que, desde a conspiração de Throckmorton, ordenara maior reclusão de Maria –, e por meses não foi entregue correspondência, até que, em dezesseis de janeiro de 1586, Maria Stuart recebeu cartas, da parte de Gilbert Gifford¹²⁸, que atuava como agente de Francis Walsingham, o qual pretendia, reabrindo um canal de comunicação por cartas interceptadas, incriminar Maria. O detalhado esquema de Walsingham pretendia fomentar uma conspiração contra Elizabeth e provar, por meio de cartas, o envolvimento de Maria Stuart na traição, o que a levaria, se tudo fosse conforme o planejado, ao patíbulo. Gilbert Gifford, após ser capturado em 1585 e ter confessado pretender assassinar Elizabeth, aceitara a proposta de Walsingham de atuar como agente duplo, em troca de sua soltura. Alguns anos mais tarde, Gilbert Gifford foi ordenado sacerdote; não se sabe se experimentou arrependimento e conversão, ou se maquinou que, vestido de batina, lhe seria mais fácil atuar como espião.

Pode-se dizer que a queda de Maria se deve em grande parte à confiança excessiva em Thomas Morgan, agente seu na França, responsável por criptografar toda sua correspondência em francês, o qual permitiu que Gifford – aparentemente, um jovem disposto a libertar Maria – estabelecesse um novo canal de comunicação com Maria, após o incidente de Throckmorton, que, não só ocasionara a proibição de cartas

¹²⁸ Gilbert Gifford (1560-1590) foi um personagem muito controverso, agente duplo que trabalhou para Francis Walsingham. Pouco antes de morrer, em Paris, foi ordenado sacerdote em Reims. Até hoje permanece o mistério sobre seu real compromisso, se com o Estado elisabetano ou se com a causa católica e a coroação de Maria Stuart como rainha da Inglaterra. Seu pai, John Gifford, era um recusante católico. Em 1577, Gilbert Gifford entrou para o *English College*, seminário mantido pelo cardeal John Allen em Douai para formar padres missionários para a Inglaterra. Mais tarde, transferiu-se para o *English College* de Roma, mas, sendo expulso de lá, o cardeal Allen deu-lhe nova oportunidade, dessa vez em Reims, onde então se estabelecera o seminário dirigido pelo cardeal. Depois de outras idas e vindas – saiu novamente do seminário, partiu para a Inglaterra, voltou para França, esteve em Roma –, foi readmitido pelo cardeal no seminário e, em 1585, ordenou-se diácono. No mesmo ano, começou a envolver-se na conspiração de Babington, mas, no momento acordado para ser posta em prática, ele deixou a Inglaterra. Se Gifford declarava-se católico, não por isso deixava de opor-se aos jesuítas e igualmente à invasão espanhola – o que, aliás, não era uma posição isolada entre os católicos ingleses. Na França, em 1587, conseguiu ordenar-se sacerdote em Reims, no mês de março, mas, preso no mesmo ano por conduta imoral, foi, em 1589, finalmente condenado, em Paris – então dominada pela Liga católica, que se tinha levantado contra o rei –, a vinte anos de prisão, morrendo encarcerado em 1590.

para Maria Stuart, como revelara que Walsingham tinha acesso a elas. Se, por um lado, Thomas Morgan – que contava na França com o auxílio de Charles Paget¹²⁹ – era muito habilidoso para encontrar maneiras de enviar e receber cartas, era, por outro, impetuoso e irrefletido, sempre disposto a falar sobre planos de traição a Elizabeth. Diversas vezes, agentes de Walsingham ofereceram-lhe, com sucesso, levar e trazer cartas. Entre as missivas de Thomas Morgan, estavam as trocadas com John Ballard¹³⁰, um sacerdote jesuíta que estava disposto a chegar ao extremo de matar Elizabeth. Apesar da fama dos jesuítas como tiranicidas propalada na Inglaterra, sobretudo durante a passagem do século XVI para o XVII, o fato é que o único caso de sacerdote jesuíta que realmente envolveu-se num plano para matar Elizabeth foi o de John Ballard, o qual, por sua intenção de conspirar contra Elizabeth, juntamente com a falta de paciência de Thomas Morgan, terminou dando a Walsingham meios para liquidar Maria Stuart.

As cartas recebidas por Maria ou enviadas por ela passavam todas, graças ao plano traçado pelos agentes de Walsingham, pelo decifrador Thomas Phillips, que fazia cópia da correspondência. Assim, foi previamente interceptada a carta que, em quatorze de julho de 1586, Maria Stuart recebeu de Anthony Babington¹³¹, na qual o remetente, imprudentemente, revelava detalhes de uma conspiração, inclusive o “despacho da usurpadora”, ou seja, o assassinato de Elizabeth. A conspiração dividia-se em dois planos complementares: por um lado, uma invasão de forças católicas do continente e, por outro, uma rebelião dos católicos ingleses. Anthony Babington era um jovem católico, nobre, entusiasmado e rico, que estava em contato com o jesuíta John Ballard e que, por meio de uma carta enviada por Gifford em vinte e cinco de junho, tinha sido apresentado a Maria Stuart.

* * *

Na inoportuna carta recebida em quatorze de julho, assinada pelo próprio Babington – que acabou por dar seu nome à conspiração –, o jovem pede à rainha cativa

¹²⁹ Charles Paget (c. 1546-1612) era filho de William Paget (1506-1563), I barão Paget, e estudou em Cambridge antes de partir para Paris, em razão da situação eclesiástica da Inglaterra. Há quem o acuse de ser duplo agente a serviço de Francis Walsingham.

¹³⁰ John Ballard (?-1586), sacerdote jesuíta, iniciou seus estudos na Universidade de Cambridge, mas os concluiu no *English College* regido pelo cardeal Allen em Rheims.

¹³¹ Anthony Babington (1561-1586) nasceu em uma rica família católica inglesa – concretamente, uma família recusante, que guardava a religião católica dentro de casa, mas publicamente passava como protestante, assistindo Missas em casas de amigos com padres que andavam disfarçados, como era comum –, de Derbyshire. Anthony Babington conheceu Thomas Morgan durante uma viagem à Europa.

que dê seu assentimento ao plano que arquitetava seu grupo. Aparentemente, alguns membros da conspiração recusavam-se a participar se não estivessem certos da anuência da rainha. Sabe-se, por outro lado, que Walsingham utilizava-se de agentes provocadores – entre os quais, o próprio Gifford – para produzir as provas que buscava, o que dá azo a suspeitas de que certos elementos mais explícitos da carta tenham sido de responsabilidade dos agentes infiltrados.

Na carta enviada, Babington informava Maria Stuart tanto sobre o plano da invasão quanto sobre o levantamento dos católicos ingleses:

Primeiro, garantindo a invasão: Suficiente força do invasor: Portos para chegar ao lugar indicado, com um substancioso destacamento por toda parte para unir-se a eles e garantir seu desembarque. A libertação de vossa Majestade. O despacho da Concorrente usurpadora. Para efetuar tudo isso, pode ser do agrado de vossa Excelência confiar em meu serviço... Agora, na medida em que o atraso é extremamente perigoso, pode ser do agrado de vossa excelentíssima Majestade por sua sabedoria dirigir-nos, e por sua autoridade régia permitir o quanto possa avançar a questão; prevendo isso, onde não há nenhum membro da nobreza em liberdade comprometido com vossa Majestade nesse grave serviço (exceto desconhecido por nós) e vendo que é muito necessário que alguns se tornem cabeças para guiar a multidão, sempre disposta por natureza nessa terra para seguir a nobreza, considerando, além disso, não apenas fazer os comuns e a gentry¹³² seguirem sem contradição ou contenda (o que é sempre encontrado na igualdade), mas também agregar grande coragem aos líderes. Para esse necessário assunto, recomendo algumas pessoas para vossa Majestade como as mais aptas, de meu conhecimento, para serem vossos tenentes nos destacamentos do oeste, os destacamentos do norte, sul de Gales, norte de Gales e os condados de Lancaster, Derby e Stafford: todas essas regiões que, já ocupadas por destacamentos e tomadas as fidelidades em nome de vossa Majestade, eu tenho por de fidelidade a mais assegurada e a mais indubitável.¹³³

O jovem mencionava também os planos de resgatar Maria Stuart de Chartley Hall e o envio de John Savage, um correligionário, para matar Elizabeth:

Eu próprio com dez senhores e uma centena de nossos seguidores empreenderemos a libertação de vossa real pessoa das mãos de vossos inimigos. Para o despacho da usurpadora, de cuja obediência ficamos libertos por sua excomunhão, há seis senhores nobres, todos amigos meus particulares, que, pelo

¹³² *Gentry* refere-se à classe de proprietários rurais ingleses, formada por representantes da pequena nobreza – baronetes, cavaleiros – e proprietários não titulados. Sobre a importância da *gentry* para a manutenção da ordem no interior da Inglaterra entre os séculos XVI e XVII, refere Barrington Moore Jr. que “ao contrário da monarquia francesa, a coroa inglesa não tinha conseguido construir a sua própria máquina administrativa e legal, capaz de obrigar a cumprir a lei nas zonas rurais. Os que mantinham a ordem nos campos eram geralmente membros da pequena *gentry*”. Barrington Moore Jr., *As origens sociais da ditadura e da democracia*. Tradução de Maria Ludovina Figueiredo Couto. São Paulo: Martins Fontes, 1983, p. 21.

¹³³ Em inglês, com a grafia modernizada, no Apêndice G. Cf. Pollen, *Publications of the Scottish Historical Society Third Series, Volume III: Mary Queen of Scots and the Babington Plot*. Edinburgh: T & A Constable, 1922, pp. 18-19.

zelo que professam pela causa católica e pelo serviço de vossa Majestade, se encarregarão dessa trágica execução¹³⁴.

Contra o conselho de seus secretários, Maria, em dezessete de julho de 1586 – três dias, portanto, depois de recebida a carta de Babington –, enviou uma resposta ao jovem católico, prometendo recompensas aos que lograssem de fato libertá-la do cativo, mas sem dizer palavra sobre o plano de assassinato. Thomas Phillips, criptógrafo a serviço de Walsingham, ao interceptar a carta, fez uma cópia para seu patrão e desenhou nela o sinal da forca: o secretário podia usá-la como a prova que queria. Exímio falsificador, Phillips também adicionou, além de algumas modificações no corpo do texto que permitiam uma interpretação condenatória para Maria, um *post-scriptum* que pedia os nomes de todos os envolvidos na conspiração:

Eu ficaria contente em saber os nomes e as qualidades dos seis senhores que estão por cumprir o desígnio; sendo assim, poderei, baseada no conhecimento dos destacamentos, dar-vos mais alguns conselhos para seguirem seguidos; e gostaria de ser informada sobre os nomes das principais pessoas [...] e também de tempos em tempos particularmente sobre como vós procedereis, e, tão cedo quanto possível, pela mesma razão, quem já está comprometido e quanto cada um o está¹³⁵.

* * *

Conseguido o documento que procurava, Francis Walsingham iniciou o período de capturas. No dia quatro de agosto de 1586, o sacerdote John Ballard foi preso e torturado. No dia quatorze, foi a vez de Anthony Babington, que, preso, foi enviado para a Torre. No dia quinze, outros seis conspiradores foram presos. No dia dezoito, Babington confessou tudo.

Aos conspiradores, julgados culpados de traição e conspiração, foi sentenciada a pena de serem *hanged, drawn and quartered*¹³⁶ – pena severíssima para dar exemplo a quem mais pretendesse ameaçar o trono, usada na Inglaterra desde 1351. Nesse primeiro grupo, estavam John Ballard, Anthony Babington, Chidiock Tichborne, o cavaleiro

¹³⁴ Em inglês, no Apêndice G. Cf. Pollen, *Publications...*, p. 21.

¹³⁵ Original inglês no Apêndice H. Cf. Pollen, *Publications...*, pp. 45-6.

¹³⁶ *Hanged, drawn and quartered* – em português, “enforcado, arrastado ou extraído, e esquartejado” – foi um tipo de punição aplicado na Inglaterra a partir de 1351, em que os condenados por alta traição sofriam tais processos. O termo *drawn* originalmente referia-se a arrastar o réu por um cavalo até o patíbulo, antes de ser enforcado. Contudo, devido a que isso podia provocar que o réu não chegasse vivo até o verdugo, depois do século XIV na Inglaterra o termo passou a designar a extração das vísceras e outras mutilações, particularmente a castração, a estripação e a decapitação. O réu não morria na fase do enforcamento porque não permitiam tempo suficiente para que houvesse morte por sufocamento nem a altura do forca era suficiente para causar a fratura do pescoço.

Thomas Salisbury, Robert Barnewell, John Savage e Henry Donn. Logo após, outros sete homens foram julgados e condenados: Edward Habington, Charles Tilney, Edward Jones, John Charnock, John Travers, Jerome Bellamy e Robert Gage. A execução da pena de Ballard, Babington e dos demais conspiradores julgados com eles foi feita no dia vinte de setembro. A crueldade e o horror provocado foram tamanhos que Elizabeth ordenou que aos apenados do segundo grupo fosse permitido permanecer na forca até a morte, antes de serem estripados.

* * *

Ainda em agosto, Amyas Paulet ofereceu a Maria um passeio fora do castelo. Maria, que até então desconhecia o ocorrido com Babington, foi, como planejado, capturada, no caminho, por um emissário de Elizabeth. Claude Nau e Gilbert Curle¹³⁷, secretários de Maria, foram levados para Londres, postos sob custódia e interrogados; e Maria e seu médico, Dominique Bourgoing¹³⁸, dirigiram-se para Tixall, pequena vila de Staffordshire. Duas semanas depois, Maria foi removida para Chartley, e suas propriedades foram confiscadas. Os secretários confessaram; Claude Nau foi enviado para a França e Gilbert Curle permaneceu encarcerado por mais um ano.

Em vinte e cinco de setembro de 1586, Maria Stuart chegou ao castelo de Fotheringhay¹³⁹, para ser julgada, depois de passar uma noite em Hill Hall, residência perto de Abbots Bromley, e duas noites em Leicester, na casa do conde de Huntingdon¹⁴⁰. No dia primeiro de outubro de 1586, Amyas Paulet anunciou a Maria que ela seria interrogada e que ela deveria assumir a culpa por seus delitos. Ela recusou. No dia oito de outubro, os comissários encarregados do caso de Maria Stuart se

¹³⁷ Gilbert Curle (?-1609) foi um dos secretários de Maria Stuart. Após a execução da rainha, trasladou sua família para Paris e, depois, Antuérpia. Seus dois filhos, James e Hippolytus, tornaram-se jesuítas, sendo que o segundo chegou a ser responsável pelo *Scots College* estabelecido em Douai, na França.

¹³⁸ Dominique Bourgoing assistiu a Maria Stuart como seu médico particular e escreveu uma obra que foi postumamente publicada: Samuel Cowan (ed.), *The last days of Mary Stuart and the journal of Bourgoyne her physician*. Londres: Everleigh Nash, 1907.

¹³⁹ O castelo de Fotheringhay, localizado na vila de mesmo nome, é célebre por ter sido o local em que nasceu o rei Ricardo III (1452-1485) e em que foi julgada, condenada e executada a rainha Maria Stuart, em 1587. Para a narrativa do julgamento e execução de Maria Stuart em Fotheringhay, bem como uma descrição do castelo e de sua história, cf. Cuthbert Bede, *Fotheringhay and Mary, Queen of Scots*. Being an account, historical and descriptive, of Fotheringhay Castle, the last prison of Mary, Queen of Scots, and the scene of her trial and execution. London: Simpkin, Marshall & Co., 1886.

¹⁴⁰ Henry Hastings (1535-1595), III conde de Huntingdon, foi por brevíssimo tempo um dos custódios de Maria Stuart. Calvinista, não poupava esforços na divulgação de ideias puritanas. Foi presidente do conselho de Norte por algum tempo.

reuniram em Westminster para ouvir as provas, e concordaram em julgá-la em face do *Act of Association*. No dia onze, começaram os membros da comissão a chegar a Fotheringhay. No dia quatorze, cedendo à pressão, Maria concordou com apresentar-se pessoalmente para responder apenas à acusação de conspirar o assassinato de Elizabeth. No dia seguinte, de fato, Maria adentrou a sala imediatamente posterior ao Great Hall do palácio, às nove horas da manhã, para o primeiro dia de julgamento. Maria confessou que sempre buscou uma maneira de se ver livre do cativeiro que lhe tinham imposto, mas que, no tocante a conspirações contra Elizabeth, protestava “sua inocência e que nunca procurou nem encorajou qualquer mal contra sua Majestade”¹⁴¹ – o que não era mentira. A acusação, por outro lado, não quis acusar Maria de simplesmente não ter denunciado a conspiração – tendo ciência dela –, pois essa acusação seria menos grave do que a de ter parte na conspiração, e talvez não merecesse facilmente a pena de morte buscada por Walsingham. No fim do dia seguinte, não foi alcançado nenhum veredito, uma vez que Elizabeth ordenou a prorrogação da decisão.

No dia vinte e cinco de outubro de 1586, os membros da comissão reuniram-se na *Star Chamber*¹⁴², em Londres. No dia dezenove de novembro, lorde Brockhurst visitou Maria levando-lhe a notícia de sua próxima condenação, mas não obteve nem a confissão nem o arrependimento da ré, como era de desejo de Elizabeth. Os dois dias seguintes Maria gastou escrevendo sua correspondência.

Para Elizabeth, Maria, “sua irmã e prima injustamente prisioneira”, escreveu uma última carta que diz:

Tendo sido agora informada, de sua parte, da sentença passada na última sessão de seu parlamento, e admoestada por lorde Beale para preparar-me para o fim de minha longa e cansativa peregrinação, eu lhe pedi que comunicasse meus agradecimentos a vós por tão conveniente entendimento, e que vos pedisse que concedesse algumas coisas para o alívio de minha consciência.

Não acusarei ninguém, mas sinceramente perdoo a todos, como eu desejo que outros, e, acima de todos, Deus, me perdoem. E, uma vez que sei que vosso coração, mais do que qualquer outro, deveria ser tocado pela honra ou desonra de vosso próprio sangue, e de uma rainha, a filha de um rei, eu requieiro a vós, senhora, pelo amor de Jesus, que depois que meus inimigos satisfizerem sua sede

¹⁴¹ “[...] her innocence, and that she had not procured or encouraged any hurt against her Majesty”. *Apud* Pollen, “Mary Queen of Scots”. *The Catholic Encyclopaedia*. Vol. 9. New York: Robert Appleton Company, 1910.

¹⁴² A *Star Chamber* foi uma corte de justiça que funcionou no palácio de Westminster até 1641, formada por membros do Conselho privado e juizes da *common law*. Símbolo do abuso de poder durante os anos dos Tudor, os julgamentos nessa câmara davam-se em segredo, sem acusação formal, nem direito a apelação, nem jurados, nem testemunhas.

negra de meu sangue inocente, que vós permitireis a meus pobres e desconsolados serventes removerem meu corpo, que deve ser enterrado em solo sagrado, com meus ancestrais na França, especialmente a antiga rainha minha mãe, uma vez que na Escócia os restos mortais dos reis meus predecessores foram ultrajados, e as igrejas foram derrubadas e profanadas.

Como eu tenho que sofrer nesse país, não me será permitido um lugar perto de vossos ancestrais, que são também meus, e pessoas de minha religião têm em alta conta serem enterradas em terra consagrada. Eu confio em que vós não recusareis essa última petição que vos apresento, e permitireis, ao menos, dar sepultura a este corpo quando a alma for separada dele, o qual nunca pôde obter, quando unidos, liberdade para viver em paz.

Temendo a secreta tirania de alguns dos quais a quem vós me haveis abandonado, eu suplico-vos impedir que eu seja executada secretamente, sem vosso conhecimento, não por causa do medo da dor, que eu estou preparada para sofrer, mas em razão das notícias que eles circulariam sobre minha morte. É por isso que eu desejo que meus serventes permaneçam como espectadores e testemunhas de fim meu fim, minha fé em meu Salvador, e obediência à Sua Igreja. Isso eu peço-vos em nome de Jesus Cristo em respeito a nossa consanguinidade, pelo amor do rei Henrique VII, seu bisavô e meu, pela dignidade que ambas carregamos, e pelo sexo ao qual ambas pertencemos.

Suplico ao Deus de misericórdia e justice que vos ilumine com Seu Espírito Santo e me dê a graça de morrer em perfeita caridade, como me esforço por fazer, perdendo minha morte a todos que a tenham causado ou cooperado para ela; e essa será minha oração para o fim.

Não me acuse de presunção se, deixando esse mundo e preparando-me para um melhor, eu vos lembro de que um dia dareis conta de vossos deveres, da mesma maneira que aqueles que vos precederam neles, e que meu sangue e a miséria de meu país serão recordados, e que portanto desde a primeira aurora de nossa compreensão devemos dispor nossas vontades para fazer as coisas temporais cederem às da eternidade¹⁴³.

O Parlamento obteve de Elizabeth a proclamação de sentença de morte no dia quatro de dezembro. Durante o processo, William Cecil, lorde Burghley, tratou de evitar qualquer reconhecimento da dignidade régia de Maria Stuart, consciente dos privilégios que tal condição dava à ré, inclusive no que se refere a suspeitas e à suposição de culpa. As tentativas de poupar a vida de Maria foram todas anuladas por Francis Walsingham, e a carta de despedida de Maria para Elizabeth, em que perdoava seus algozes e pedia sepultura católica para seu corpo, sequer foi entregue. No dia onze de dezembro, Maria Stuart havia escrito ainda outra carta para Elizabeth, pedindo que adiantasse sua execução, mas, como as demais, tampouco foi entregue.

Elizabeth finalmente assinou a sentença de morte, no dia primeiro de fevereiro de 1587. A condenação recusava à ré qualquer sinal de realeza, tratando-a por “Maria

¹⁴³ Em inglês moderno, no Apêndice I. Cf. Strickland, *Lives of the queens...*, Vol. VII, pp. 458-9.

Stuart, comumente chamada rainha da Escócia”¹⁴⁴. No dia sete de fevereiro, Maria Stuart e os seus servidores remanescentes foram informados sobre a data da execução, marcada para o dia seguinte, às oito horas da manhã.

A última carta escrita por Maria Stuart, assinada às duas da manhã do mesmo dia de sua morte, foi endereçada ao rei da França, Henrique III, a quem ela expõe que não lhe permitiram fazer uma última confissão sacramental a seu capelão, que foi impedido de vê-la e ministrar-lhe os últimos sacramentos – a extrema unção e a recepção do viático:

Real irmão, tendo-me, por vontade de Deus, acho que por meus pecados, lançado a mim mesma ao poder da rainha minha prima, em cujas mãos sofri muito por quase vinte anos, eu fui finalmente condenada à morte por ela e seu parlamento. Eu pedi meus papéis, que haviam tirado de mim, para que eu pudesse fazer meu testamento, mas fiquei impossibilitada de recuperar qualquer coisa de meu uso, ou mesmo de obter licença para fazer meu testamento livremente ou ter meu corpo levado depois de minha morte, como eu gostaria, para vosso reino, onde eu tive a honra de ser rainha, sua irmã e velha aliada.

À noite, depois do jantar, fui informada de minha sentença: serei executada como uma criminosa às oito da manhã. Não tive tempo de dar-vos conta completamente de tudo que aconteceu, mas, se vós escutardes meu médico e meus outros desafortunados serventes, sabereis a verdade e como, graças a Deus, eu desdenho a morte e juro que a encontro inocente de qualquer crime, mesmo se eu fosse súdita deles. A fé católica e a afirmação de meu direito ao trono inglês, dado por Deus, são as duas matérias pelas quais estou condenada, e, apesar de que eu não esteja autorizada a dizer que é pela religião católica que eu morro, pelo menos é pelo temor de interferência com a deles. A prova disso é que eles levaram meu capelão, e, embora ele esteja no prédio, eu não fui capaz de conseguir permissão para ele vir e ouvir minha confissão e me dar o Último Sacramento, enquanto eles foram muito insistentes em que eu recebesse o consolo e a instrução do ministro deles trazido aqui por esse propósito.

O portador desta carta e seus companheiros, a maioria deles vossos súditos, darão testemunho de minha conduta e minha última hora. Falta-me implorar a Vossa Cristianíssima Majestade, meu cunhado e velho aliado, que sempre protestastes vosso amor por mim, dar prova agora de vossa bondade em todos estes pontos: primeiro por caridade, pagando meus desafortunados serventes os salários devidos a eles – esse é um peso em minha consciência que só vós podeis aliviar: depois, oferecendo orações a Deus por uma rainha que portou o título de Cristianíssima, e que morre católica, despojada de todas as suas possessões. Quanto a meu filho, eu vo-lo encomendo na medida em que ele o mereça, pois não posso responder por ele.

Tomei a liberdade de enviar-vos duas pedras preciosas, como talismãs contra a doença, confiando que desfrutareis boa saúde e uma vida longa e feliz. Aceitai-os de sua amada cunhada, que, no momento em que morre, dá testemunho de seus cálidos sentimentos por vós. Novamente encomendo meus serventes a vós. Dai

¹⁴⁴ “*Mary Stuart, commonly called Queen of Scotland*”. Apud Pollen, “*Mary Queen of Scots*”. *The Catholic Encyclopaedia*. Vol. 9. New York: Robert Appleton Company, 1910.

instrução, por favor, que, por amor de minha alma, parte do que vós me deveis seja pago, e que por amor de Jesus Cristo, a quem eu rogo por vós amanhã enquanto morro, me será deixado o suficiente para custear uma missa por minha alma e dar as esmolas de costume.¹⁴⁵

As últimas horas da vida de Maria foram gastas com orações e redação de cartas. No dia oito de fevereiro de 1587, Maria Stuart, aos quarenta e sete anos, foi decapitada no Great Hall do castelo de Fotheringhay, entre nove e dez horas da manhã. Ela usava vestes vermelhas, cor litúrgica para a comemoração dos mártires na Igreja católica de Rito latino. Ainda que a Igreja não tenha declarado o martírio de Maria Stuart, o fato é que, se não fosse sua adesão decidida à fé católica – em um momento em que, na Inglaterra, muitíssimos clérigos e leigos, por conveniência, passaram à religião oficial –, sua vida teria sido poupada de tantos sofrimentos e da própria morte. Suas últimas palavras foram: “Minha fé é antiga fé católica. É por essa fé que eu entrego minha vida. Em Vós confio, ó Senhor; em Vossas mãos encomendo meu espírito.”¹⁴⁶

Quando a notícia da decapitação chegou-lhe, Elizabeth mostrou-se grandemente indignada, e sua fúria se voltou principalmente contra seu secretário, William Davison¹⁴⁷, que teria desobedecido a suas instruções de não entregar a sentença de morte. O secretário foi preso na Torre, mas depois foi solto, pagando pesada multa; sua carreira, porém, não se pôde recuperar.

¹⁴⁵ A carta no francês original está no Apêndice J. Disponível em <<http://digital.nls.uk/mqs/letter1.html>>, acessado em 31 de janeiro de 2012.

¹⁴⁶ “*My faith is the ancient Catholic faith. It is for this faith that I give up my life. In Thee I trust, O Lord; into Thy hands I commend my spirit*”. Apud John Laux, *Church History: A Complete History of the Catholic Church to the Present Day*. Charlotte: Tan Books, 1989.

¹⁴⁷ William Davison (1541-1608) foi diplomata inglês e conselheiro privado. Chegou a secretário de Estado, depois de servir por vários anos como assistente de Francis Walsingham.

CAPÍTULO 3 – A INGLATERRA DE JAIME I E A *DEFENSIO FIDEI* *CATHOLICAE* DE FRANCISCO SUÁREZ

3.1. JAIME VI E I: HERDEIRO DE MARIA E DE ELIZABETH

Quando, em 1567, Maria I foi forçada a abdicar do trono da Escócia, sucedeu-lhe o filho, Jaime, coroado rei da Escócia com o nome de Jaime VI, aos treze meses de idade, na igreja da Santa Cruz¹, em Stirling, pelo bispo de Orkney, Adam Bothwell². O pregador, na cerimônia de coroação, foi John Knox. Afastado da mãe católica, Jaime foi criado para ser o modelo de rei calvinista. Sua guarda foi confiada, desde os primeiros meses de vida do rei, a John Erskine³, tornado décimo-sétimo *earl* de Mar⁴, e sua esposa, que se tornaram também responsáveis pelo castelo de Stirling. A custódia do rei e do castelo de Stirling foi adjudicada ao *earl* de Mar com direito de hereditariedade. O conselho privado do reino da Escócia determinou também que os preceptores do rei

¹ A igreja da Santa Cruz – em inglês, *church of the Holy Rude*, sendo *rude* um vocábulo arcaico para equivalente ao latinizado *cross* – localiza-se em Stirling, no sudeste da Escócia. Foi estabelecida no século XII como igreja paroquial, pelo rei Davi I, e mais tarde passou a ser templo presbiteriano, a exemplo das demais igrejas escocesas. O rei Jaime VI foi o único a ser coroado nesta igreja.

² Adam Bothwell (1527?-1593) foi bispo de Orkney. Estudou direito civil e canônico. Devido à morte do bispo Robert Reid em 1558, quando voltava de assistir ao casamento de Maria Stuart e o delfim Francisco, Bothwell foi posto, em 1559, como administrador dos bens temporais da sé vacante; posteriormente, foi ordenado bispo, mas aderiu ao protestantismo. Cabe notar que houve, no período da reforma escocesa, homens que assumiram as dioceses e utilizaram o título de bispos, mas não receberam a ordem episcopal; tal não é o caso de Bothwell, que, mesmo tendo aderido aos protestantes, não deixou de receber a sagração episcopal, o que se deu durante o reinado de Maria I. Mais tarde, o bispo Bothwell casou-se e teve filhos. Bothwell herdou de seu pai o título de *lord of the Session*, e envolveu-se diretamente nos governos regenciais durante a minoridade de Jaime VI. Cf. Alexander Gordon, “Bothwell, Adam”. *Dictionary of National Biography*, Vol. 5. London: Smith, Elder & Co., 1900, pp. 444-6.

³ John Erskine (?-1572) foi o décimo-sétimo *earl*, ou conde, de Mar. Aderiu ao movimento reformista, sendo um dos firmantes da carta endereçada, em 1557, a John Knox, pedindo ao líder calvinista que voltasse para a Escócia. Cf. Amy L. Juhala, *The Household and Court of King James VI of Scotland, 1567-1603*. Tese doutoral. Edinburgh: The University of Edinburgh, 2000.

⁴ O título de *mormaer* ou *earl* de Mar, equivalente ao de conde, foi criado sete vezes, todas no pariatto da Escócia. O antigo título de *mormaer* era o que designava um governador provincial na Escócia medieval, e, para a província de Mar, no nordeste do país, foi provido pela primeira vez em 1014. Retornando diversas vezes à coroa, foi criado pela sétima e última vez em 1565, em benefício de John Erskine, o qual passou a ser o décimo-sétimo *earl* de Mar ou, se contamos a partir da nova criação apenas, primeiro *earl* de Mar de Erskine. Cf. Richard D. Oram, “The Earls and Earldom of Mar, c. 1150-1300”. Steve Boardman; Alasdair Ross (ed.), *The Exercise of Power in Medieval Scotland, c. 1200-1500*. Dublin / Portland: Four Courts Press, 2003, pp. 46-66.

infante seriam George Buchanan⁵, Peter Young⁶, Adam Erskine, comendador⁷ ou abade leigo de Cambuskenneth, e David Erskine, comendador ou abade leigo de Dryburgh. A erudição de Buchanan, reconhecido latinista que havia estudado em Paris e percorrido grande parte do continente europeu, influenciou Jaime de maneira marcante, provocando o interesse pela cultura clássica e pelas controvérsias filosóficas e teológicas que o acompanhou por toda a vida; contudo, Buchanan, autor de *De jure regni apud Scotos* e um dos teóricos do movimento monarcômano, não logrou infundir em Jaime o ideal do rei moderado e piedoso que seu preceptor defendia.

Durante a menoridade do rei, quatro regentes sucederam-se no governo da Escócia. O primeiro regente do trono escocês, após a abdicação de Maria I, foi James Stewart, *earl* de Moray. Assassinado esse em 1570, assumiu a regência o avô paterno do rei, Matthew Stewart⁸, quarto *earl* de Lennox, o qual morreu no ano seguinte, numa ação militar promovida por lordes partidários de Maria I, que julgavam que o regente, católico, sucumbira ao poder protestante ao não favorecer o retorno da rainha. Sucedeu-lhe o *earl* de Mar, que, contudo, faleceu em outubro de 1572, dando lugar para a indicação de James Douglas⁹, o quarto *earl* de Morton, o qual se revelou mais apto para

⁵ George Buchanan (1506-1582) foi um erudito escocês, um dos nomes do movimento monarcômano – grupo de teóricos calvinistas que se opôs à monarquia absoluta e chegou a defender o tiranicídio como recurso legítimo. Em 1520, foi estudar em Paris, e tomou contato com o Renascimento e a Reforma, dois movimentos que marcaram profundamente as ideias de Buchanan. Inicialmente, adotou uma postura próxima à de Erasmo, mas, mais tarde, abraçou a ruptura proposta por luteranos e calvinistas. Esteve exilado por longo período, mas voltou à Escócia no início da década de 1560, e foi tutor de Maria I, recém chegada da França. Tendo declarado abertamente sua adesão ao presbiterianismo, foi feito, em 1567, moderador da assembleia geral da Kirk. Cf. Aeneas James George Mackay, “Buchanan, George (1506-1582)”. *Dictionary of National Biography*, Vol. 7, pp. 186-93.

⁶ Peter Young (1544-1628), cavaleiro, serviu como tutor de Jaime VI e como diplomata. Estudou teologia sob Theodore Beza, em Genebra. Foi embaixador junto à Dinamarca, governada então por Frederico II, em 1586, para tratar de assuntos específicos, e, retornando à Escócia, foi admitido no conselho privado. Young foi um dos negociadores do casamento de Jaime VI com Ana da Dinamarca. Cf. Alexander Hastie Millar, “Young, Peter”. *Dictionary of National Biography*, Vol. 63, pp. 386-8.

⁷ As antigas abadias, durante o processo da reforma, foram expropriadas das ordens religiosas e passaram a ser propriedades que a Coroa oferecia como benefícios a certas famílias. As abadias de Cambuskenneth e Dryburgh, citadas, passaram a ser adjudicadas tradicionalmente a membros da família Erskine. Os titulares desses benefícios eram conhecidos como abades leigos ou comendadores. Antes da reforma, as abadias de Cambuskenneth e Dryburgh eram duas comunidades monásticas que seguiam variações da regra agostiniana; a primeira pertencia a uma pequena ordem, a dos cônegos arrouaisianos, e a segunda, à ordem premonstratense.

⁸ Matthew Stewart (1516-1571), quarto *earl*, ou conde, de Lennox, foi, no período da regência de Maria de Guise em nome de sua filha Maria I, um dos líderes da nobreza católica da Escócia. Casou-se com *lady* Margaret Douglas em 1544, de quem nasceu Henry Stewart, *lord* Darnley, pai de Jaime VI. Foi regente por um breve período, até ser alvejado durante um ataque dos partidários da rainha Maria ao castelo de Stirling. Cf. Juhala, *The Household...*

⁹ James Douglas (c. 1516-1581) foi o quarto conde, ou *earl*, de Morton. Adquiriu o título por *jure uxoris*, ou seja, por via de seu matrimônio com Elizabeth (?-1574), filha do terceiro conde de

o governo que seus antecessores, mantendo-se oficialmente como regente até 1578, quando terminou oficialmente o período de regência. Foi o mais longo dos quatro regentes que governaram a Escócia em nome do rei Jaime VI. Durante sua regência, combateu os nobres católicos, apoiadores dos direitos da rainha Maria I; também introduziu na Escócia um aparelho conhecido por *maiden*, uma forma primitiva da guilhotina, o qual foi utilizado em sua própria execução, em 1581. Em 1563, durante o reinado de Maria I, havia desempenhado o cargo de *lord chancellor* da Escócia; tendo traído a rainha, foi exilado, mas, perdoado, voltou à Escócia em 1567. No mesmo ano de 1567, porém, foi um dos lordes protestantes que aprisionou a rainha após a batalha de Carbery Hill, e pessoalmente responsável por conseguir de Maria I a abdicação em favor do filho. Escapando a rainha de seu cárcere no castelo de Lochleven em 1568, Morton foi um dos comandantes das forças que bateram os exércitos de Maria I na batalha de Langside. Foi o mais poderoso dos conselheiros privados do *earl* de Moray, durante sua breve regência. Durante as duas regências seguintes, conservou sua primazia entre os nobres escoceses, até que, em 1572, foi eleito regente. Sua regência marcou-se por uma notável aproximação com a Inglaterra de Elizabeth, e por lograr, em fevereiro de 1573, a paz com o quinto *earl* de Huntly¹⁰, o clã dos Hamilton¹¹ e outros lordes católicos defensores de Maria Stuart, em Perth, sob mediação inglesa. Restou, do lado da rainha, sob o comando de William Kirkcaldy of Grange e William Maitland of

Morton – seu homônimo, falecido em 1548. Cf. George R. Hewitt, *Scotland under Morton, 1572-80*. 2ª edição. Edinburgh: John Donald, 2003.

¹⁰ George Gordon (?-1576), quinto *earl* de Huntly, assumiu o cargo de *lord chancellor* da Escócia por um período, em 1567. Foi um dos partidários mais aguerridos dos direitos de Maria Stuart: procurou livrá-la de seu cárcere em Lochleven em 1567 e, depois da ida da rainha para a Inglaterra, organizou diferentes campanhas em sua defesa, inclusive a tomada do castelo de Edimburgo e a captura do regente Lennox – o qual, apesar de católico, havia assumido a regência com o compromisso de não alterar a ordem vigente –, em Stirling. Cf. Thomas Finlayson Henderson, “Gordon, George (d. 1576)”. *Dictionary of National Biography*, Vol. 22, pp. 182-6.

¹¹ A casa de Hamilton, ou clã Hamilton, é uma família tradicional escocesa, muito espalhada, cujas origens remontam ao cavaleiro Walter fitz Gilbert of Cadzow (?-1346), primeiro *laird* de Cadzow. Seus descendentes tornaram-se na segunda família mais nobilitada do reino da Escócia, após a casa de Stewart, possuindo diversos títulos nobiliárquicos, entre os quais o principal é o ducado de Hamilton, de titularidade do chefe da família. Outro dos títulos próprios da família é o *earldom* de Arran. Pela extensão de seu poder, a casa de Hamilton foi, em diversas ocasiões da história política escocesa, decisiva para a solução de conflitos sucessórios. Por isso, para o regente Morton, representou importante vitória lograr que a casa de Hamilton deixasse de apoiar a causa de Maria Stuart. Claud Hamilton (1546?-1621), primeiro *lord* Paisley, e seu irmão John (c. 1535-1604), primeiro marquês de Hamilton, fugiram para a Inglaterra por continuar a defender os direitos de Maria I. Claud, depois da Inglaterra, esteve um período na França; voltou para a Escócia e tentou reconciliar Maria Stuart e seu filho Jaime VI; manteve contato com católicos na ilha e no continente, sempre em defesa dos direitos de Maria Stuart. Cf. James Balfour Paul (ed.), “Hamilton, Duke of Hamilton”. *The Scots Peerage*, Vol. IV. Edinburgh: David Douglas, 1907, pp. 338-397.

Lethington, o castelo de Edimburgo, o qual, contudo, foi tomado, com a ajuda militar dos ingleses, em maio de 1573.

O regente Morton acumulou muitas propriedades e dignidades ao longo de sua carreira política, de modo que, quando foi afastado da regência em 1578, manteve grande poder: estavam-lhe pessoalmente confiados o castelo de Edimburgo e o palácio de Holyrood, bem como a guarda do grande selo da Escócia e das joias da coroa escocesa – isto é, a coroa, o cetro e a espada do rei. As pressões para o fim de sua regência provieram de diferentes origens: por um lado, os presbiterianos não estavam satisfeitos com a simpatia do regente pelo regime episcopal do protestantismo inglês e com a taxaço da Kirk; por outro lado, opunha-se ao regente Morton o então custódio do rei e governador do castelo de Stirling, Alexander Erskine – que havia herdado tais encargos de seu irmão, o regente anterior, enquanto durasse a menoridade do sobrinho–, coligado com os *earls* de Argyll¹² e Atholl¹³, fiéis à rainha exilada e líderes da nobreza católica. Com apenas onze anos, o rei Jaime VI publicou, em março de 1578, um edito afastando o *earl* de Morton da regência e assumindo diretamente o governo. O afastamento do conde, porém, não durou muito, uma vez que, com o apoio do jovem *earl* de Mar¹⁴ – sobrinho do guardião do rei e filho do falecido regente –, bem como dos comendadores de Cambuskenneth e Dryburgh, o *earl* de Morton logrou ter-lhe confiada a custódia do rei e a administração do castelo de Stirling. A disputa entre as duas partes teve como consequência a formação de um conselho em que ambos lados estavam representados, sendo Morton seu presidente, o que permitiu-lhe, não obstante o fim formal da regência, continuar governando em nome do rei, o qual estava, ademais sob sua guarda. Em 1579, foi declarada oficialmente a maioridade do rei, deixando Morton

¹² Colin Campbell (1546? -1584), sexto *earl* de Argyll, foi *lord justice general* e *lord chancellor* do reino da Escócia, entre 1579 e 1584. Cf. Juhala, *The Household...*

¹³ John Stewart (?-1579), quarto *earl* of Atholl, foi *lord chancellor* da Escócia entre 1578 e 1579. Durante a regência de Maria de Guise, foi um dos poucos nobres no parlamento que votaram contra a reforma presbiteriana. Em 1561, quando voltou Maria Stuart da França para assumir o governo, encontrava-se entre os doze conselheiros privados; tornou-se um dos principais apoiadores da rainha, e líder da resistência católica entre a nobreza. Durante as regências, foi hostilizado por ser suspeito de catolicismo, mas, com o afastamento do regente Morton e o início do governo de fato de Jaime VI, foi elevado ao conselho privado e feito *lord chancellor* por um breve período, conseguindo indicar o nome de seu sucessor. Cf. Juhala, *The Household...*

¹⁴ John Erskine (c. 1558-1634), décimo-oitavo *earl* de Mar, foi criado junto a Jaime VI sob a guarda de seu pai, o décimo-sétimo *earl* de Mar, no castelo de Stirling; teve George Buchanan como tutor, igualmente. Cf. Juhala, *The Household...*

de ser seu guardião; em uma cerimônia em Edimburgo, Jaime VI iniciou seu governo pessoal.¹⁵

O favor real continuou a acompanhar Morton até meados de 1579, quando Esmé de Stewart¹⁶, *sieur d'Aubigny*, então com trinta e sete anos, foi apresentado ao rei Jaime, que contava treze anos, e em pouco tempo tornou-se seu favorito. O *earl* de Morton foi, em 1580, julgado culpado de cumplicidade no assassinato do pai do rei, *lord Darnley*, e executado em 1581. Paralelamente, Esmé de Stewart passou a integrar o conselho privado, foi feito *earl* de Lennox em 1580, e duque de Lennox, no ano seguinte; então, Lennox era o único duque na Escócia; teve que publicamente abjurar a fé católica, e o próprio rei encarregou-se de pessoalmente ensinar-lhe os princípios do calvinismo, em seus quinze anos de idade. A influência política de Lennox sobre o rei durou um ano mais; em agosto de 1582, o *earl* de Gowrie¹⁷ e o *earl* de Angus¹⁸, protestantes, detiveram o rei no castelo de Ruthven, de propriedade da clã Ruthven, e expulsaram da Escócia o duque de Lennox. O rei ficou aprisionado até junho de 1583; durante esse período, chamado regime de Ruthven, o governo, chefiado de fato por *lord* Ruthven, caracterizou-se por uma radicalização na aplicação da reforma presbiteriana, com aumento da perseguição aos católicos e maior preponderância da Kirk nas decisões políticas. Após a sua libertação, o rei Jaime VI tendeu a rejeitar a influência de favoritos em suas decisões régias: decretou os *black acts* para assegurar o controle real sobre a Kirk escocesa e proscreeu as obras de seu antigo tutor, George Buchanan. Com o auxílio de John Maitland of Thirlestane¹⁹, feito *lord chancellor*, Jaime conseguiu firmar seu poder entre os *lords* do reino e reprimir eficazmente tentativas de golpe, a principal

¹⁵ Cf. Maurice Lee, "The fall of Regent Morton: a problem in satellite diplomacy". *Journal of Modern History*, vol. 28 (1956), pp. 111-129.

¹⁶ Esmé Stewart (1542-1583), primeiro *earl* de Lennox e primeiro duque de Lennox, foi favorito do rei Jaime VI e membro de seu conselho privado, até o episódio do sequestro do rei em Ruthven, quando o duque foi para o exílio na França, onde morreu. Cf. Juhala, *The Household...*

¹⁷ William Ruthven (c. 1541-1584), primeiro *earl* de Gowrie, tinha como estilo *lord* Ruthven quando deu-se o episódio da detenção do rei, a qual foi levado a cabo por Ruthven em conluio com outros lordes presbiterianos. Cf. Henderson, "Ruthven, William (1541?-1584)". *Dictionary of National Biography*, Vol. 50, pp. 25-9.

¹⁸ Archibald Douglas (1555-1588), oitavo *earl* de Angus e quinto *earl* de Morton, presbiteriano, exerceu diversos cargos políticos na Escócia, entre os quais o de conselheiro privado, a partir de 1574. Cf. Paul (ed.), "Douglas, Earl of Douglas". *The Scots Peerage*, Vol. III, pp. 132-85.

¹⁹ John Maitland (1537-1595), primeiro *lord* Maitland of Thirlestane, foi *lord chancellor* de Jaime VI entre 1586 e 1595. Foi ainda *keeper of the privy seal* da Escócia em duas ocasiões: entre 1567 e 1571, e entre 1581 e 1583. Foi ainda chanceler da Universidade de St. Andrews entre 1592 e 1595. Cf. Juhala, *The Household...*

das quais foi a liderada por Alexander Ruthven²⁰, irmão mais novo do *earl* de Gowrie, cujo pai anteriormente havia mantido o rei em cativeiro e assumido o governo com outros lordes presbiterianos.

* * *

Em 1586, foi firmado entre Jaime e Elizabeth o tratado de Berwick, de amizade e paz entre os dois reinos britânicos e protestantes, o qual – a despeito do cárcere de Maria, mãe de Jaime – serviu como uma demonstração, por parte de Elizabeth, de sua consideração pelo rei da Escócia. Jaime, em virtude do tratado de Berwick, passou a receber uma pensão anual paga pela Inglaterra.

Era óbvio que a avançada idade de Elizabeth – sem herdeiros – acentuasse o interesse pela sucessão ao trono. O candidato mais importante era o rei da Escócia [...], o filho de Maria Stuart, a mártir do catolicismo. Este, já havia dez anos, estava negociando seu futuro com os diferentes fatores de poder. Por sua vez, como era previsível, os ‘políticos’ ingleses disputavam a preferência do futuro monarca e um deles, Robert Cecil, filho do favorito de Elizabeth I, defendia os direitos de Jaime em segredo e colaborava ativamente nas negociações empreendidas por este, especialmente com os católicos.²¹

Uma vez que Elizabeth não chegara a definir um sucessor, não havia, até sua morte, segurança sobre quem devia sucedê-la. Os candidatos à sucessão, em tal ambiente, sentiam-se incentivados a procurar o apoio dos conselheiros mais próximos de Elizabeth, aos quais, em última instância, cabia a condução do interregno. Jaime VI da Escócia foi o pretendente que com mais sucesso garantiu a necessária simpatia da corte de Elizabeth. Por um lado, contava com a demonstrada simpatia da própria soberana, com quem manteve nutrida correspondência, na qual não faltam conselhos pessoais ao rei escocês²²; por outro, soube prometer aos diferentes grupos religiosos, entre os nobres, a liberdade de professar a própria religião e a concórdia pública.

Em carta ao *earl* de Northumberland – líder oficioso dos negociadores católicos–, Jaime prometia, depois de sua ascensão ao trono, atuar em conformidade com a lei, respeitando todos aqueles que a obedecessem e aceitassem estar a seu serviço.

²⁰ Alexander Ruthven (1580-1600) participou da conspiração de Gowrie, em 1600, da qual também tomou parte seu irmão, John Ruthven (1577-1600), terceiro *earl* de Gowrie. O objetivo era sequestrar ou assassinar o rei Jaime VI. Ruthven foi condenado por traição à pena de *hung, drawn and quartered* após a morte. Cf. Henderson, “Ruthven, Alexander”. *Dictionary of National Biography*. Vol. 50, pp. 13-5.

²¹ Florencio Hubeñák, “La *Defensio fidei* en el contexto histórico-doctrinal de su época”. In: Juan Cruz Cruz (ed.), *La gravitación moral de la ley según Francisco Suárez*. Pamplona: Eunsa, 2009, p. 149.

²² Alfred Leslie Rowse, *The England of Elizabeth: the structure of society*. London: Cardinal, 1973, pp. 296-9.

Estas promessas explicam a atitude expectante dos católicos na ilha, incluindo muitos jesuítas que haviam celebrado a ascensão ao trono de Jaime em 1603 com uma missa de ação de graças no *English College*, em Roma, no dia 19 de junho; e a do padre Persons, o qual, em uma carta ao próprio monarca, em outubro, defendia os católicos ingleses e comprometia sua lealdade ao novo rei. [Jaime] defendeu sua “candidatura” prometendo a tolerância religiosa, tanto aos católicos quanto aos puritanos, criando-se a imagem de *rex pacificus*, um novo Constantino. Paralelamente, o futuro rei negociava (1599) a reconciliação com o Papa por meio dos núncios em Paris e em Bruxelas, pedindo a excomunhão dos católicos que considerava turbulentos, enquanto evitava o apoio pontifício à candidatura da infanta Isabel da Espanha; Clemente VIII, contudo, pretendia a conversão do rei escocês.²³

Morta Elizabeth em vinte e quatro de março de 1603, seu sucessor foi coroado, com o nome de Jaime I, em vinte e cinco de julho do mesmo ano. Apesar de contar com o apoio do secretário de Estado Robert Cecil²⁴, Jaime encontrou oposição no Parlamento, que resistiu a reconhecer seu direito. Muitos criptocatólicos duvidavam de que o novo rei pudesse converter-se ao catolicismo, ou ser menos repressivo com relação aos recusantes. Os puritanos, por outro lado, receavam o controle exercido por Jaime sobre a Kirk na Escócia. Diante de oposições vindas de diferentes lados – malgrado sua intenção de apresentar-se com o rei pacífico, juiz imparcial –, Jaime não tinha melhor fundamento para seus direitos que a vontade divina manifestada em seu providencial nascimento, fato gerador de seus direitos sucessórios. De fato, conforme expõe John N. Figgis,

Havia muitos motivos para que Jaime I professasse a doutrina do direito divino dos reis em sua forma mais rigorosa: seu título ao trono da Inglaterra descansava exclusivamente em sua ascendência. Rechaçado por duas disposições do parlamento, só podia fazê-lo valer com êxito sustentando o princípio do legitimismo. Além disso, encontrava também oposição dos polemistas católicos, porque esses não abrigavam suficientes esperanças de converter Jaime [...]. Mas não somente do lado dos católicos estava ameaçada a posição de Jaime. O presbiterianismo na Escócia, tal como o explicavam Knox e Buchanan, levado ao terreno da política por Murray e Morton, formava um sistema de clericalismo tanto mais irritante e intrometido [...]. Mesmo supondo-se que não se tratasse do trono da Inglaterra, já havia o bastante na peculiar posição deste rei [...] para fazê-lo abraçar uma teoria que, contra ‘papistas’ e presbiterianos, propugnava pela ideia de que todos, sem exceção do clero, estavam sujeitos à autoridade real, uma vez que, sendo o poder secular de origem divina, não podia admitir restrições dos papas [...] Em *The true law of free monarchies*, que viu a luz cinco anos antes da

²³ Hubeňák, “*La Defensio fidei...*”, pp. 149-50.

²⁴ Robert Cecil (1563?-1612), primeiro *earl* de Salisbury, era filho de William Cecil (1521-1548), primeiro barão Burghley, e Mildred Cooke (c. 1525-1589). Foi feito secretário de Estado, após a morte de Francis Walsingham, de quem era protegido, em 1590. Após a morte de seu pai, substituiu-o como favorito da soberana. Durante o governo de Jaime I, manteve o posto de secretário de Estado até sua morte, em 1612, e foi elevado ao pariato, em 1603, com o título de barão Cecil; em seguida, foi feito visconde Cranborne, em 1604, e, em 1605, *earl* de Salisbury. Cf. Rowse, *The England of Elizabeth...*, pp. 303-13.

morte de Elizabeth, pode-se encontrar, completa em todos seus detalhes, a doutrina do direito divino.²⁵

Antes de assumir o trono inglês, Jaime já havia publicado obras em que explicitava sua doutrina sobre o poder absoluto do rei, derivado da escolha divina direta de sua pessoa. Tais obras são o citado tratado *The true law of free monarchies*²⁶, publicado em 1598, e *Basilikon Doron*²⁷, do ano seguinte. É difícil não ver, nas pretensões do rei Jaime, o desenvolvimento das opiniões luteranas e calvinistas sobre a primazia do poder civil, de sua negação da Igreja como uma sociedade perfeita e visível – independente da sociedade política – e, particularmente, da noção de predestinação absoluta, tal qual pregada por Calvino; doutrinas às quais o rei foi exposto desde sua infância. Jaime I, de fato, foi o primeiro rei cuja educação esteve, desde os primeiros meses de vida, regulada pela doutrina calvinista. Refere Harold J. Grimm que

Jaime I [...] deu expressão a suas visões teocráticas e suas pretensões de direito divino em seu *True law of free monarchies*, publicado em 1598. A ‘monarquia livre’ – ele sustentava – era criada por Deus por meio do descendente legítimo, livre de todo controle, e responsável somente diante de Deus. Jaime não se considerava apenas o lugar-tenente de Deus, mas ‘uma imagem de Deus na terra, um deus sentado no trono de Deus, e chamado deus pelo próprio Deus’. Desobediência a um rei, mesmo a um tirano, seria tanto um sacrilégio quanto uma blasfêmia.²⁸

Quando Jaime I subiu ao trono da Inglaterra, inovou-se na maneira pela qual o Parlamento participou do ato. Diferentemente da prática herdada dos medievais e adotada até então, e vigente ainda na península ibérica – em que a cerimônia da aclamação é fundamental para a legitimidade do novo rei²⁹ –, o Parlamento não cedeu direitos a Jaime Stuart ou outorgou-lhe um título, mas “votou uma lei, cujo verdadeiro sentido [era] simplesmente declaratório de seu inerente direito ao trono”³⁰. Nas palavras de R. W. K. Hinton, “Jaime I sucedeu o trono inglês não por um ato do parlamento, não por eleição, não pela vontade de seu predecessor, mas pela vontade de Deus de fazê-lo herdeiro. O direito pelo qual ele reinava, conseqüentemente, não era menos que

²⁵ John N. Figgis, *El derecho divino de los reyes. Y tres ensayos adicionales*. Versión española de Edmundo O’Gorman. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1942, pp. 113-4.

²⁶ Charles Howard McIlwain (ed.), *The Political Works of James I*. With an Introduction. Cambridge: Harvard University Press, 1918, pp. 53-70.

²⁷ McIlwain (ed.), *The Political Works of James I...*, pp. 3-52.

²⁸ Harold J. Grimm, *The Reformation Era, 1500-1650*. With a Revised and Expanded Bibliography. New York: The Macmillan Company; London: Collier-Macmillan Limited, 1954, p. 544.

²⁹ Cf. Eduardo D’Oliveira França, *Portugal na época da Restauração*. São Paulo: Editora Hucitec, 1997, pp. 261-82.

³⁰ Figgis, *El derecho divino...*, p.114.

divino”³¹. De fato, o ato declaratório do Parlamento diz o seguinte: “O rei possui o reino da Inglaterra por direito inerente ao seu nascimento, por descendência de sangue real que é do que a sucessão depende”³². A ideia da legitimidade do rei foi transferida da aclamação dos governados para o direito individual, baseado na noção de predestinação divina; tal virada, ao mesmo tempo que impede a ascensão de novas dinastias, estabelece uma distinção essencial entre os reis e os demais homens.

* * *

Jaime I refletiu, em sua política religiosa, os conceitos particulares que formulou e adotou sobre a doutrina cristã. Jaime compreendia-se como chefe das Igrejas inglesa, escocesa e irlandesa; reformulou e radicalizou o paradigma, espalhado entre os cristãos orientais, de Igrejas autocéfalas organizadas de acordo com a nacionalidade, e subordinadas ao poder político. Não rejeitou a organização episcopal; pelo contrário, preferiu-a, ainda que tivesse, sobre o caráter dos bispos, um entendimento diverso do católico: nisso, esteve de acordo com a disciplina da Igreja anglicana e quis implantá-la também na Escócia, apesar dos protestos dos presbiterianos. Conforme Harold J. Grimm, “ao invés do sistema presbiteriano e da tendência dos ministros calvinistas de interferir nas questões do Estado, Jaime preferiu o costume inglês de o rei indicar os bispos e controlar a Igreja por meio deles”³³.

Podemos dizer que Jaime I chegou a esboçar uma teologia própria, em que, num tronco calvinista, enxertou elementos do cesaropapismo³⁴ bizantino, do conciliarismo³⁵

³¹ R. W. K. Hinton, “Government and Liberty under James I”. *Cambridge Historical Journal*, Vol. 11, No. 1 (1953), p. 48.

³² *Apud* Figgis, *El derecho divino...*, p. 114.

³³ Grimm, *The Reformation Era...*, p. 545.

³⁴ “Domínio do poder político sobre a sociedade religiosa, manifestando-se por intervenções abusivas em assuntos de competência exclusiva da Igreja. Titulares do poder civil e do poder eclesiástico, simultaneamente, os imperadores romanos, ao se converterem ao Cristianismo, renunciavam à antiga condição de sumos sacerdotes. A despeito disso, houve aqueles que mantiveram o costume de interferir nas decisões das autoridades religiosas [...]. Sob o governo de Constantino, o Grande (imperador, de 306 a 337), foi notória essa ingerência. [...] A queda do Império Romano do Ocidente (476) levou ao mesmo fim o cesaropapismo, que, no entanto, reapareceu, quase três séculos depois, com Carlos Magno (imperador, de 768 a 814), o qual interferiu largamente em assuntos da Igreja. [...] Ao longo da Idade Média, a Igreja foi-se libertando do cesaropapismo, que deixou de existir desde o pontificado de Inocêncio III (Papa, de 1198 a 1216). No Império Bizantino, foi grande a ingerência do poder civil em assuntos eclesiásticos, mormente a partir de Justiniano (imperador, de 527 a 565). [...] Na Rússia, o cesaropapismo bizantino, originário de Constantinopla, teve grande expressão [...], detendo os czares, praticamente, a chefia da Igreja ortodoxa”. José Pedro Galvão de Sousa, Clovis Lema Garcia & José Fraga Teixeira de Carvalho, “Cesaropapismo”. *Dicionário de Política*. São Paulo: T. A. Queiroz, Editor, 1995, pp. 90-1.

e daquilo que, entre os anglicanos mais próximos da Igreja católica, se havia conservado da doutrina patrística: tais elementos contribuíram para a conformação de uma teologia anglicana que se apresentou como uma via média entre a doutrina católica e o puritanismo. Para Jaime I, havia um núcleo na mensagem cristã compartilhado por todos os teólogos, desde os primeiros séculos; esse mínimo comum, bastante reduzido, é que devia ser imposto a todos os súditos; no mais, a discussão teológica podia ser tão livre a ponto de contemplar as posições mais diversas, desde que sempre salvaguardado o princípio fundamental da suprema autoridade régia sobre a Igreja inglesa, garantia da unidade. Tal posição não podia ser compartilhada pelos católicos: além da óbvia discordância quanto à posição do rei como chefe da Igreja, os católicos não podiam admitir que as verdades reveladas fossem reduzidas a um mínimo compartilhado por todos os cristãos, inclusive os hereges e cismáticos.

Jaime I entendia que os príncipes cristãos, reunidos em concílio, estavam acima do papa, e, utilizando-se da retórica luterana, afirmava que o papa, ao pretender maior autoridade que a dos príncipes, tornava-se o anticristo. Diferentemente de Lutero, Jaime não considerava o papa como anticristo por trair a doutrina bíblica, mas por arrogar-se um poder superior ao dos príncipes. Conforme explicam Kenneth Fincham e Peter Lake,

A distinção de Jaime entre doutrinas ‘católicas’ fundamentais a ser cridas *de fide* e outras matérias nas quais o debate e o desacordo eram aceitáveis entre irmãos cristãos permitiu ao rei afirmar que a Igreja de Roma, ainda que viciada por sérios erros de crença e de prática, ainda era uma verdadeira Igreja, uma vez que professava as doutrinas cruciais da Trindade e da Encarnação. [...] Para Jaime, a condição do papa como anticristo estava baseada na sua pretensão de depor príncipes. Se o papa abandonasse essa afirmação, o rei deduzia que ele não seria mais anticristo. Em 1621, Jaime disse ao embaixador espanhol que ele tinha apenas ‘escrito em seus livros que o papa era anticristo’ por causa de suas pretensões ‘de depor e estabelecer reis à sua vontade’. Às vezes, ele podia denunciar o papa como anticristo e sua Igreja como herética, em outras ocasiões admitia que a identidade do papa como anticristo era apenas provável e que a Igreja romana guardava as doutrinas centrais da fé cristã. Em resumo, essas ambiguidades davam ao rei um grande espaço de manobra em suas relações com os ‘papistas’, domesticamente e no exterior.³⁶

³⁵ “Teoria que coloca o Concílio Ecumênico acima da autoridade do Papa. O conciliarismo esteve muito em voga à época do Grande Cisma do Ocidente (1378-1417)”. Galvão de Sousa, Lema Garcia & Teixeira de Carvalho, “Conciliarismo”. *Dicionário de Política*, pp. 118-9.

³⁶ Kenneth Fincham & Peter Lake, “The Ecclesiastical Policy of King James I”. *Journal of British Studies*, Vol. 24, No. 2, Politics and Religion in the Early Seventeenth Century: New Voices (Apr., 1985), pp. 182-3.

No entendimento de Jaime I, todo o poder civil e religioso foi confiado diretamente a ele para seu exercício livre, como vigário de Deus, na Inglaterra e na Escócia; e, da mesma forma, em todos os reinos cristãos, os legítimos príncipes gozariam de idênticos poderes. A unidade religiosa no país assentava-se, de acordo com Jaime, em seu poder régio. Nas palavras de Fincham e Lake, o rei estava empenhado no que considerava “o princípio da unidade religiosa. No âmbito da Cristandade, a unidade se podia basear num número de doutrinas católicas centrais a serem guardadas pelos príncipes cristãos em diferentes Igrejas nacionais”³⁷. Reunidos em concílio, formariam estes príncipes o corpo máximo da Igreja universal. Em tal perspectiva, não se reconhece a jurisdição universal do papa sobre a Igreja, ainda que – da mesma maneira que as Igrejas autocéfalas orientais –, se possa chegar a reconhecer no papa uma primazia honorífica entre os bispos do mundo. Na sequência de dividir a Igreja universal em corpos nacionais autônomos, submetidos ao chefe político, Jaime I aponta para a renovação da Cristandade:

Um príncipe piedoso, exercendo seus poderes divinamente ordenados como chefe da Igreja e do Estado, aconselhado por bispos piedosos, ocupando estes cargos de origem e pureza apostólicas, presidiria uma nova época dourada de paz e unidade cristãs. Uma doutrina cristã genuinamente católica seria promulgada e mantida; paz e ordem prevaleceriam. Jaime I era o *rex pacificus*, um novo Constantino, um príncipe verdadeiramente piedoso. [...] Essa época de virtude protestante e unidade cristã era ameaçada por duas minorias descontentes e agressivas: os ‘papistas’ e os puritanos.³⁸

Se os católicos não estavam de acordo com o conciliarismo cesaropapista de Jaime I, tampouco estavam os puritanos, os quais – em contraste com os católicos e com os realistas anglicanos – defendiam a abolição de qualquer aparência exterior da Igreja, a supressão dos episcopados, das cerimônias litúrgicas, das imagens religiosas, e mesmo de “práticas como o sinal da cruz e trocar alianças no casamento”³⁹. Entre católicos e puritanos, tomados como radicais, “a política eclesiástica de Jaime I foi frequentemente concebida e apresentada como uma via média entre esses dois extremos”⁴⁰.

O dado comum entre católicos e puritanos era a não aceitação do rei como chefe incontestável da Igreja. De fato, na eclesiologia de Jaime I, o aspecto fundamental, mais que o acordo sobre a doutrina, é a submissão à autoridade do rei, chefe da Igreja. A

³⁷ Fincham & Lake, “The Ecclesiastical Policy...”, p. 187.

³⁸ Fincham & Lake, “The Ecclesiastical Policy...”, p. 169.

³⁹ Cf. Grimm, *The Reformation Era...*, p. 544.

⁴⁰ Fincham & Lake, “The Ecclesiastical Policy...”, p. 170.

unidade na doutrina passa a ser um aspecto secundário com relação à submissão à autoridade régia, considerada verdadeiro princípio unificador dos cristãos do reino. Calvinistas, católicos, luteranos, arminianos⁴¹ e todos os cristãos, podiam, no entendimento de Jaime, manter suas opiniões teológicas próprias, mas os “papistas” – isto é, os católicos que não estavam dispostos a abandonar a obediência primária ao papa – e os puritanos – que formavam uma corrente radical entre os calvinistas – representavam um sério entrave à unidade religiosa sob o rei, uma vez que eram suas próprias doutrinas teológicas que impediam que dessem o passo de reconhecer o rei como suprema autoridade religiosa. O objetivo de Jaime, assumindo o trono e a chefia da religião anglicana, passou a ser o de submeter os refratários à sua política religiosa, isto é, católicos e puritanos. Para isso, “a tática que ele adotou era de distinguir entre moderados e radicais entre ‘papistas’ e puritanos, e de incorporar os moderados em sua reformulada Igreja nacional, isolando e excluindo os radicais, dessa maneira”⁴².

A primeira decisão de Jaime I como chefe supremo da religião oficial foi convocar uma conferência de clérigos e políticos para Hampton Court, em janeiro de 1604, dedicada primariamente a analisar as propostas puritanas, condensadas na *Millenary petition*, apresentada ao rei no ano anterior, e que visava expandir, em sentido puritano, a obra reformadora na Inglaterra. A conferência, comandada pessoalmente pelo rei, procurou estabelecer uma distinção fundamental entre puritanos moderados e radicais. “Os moderados deveriam ser total e finalmente integrados à Igreja nacional, enquanto os extremistas deveriam ser expulsos ou reprimidos”.⁴³ Nessa conferência, o rei Jaime conseguiu, com algumas concessões e bastantes imposições, moderar a resistência dos grupos puritanos, desfazendo assim uma das duas maiores ameaças internas a sua política eclesiástica.

Entre seus compromissos com os puritanos, estava o de proibir o batismo realizado por leigos. A doutrina católica⁴⁴ sobre o tema admite a validade do batismo

⁴¹ Os arminianos são os seguidores de Jacobus Arminius (1560-1609), nome latino de Jakob Hermanszoon, o qual, como professor de teologia em Leiden, provocou uma ruptura dentro do calvinismo holandês. Está na origem do movimento remonstrante. Diferentemente dos calvinistas estritos, os arminianos consideravam “que a graça de Deus é oferecida a todos e que sua aceitação ou rechaço dependem também do próprio homem”. Cf. Eric Peter, “Arminio y arminianos”. *Gran Enciclopedia Rialp*. Madrid: Ediciones Rialp, 1991.

⁴² Fincham & Lake, “The Ecclesiastical Policy...”, p. 171.

⁴³ Fincham & Lake, “The Ecclesiastical Policy...”, p. 172.

⁴⁴ De acordo com a Igreja católica, ainda que os ministros ordinários do batismo sejam os bispos e sacerdotes, e os diáconos sejam ministros extraordinários, todos os homens são “ministros de emergência”. Conforme o Catecismo Romano, publicado após o Concílio de Trento, “em caso de

realizado por leigos, e mesmo por pessoas não batizadas, em situações de emergência, desde que pretendam fazer o que a Igreja faz. Lutero via com simpatia a possibilidade de leigos batizarem, na medida em que a entendia como manifestação do sacerdócio comum de todos os fiéis. Calvino, por outro lado, tinha um entendimento diverso sobre o batismo, aceitando que fosse um sacramento, negando-lhe porém a eficácia redentora; para Calvino, o batismo, não sendo absolutamente necessário para a salvação, não devia ser mais facilmente dispensado que os outros sacramentos. Dessa maneira, para os puritanos, impedir o batismo realizado por leigos era um caminho para impor sua própria teologia sobre o batismo, entendido meramente como agregação à comunidade dos fiéis – seja dos adultos, seja das crianças dependentes dos fiéis –, mas não como sinal eficaz da regeneração sobre pecado original, como entendiam os católicos. Os puritanos, de doutrina calvinista, exigiram de Jaime I que apenas ministros reformados pudessem batizar, pois consideravam, na esteira de Calvino, que a extrema facilidade de administrar o batismo sugeria sua necessidade absoluta para a salvação, com o que não concordavam, pois, como calvinistas, entendiam que é a predestinação, a graça interior irresistível, que conduz imediatamente à salvação. Para o espiritualismo puritano, era inaceitável a noção de que a matéria, como água no batismo, fosse veículo ordinário da graça. Também nesse assunto percebe-se o fosso entre a compreensão católica – na qual a Encarnação do Verbo tem um lugar fundante – e a calvinista, sobre o valor da natureza humana, do corpo e da matéria em geral. O pedido dos puritanos ao rei Jaime I ia no sentido de informar a Igreja anglicana com a teologia calvinista, banindo as práticas e crenças que dela se desviavam. Apesar de tal medida restringir a pluralidade de práticas e crenças que Jaime visava implantar no seio da Igreja oficial, concedeu aos puritanos a proibição do batismo realizado por leigos; e admitiu mesmo ser menos tolerante com as opiniões que se distanciassem do calvinismo em que ele próprio havia sido formado.

Ele prometeu limitar o pluralismo, prover os meios para um ministério de somente pregação, estabelecer maiores restrições para a venda de livros ‘papistas’, enviar mais pregadores para a Irlanda, abolir o batismo realizado por

necessidade, até judeus, infiéis, e hereges podem exercer tal ministério, contanto que nessa administração se proponham a fazer o que faz a Igreja católica. A presente doutrina é confirmada por muitas determinações dos Santos Padres e dos Concílios [...]. Como todos os homens estão estritamente obrigados a receber este Sacramento, [Jesus Cristo] escolheu a água como matéria, por ser a coisa mais comum que pode haver; e não quis tampouco excluir ninguém como ministro de sua administração”. Valdomiro Pires Martins (ed.), *Catecismo Romano*. Versão fiel da edição autêntica de 1566 com notícia histórica e análise crítica. 2ª edição refundida. Petrópolis: Editora Vozes, 1962, p. 201.

leigos, publicar um novo catecismo e corrigir traduções defeituosas no livro comum de oração. Além dessas concessões específicas, Jaime concordou com a alteração do décimo sexto dos trinta e nove artigos em uma direção mais abertamente calvinista, e com o patrocínio de uma nova tradução da Bíblia. [...] O preço a pagar por essas concessões era a conformidade com uma Igreja episcopal. [...] Jaime ainda ouviu as objeções puritanas à disciplina e cerimônias da Igreja, mas não considerou nenhuma como substancial.⁴⁵

A conferência de 1604 em Hampton Court⁴⁶ representa o momento em que Jaime I conseguiu conter a reação dos puritanos, conquistando-os para a Igreja oficial. Em troca das concessões que fez, recebeu a lealdade formal dos puritanos. Permaneceram as objeções dos puritanos às cerimônias litúrgicas, mas, uma vez que Jaime não as considerou matéria relevante, tampouco algo contrário à Escritura, rejeitou as pretensões puritanas a respeito e, a partir daí, tratada e resolvida a questão, tais objeções não podiam mais serem levantadas impunemente. “O rei interpretou a não conformidade persistente como uma negação de sua autoridade como supremo governador da Igreja”⁴⁷.

Da mesma maneira que Jaime distinguiu os puritanos entre moderados e extremistas, pretendeu dividir igualmente os “papistas” em radicais e moderados. Entre os radicais, estavam os clérigos católicos e os leigos convertidos do protestantismo. “Tais homens representavam um desafio político direto para a autoridade de Jaime e portanto não tinham lugar em seu reino. Por isso, repetidamente ele publicou editos ordenando que ‘todos os jesuítas, seminaristas e outros sacerdotes’ deixassem o país”, além de ordenar aos bispos e juizes “que aplicassem as sanções máximas da lei contra os leigos apóstatas”⁴⁸.

A preocupação pela unidade religiosa por meio do controle régio da Igreja pautou a política eclesiástica de Jaime I tanto no âmbito doméstico quanto em suas relações exteriores. Não estava fora das cogitações do rei inglês e escocês “construir e

⁴⁵ Fincham & Lake, “The Ecclesiastical Policy...”, p. 174.

⁴⁶ O local escolhido para a conferência, Hampton Court, é um palácio real situado em Londres. Fora residência do bispo de Lincoln, Thomas Wolsey (1471-1530), que o arrendou em 1514; no ano seguinte, nomeado arcebispo de York e criado cardeal, Wolsey começou uma grande reforma do antigo solar, que durou de 1515 a 1521. Em 1525, o rei Henrique VIII tomou para si a administração do palácio. Cf. John Summerson, *Great Palaces*. London: Hamlyn Publishing Group, 1969, pp. 12-23.

⁴⁷ Fincham & Lake, “The Ecclesiastical Policy...”, p. 176.

⁴⁸ Fincham & Lake, “The Ecclesiastical Policy...”, p. 184.

apoiar uma frente comum protestante contra Roma”⁴⁹. Para tal, era necessário o apoio dos demais príncipes cristãos. Na explicação de Fincham e Lake,

Se o rei procurava fechar as aberturas dentro da Igreja inglesa, em seguida, ele também planejou reconciliar a Cristandade. No discurso de abertura do parlamento em março de 1604, Jaime esboçou sua visão de ‘uma união geral cristã em religião’, fundada na Escritura e na prática da Igreja primitiva e levada a cabo por meio de um concílio de príncipes cristãos, superior ao papa em autoridade. Esse esquema foi sem sucesso buscado por meio de canais diplomáticos com o papado entre 1603 e 1605, e periodicamente reapareceu em escritos reais subsequentes. Embora a resposta papal fosse previsível, o chamado para um concílio geral prestou-se a diferentes funções. Por um lado, refletia o desejo de Jaime de, do alto, resolver os assuntos da Europa, como um novo Constantino. Por outro, representou um recurso argumentativo útil na guerra de propaganda contra Roma, por meio do qual pretendia refutar as alegações ‘papistas’ de cisma e novidade, e sustentar as pretensões de catolicidade e pureza apostólica da Igreja inglesa.⁵⁰

⁴⁹ Fincham & Lake, “The Ecclesiastical Policy...”, p. 175.

⁵⁰ Fincham & Lake, “The Ecclesiastical Policy...”, p. 182.

3.2. O JURAMENTO DE FIDELIDADE E A LIBERDADE DOS CATÓLICOS

Não era incomum, na retórica empregada por Jaime I e por outros polemistas, a redução da posição *papista* à defesa do poder de deposição de reis por parte do papa. De fato, a preocupação principal manifestada por Jaime I com relação aos católicos é a suspeita de infidelidade ao soberano temporal, justificada pelo interesse superior da religião. “A ideia dominante é que a grande heresia da Igreja de Roma consistia em reclamar, para o papado, a supremacia política sobre todos os reis e príncipes. Isso empequenece tudo o mais”⁵¹. O debate sobre os poderes temporais do papa nos reinos cristãos vinha-se desenrolando desde a Idade Média, com diferentes posições por parte dos teólogos, embora poucas definições doutrinárias, em matéria de fé e moral, tenham sido realmente impostas pela Sé apostólica⁵². Já na Modernidade, os teólogos jesuítas dedicaram-se ao assunto com particular atenção, chegando alguns entre eles a defender a licitude do tiranicídio – não do regicídio –, atendidas certas circunstâncias prudenciais. De qualquer forma, ressalta, na posição de Jaime I, a identificação entre catolicismo e negação da soberania régia; tal associação, muito comum entre autores ingleses da época da reforma, sobretudo visavam os jesuítas, dos quais se afirmava serem os “principais autores da resistência a todos os mais altos poderes”⁵³. O que movia a perseguição de Jaime I contra os católicos era, fundamentalmente, o receio de se sentirem justificados a atentar contra sua autoridade régia. O aspecto crucial que motivava a reprovação por parte dos teóricos do protestantismo oficial inglês era o perigo para o poder real absoluto que viam na autoridade pontifícia:

Não direi (ainda que já se tenha dito) que a fé dos romanistas é falaciosa e que sua religião é rebeldia; porém, isto sim direi: que ensinam e introduzem doutrinas muito escandalosas para a religião cristã, e muito perigosas e destrutivas dos reinos e dos Estados; pois têm uma tendência direta e natural à sedição, à rebelião e à traição. [...] Não digo, nem direi, que todos os nossos romanistas propendem à rebelião; não duvido de que, entre eles, há muitos que são fiéis e leais vassallos; porém, isto sim direi: enquanto acatem uma jurisdição estrangeira, seja espiritual seja temporal (o que necessariamente têm que ser, se são cabais), e enquanto o papa usurpe o poder de deposição e disposição, para depor reis e dispor de seus reinos e desligar os súditos de seus juramentos de supremacia e fidelidade, a

⁵¹ John N. Figgis, *El derecho divino de los reyes. Y tres ensayos adicionales*. Trad. castelhana de Edmundo O’Gorman. México: Fondo de Cultura Económica, 1942, p. 143.

⁵² Sobre a bula *Unam sanctam* (1302), de Bonifácio VIII (c. 1235-1303), cf. Justo Collantes, *La fe de la Iglesia católica. Las ideas y los hombres en los documentos doctrinales del Magisterio*. 4ª edição, 3ª impressão. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009, pp. 451-5.

⁵³ Thomas Jackson, *Treatise of Christian obedience* (1673), *apud* Figgis, *El derecho divino...*, p. 288.

religião romana por necessidade naturalmente se inclinará à deslealdade; e, portanto, se os papistas são bons súditos, não será graças a seu papismo; e muito temo eu que difícil será para eles serem bons católicos em Roma e bons súditos em casa, porque, se o são, será somente *durante beneplacito*, enquanto seja do agrado do papa...⁵⁴

Na passagem acima, retirada de um “sermão de cinco de novembro” – dia em que, tradicionalmente, os clérigos anglicanos costumavam fazer pregações contra os *papistas*, em razão do aniversário da mais famosa conspiração de católicos contra Jaime I –, fica explícita a tensão entre o poder espiritual e o poder temporal, que, no início da Modernidade, disputaram a primazia da lealdade do indivíduo. O que o pregador anglicano vê como grave ameaça do catolicismo é justamente que o fiel considere que a obediência à religião é superior à obediência ao rei. Para garantir a supremacia da fidelidade ao poder temporal, era necessário controlar a autoridade espiritual e absorver sua sacralidade, o que, na Inglaterra, logrou-se mediante a instituição da Igreja anglicana chefiada pelo rei. Para os teólogos anglicanos preocupados com a defesa do poder absoluto do rei, “a supremacia do papa despoja o príncipe de sua soberania absoluta, de seu poder legislativo, e torna insegura a monarquia em sua posse e sucessão ao privá-la da custódia das leis, da força de suas alianças, da fidelidade de seu povo”⁵⁵.

A identificação entre católicos e dissidentes foi imediata, no discurso dos anglicanos que, antes de mais nada, propugnavam pela autoridade real contra seus detratores. “Além disso, o dissidente por antonomásia é o jesuíta [...]. Mas como os do partido de oposição ou *dissenters* (dissidentes) ensinam uma doutrina em tudo semelhante, podem sem injustiça reputar-se como se fossem jesuítas disfarçados”⁵⁶. Dessa maneira, até mesmo os puritanos chegam a ser acusados de serem caudatários da doutrina católica sobre a resistência. O parlamentar Dudley Digges⁵⁷, em uma obra sobre a “ilegitimidade dos súditos pegarem em armas”, acusava os dissidentes puritanos nos seguintes termos: “Esses homens clamam contra o papismo, mas professam o que todo bom protestante considera o aspecto mais maligno do jesuitismo”⁵⁸.

* * *

⁵⁴ John Duport, *Sermon of the Fifth of November*, trecho citado *apud* Figgis, *El derecho divino...*, p. 287.

⁵⁵ John Nalson, *The common interest of King and People* (1678), *apud* Figgis, *El derecho divino...*, p. 288.

⁵⁶ Figgis, *El derecho divino...*, p. 143.

⁵⁷ Dudley Digges (c. 1583-1639) foi um diplomata inglês, membro do parlamento entre 1610 e 1629.

⁵⁸ Dudley Digges, *The unlawfulness of subjects taking up arms*, *apud* Figgis, *El derecho divino...*, p. 288.

Começado o reinado de Jaime I, os *acts* que impediam a livre prática católica na Inglaterra continuaram em pleno vigor, como haviam vigido durante o governo anterior. Diante das promessas de concórdia e de tolerância religiosa, um grupo de recusantes⁵⁹ apresentou, “em maio de 1603 uma petição de revogação dos estatutos penais pela violação legal do *Act of Uniformity* e o pedido da permissão para a prática religiosa em seus lares, o que não teve êxito”⁶⁰.

O *Act of Uniformity* de 1558 (1 Eliz 1 c 2) foi um ato do Parlamento inglês que, entrando em vigência no ano seguinte – quando recebeu a chancela real –, ordenou que todos os ingleses assistissem, todos os domingos, ao serviço litúrgico da Igreja oficial; e que em todo o país o único livro litúrgico a ser usado seria o *Book of Common Prayer*, do qual se editava no mesmo ano uma nova versão, substitutiva da dos *acts of uniformity* de 1549 e 1552, do governo de Eduardo VI, que já estabeleciam o *Book of Common Prayer* como único livro litúrgico legalmente permitido, e puniam os refratários; *acts* esses que haviam sido banidos por Maria I. A edição do novo *Act of Uniformity*, em sequência da nova versão do “livro de oração comum”, foi fundamental para o processo de regulação eclesiástica elisabetana. Outros *acts* importantes nesse processo, mantidos em vigor durante o governo de Jaime – para o pesar dos que esperavam menor repressão –, foram o *Act of Supremacy* de 1558 (1 Eliz 1 c 1) – que sucedeu ao *Act of Supremacy* publicado em 1534, sob Henrique VIII – e os *Thirty-Nine Articles of Religion*, estabelecidos pela primeira vez em 1563.

O *Act of Supremacy* elisabetano revigorou, com modificações, o editado por seu pai, que fora banido por sua irmã Maria I. O *Act of Supremacy* de 1558 não falava mais do rei como “suprema cabeça” da Igreja inglesa, como o de 1534, mas de “supremo governante” da Igreja. O édito também recuperou o juramento de supremacia, imposto originalmente por Henrique VIII, mas igualmente repellido por Maria I. O juramento devia ser tomado de qualquer pessoa que assumisse um posto civil ou religioso no reino. Deixar de fazer o juramento foi declarado crime e, a partir do *Supremacy of Crown Act* de 1562, crime de alta traição, cuja pena era a morte. Todos os bispos, exceto um, perderam seus postos, bem como cerca de uma centena de professores e *fellows* dos *colleges* de Oxford. Mais tarde, o juramento foi estendido aos membros do Parlamento e

⁵⁹ Recusantes eram os católicos que se negaram a jurar Elizabeth como chefe da Igreja, e igualmente recusavam tomar parte no serviço litúrgico anglicano, no lugar da missa católica.

⁶⁰ Hubeňák, “La *Defensio fidei...*”, pp. 152-3.

aos estudantes de universidade, o que virtualmente impediu o acesso dos católicos à universidade, ao Parlamento e a qualquer cargo público. No ano de 1560, uma legislação de mesmo conteúdo foi adotado na Irlanda. No reino da Escócia, o *Papal Jurisdiction Act* foi aprovado pelo Parlamento no mesmo ano de 1560.

Os *Thirty-Nine Articles of Religion*, estabelecidos em 1563, foram uma tentativa de definir a posição oficial da Igreja anglicana diante dos debates teológicos provocados durante a reforma. Inicialmente, a Igreja inglesa manteve a mesma doutrina que a Igreja católica, sendo apenas cismática com relação a ela, de modo que a “protestantização do anglicanismo se realizou lentamente”⁶¹. Antes dos artigos de 1563, sob o rei Henrique VIII foram publicados os *Ten Articles*, em 1536, três anos depois da excomunhão do rei. Os *Ten Articles* traziam influência luterana, num contexto em que os príncipes alemães aliados de Lutero e Henrique VIII tinham posições comuns sobre a primazia do poder temporal sobre o religioso. Revisão dos *Ten Articles*, os *Six Articles* de 1539 retrocederam no que parecia compromisso com o protestantismo, após o rei dissolver a comissão encarregada de discutir as proposições apresentadas por três teólogos alemães que foram a Londres para negociar a adequação da Igreja anglicana à confissão de Augsburgo⁶². O rei e os bispos anglicanos, apesar de quererem a separação de Roma, estavam mais interessados em aproximar-se da Igreja grega que do movimento protestante. Convocado o Parlamento para discutir a questão da doutrina anglicana, o duque de Norfolk conseguiu apoio para aprovar os *Six Articles* com um conteúdo católico⁶³. Em 1543, foi publicado o *King’s Book*, reafirmando doutrinas católicas tradicionais, partilhadas pelos cristãos latinos e orientais. Durante o reinado de Eduardo VI, foram publicados os *Forty-Two Articles* de 1552, redigidos por Thomas Cranmer, os quais representam o zênite que o calvinismo alcançou doutrinariamente na Igreja anglicana. Com a coroação de Maria I, foram abolidos os quarenta e dois artigos. Tal gênero de artigos doutrinários só teve nova publicação com os trinta e nove artigos de 1563, baseados nos de 1552 e publicados sob Elizabeth, que retomavam a influência calvinista, formando o que se consolidou como base do credo anglicano.

⁶¹ Hubeňák, “*La Defensio fidei...*”, p. 147.

⁶² A confissão de Augsburgo é um documento destinado a compendiar o credo luterano, preparado por Melanchthon para a dieta imperial de 1530. “De todos os escritos confessionais do luteranismo, o mais venerado e influente é, sem dúvida, a confissão de Augsburgo, que contém a formulação clássica” da doutrina luterana. Cf. Prudencio Damboriena, “Confesionales, Escritos protestantes”. *Gran Enciclopedia Rialp*. Madrid: Rialp, 1991.

⁶³ Cf. Miarmaid MacCulloch. *Thomas Cranmer: A Life*. London: Yale University Press, 1996, pp. 213-221;253-250.

Toda a legislação penal contrária aos católicos⁶⁴, e aos jesuítas em particular, manteve-se durante o reinado de Jaime I, bem como os artigos de religião, dos quais Jaime I prometera aos puritanos – na conferência de Hampton Court – alterar a redação do décimo sexto, que trata do perdão dos pecados cometidos após o batismo. A política contra os recusantes católicos não apenas se manteve, como se agravou, com a publicação de novos éditos. Para esse aumento, contribuíram, como justificativa, as tentativas de assassinato contra o rei, levada a cabo por grupos de católicos que buscavam legitimar-se pela alegação de tiranicídio.

* * *

Seguramente, o evento mais emblemático da oposição entre Jaime I e os católicos foi a conspiração da pólvora, o *gunpowder plot*, não tanto pela representatividade da animosidade católica contra o rei, quanto pelo uso propagandístico que a Coroa fez do acontecimento. A conspiração da pólvora, planejada por um pequeno grupo, está na origem do novo juramento de fidelidade imposto por Jaime I em 1606.⁶⁵

Do ponto de vista da Igreja católica, afastada a hierarquia eclesiástica da Inglaterra durante a reforma, estando formalmente vacantes as sés episcopais, em 1597 o sacerdote George Blackwell⁶⁶ foi nomeado arcepreste para o clero secular inglês. Na falta de seus bispos, os sacerdotes que restavam na Inglaterra deviam reportar-se ao arcepreste Blackwell, que se manteve com esse encargo até 1608. Os sacerdotes

⁶⁴ Para uma exposição sumária sobre as leis penais contra os católicos na Inglaterra, cf. Edwin Burton, Edward Dalton & Jarvis Kelley, “Penal laws”. *The Catholic Encyclopaedia*. Vol. 11. New York: Robert Appleton Company, 1911.

⁶⁵ Para uma detalhada narrativa contemporânea da conspiração da pólvora, seus antecedentes e os julgamentos e execuções que lhe seguiram, cf. John Morris (ed.), *The condition of Catholics under James I. Father Gerard’s narrative of the gunpowder plot*. London: Longmans, Green and Co., 1871.

⁶⁶ George Blackwell (c. 1545-1613) “nasceu em Middelsex [...], estudou no Trinity College de Oxford, graduando-se em 1567. Em 1571, foi expulso do *college*, provavelmente em razão de suas crenças religiosas, e, em 1574, viajou à França para continuar seus estudos em Douai, convertido no centro de formação de missionários para a Inglaterra. Ordenado sacerdote em 1575, regressou como missionário no ano seguinte. Em 1578 foi preso e, uma vez liberado, exerceu seu sacerdócio em segredo. Em 1594, com a morte do cardeal Allen – que governava a Igreja a partir de Douai e, depois, de Roma –, começou o caos, e o cardeal Caetani [Enrico Caetani, 1550-1599], em março de 1597, escreveu a Blackwell para anunciar que o papa Clemente VIII havia-lhe designado arcepreste para Escócia e Inglaterra, com doze assistentes, seis designados e seis à sua discricção. Tendo-se apoiado nos jesuítas – especialmente Garnet –, parte do clero secular o acusou diante do Papa pedindo um vigário apostólico, mas, depois de dois anos, foi confirmado, ainda que censurado por sua falta de tato, e compelido a ‘não depender dos jesuítas’. Morreu em 1613”. Hubeňák, “La *Defensio fidei...*”, p. 152.

regulares seguiam dirigidos por seus superiores. No caso dos jesuítas, era o padre Henry Garnet⁶⁷ o responsável pela Companhia de Jesus na Inglaterra. No início do reinado de Jaime, a relação entre os cleros regular e secular “atravessava momentos difíceis, incluindo divergências internas [...], não alheias à atitude a adotar quanto ao novo rei”. Não eram raros os sacerdotes, sobretudo entre os regulares, que “não estavam dispostos a aceitar as discutidas – e ambivalentes – propostas da Coroa, e eram pouco otimistas a respeito de Jaime”⁶⁸. Após aconselhar-se com as famílias católicas das Midlands⁶⁹, como os Catesby e os Winter, o padre Garnet decidiu enviar Christopher Wright⁷⁰ a Roma, a fim de pedir instruções sobre como se deviam portar os católicos ingleses, particularmente os jesuítas e os leigos ligados à Companhia, diante da nova situação representada pelo advento de Jaime I como rei.

O pedido apresentado em maio de 1603 ao novo rei, de que levantasse as medidas penais contra os católicos, não surtiu efeito. Em seguida, no dia da festa da Ascensão do mesmo ano, o rei declarou, sobre sua política em relação aos católicos, que “a ninguém mais além de si mesmos deverão culpar pelo que padeceram, e pelo que poderão padecer no futuro”; de acordo com pressupostos calvinistas – particularmente no que se refere à relação entre a predestinação e o sucesso na vida presente –, o rei afirmava que os católicos “dizem que se veem reduzidos à mendicância; isso provém da mesma indignação do senhor a quem servem: ao entregar-se ao diabo, escolheram um mau amo; nós, ao contrário, servimos a um Deus justo e todo-poderoso para nos recompensar”⁷¹.

A situação complicou-se notavelmente em julho desse mesmo ano [1603] pelo descobrimento de duas conspirações quase simultâneas contra o novo monarca: o *main plot* e o chamado *bye plot*. Na primeira delas, foram acusados o aristocrata George Brooke e *lord* Grey de Wilton de opor-se à coroação real para colocar no trono Arabella Stuart, uma prima distante do monarca, mas a intenção da Coroa passava por envolver Walter Raleigh, um dos favoritos de Elizabeth, e

⁶⁷ Henry Garnet (1555-1606), jesuíta, “emigrou como tantos jovens e [entrou para a Companhia de Jesus] em 1575. Estudou no Colégio Romano nos tempos de Belarmino, Suárez e Clavius”. Ordenou-se por volta de 1582, em Roma. “Retornou à Inglaterra, onde só restava o padre Weston [c. 1550-1615], e, ao ser preso esse em 1586, ficou como superior, função que exerceu até a sua morte.” Hubeňák, “La *Defensio fidei...*”, p. 152.

⁶⁸ Hubeňák, “La *Defensio fidei...*”, p. 152.

⁶⁹ As Midlands, ou terras do centro, formam a região geográfica do centro da Inglaterra, onde esteve estabelecido, até o século X, o reino da Mércia, um dos reinos da antiga heptarquia anglo-saxã.

⁷⁰ Christopher Wright (1570-1605) esteve envolvido na conspiração da pólvora, bem como seu irmão John e seu cunhado Thomas Percy, casado com sua irmã. Para dados dos personagens que participaram da conspiração, cf. Mark Nicholls, *Investigating Gunpowder plot*. Manchester: Manchester University Press, 1991.

⁷¹ *Apud* Hubeňák, “La *Defensio fidei...*”, p. 153

desembarçar-se dele. No segundo, pretendia-se sequestrar o rei e obrigá-lo a derrogar a legislação anticatólica. Nesse caso, os detidos foram os jesuítas William Watson e William Clark, que foram executados junto com George Brooke. É interessante advertir que esse complô foi denunciado pelo jesuíta Garnet para evitar maiores males para os católicos.⁷²

A troca de correspondências entre o padre Garnet e o geral da Companhia, padre Claudio Acquaviva⁷³, demonstra a preocupação do superior da missão inglesa pela situação dos católicos ingleses, situados entre as restrições impostas pelo rei e o ânimo revolucionário de certos jovens, os quais, com suas ações, podiam justificar o incremento da repressão régia. Duas cartas do padre Garnet ao geral Acquaviva ilustram bem a dificuldade que encontrava para conter alguns grupos de jovens católicos dispostos a conspirações contra o rei. Em 1604, escrevia o padre Garnet:

Se suceder que [...] obtenhamos nenhum alívio, ignoro com que paciência tolerariam esse último golpe, e que partido tomaremos? Nossos Padres não bastariam para contê-los dentro dos limites do dever: tenha isso em consideração o soberano Pontífice, e mande a esses católicos que não se atrevam a sublevar-se.⁷⁴

Em 1605, expressava-se nos seguintes termos ao padre Parsons:

Aqui há poucos católicos que não estejam no desespero: por acaso, chegou a meus ouvidos a notícia de que alguns deles se queixam amargamente de que os jesuítas não secundam seus planos, e que lhes impedem de procurar sua liberdade pela força. Quais serão seus pensamentos? O que eles projetam? Não me atrevo a investigar, muito mais depois de que o Padre Geral nos proibiu entrometermo-nos nos assuntos políticos.⁷⁵

Nesse ambiente descrito pelo padre Garnet, alguns jovens, oriundos de famílias católicas, entre os quais Robert Catesby⁷⁶, seu primo Robert Wintour⁷⁷, Thomas Percy⁷⁸

⁷² Hubeňák, “La *Defensio fidei...*”, pp. 153-4.

⁷³ Claudio Acquaviva (1543-1615) foi o superior ou prepósito geral da Companhia de Jesus, de 1581 até sua morte. Durante seu generalato, os jesuítas passaram de cerca de 5.000 para cerca de 13.000. Foi o responsável pela compilação final do *Ratio studiorum*. Cf. Paolo Broglio, “Claudio Acquaviva e l’unità dell’apostolato”. *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America, secoli XVI-XVII*. Roma: Aracne, 2004, pp. 58-69.

⁷⁴ *Apud* Jacques Crétineau-Joly, *Historia religiosa, política y literaria de la Compañía de Jesús, compuesta sobre documentos inéditos y auténticos*. Tomo III. Traduzida do fr. por D. J. Roca y Cornet e D. J. Rubió. Barcelona: Imprenta de D. Juan Oliveres, Editor, 1845. p. 13.

⁷⁵ *Apud* Crétineau-Joly, *Historia de la Compañía...*, Tomo III, p. 18.

⁷⁶ Robert Catesby (c. 1572-1605) nasceu numa família de recusantes católicos. Seu pai, *sir* William Catesby, havia amparado o padre Campion, jesuíta perseguido e em seguida executado pela Coroa. O jovem Catesby não recebeu o grau universitário, provavelmente em razão do juramento de supramacia exigido para tal. Contudo, em 1593, casou com uma protestante e teve dois filhos, um dos quais sobreviveu e foi batizado no rito protestante. Em 1598, Catesby converteu-se novamente à religião católica.

⁷⁷ Robert Wintour (1568-1606), ou Winter, era irmão de Thomas Wintour (1572-1606), também participante da conspiração. Os conspiradores estavam todos ligados por laços anteriores de parentesco e amizade.

e Jack Wright⁷⁹, reuniram-se, em maio de 1504, para levar a cabo a explosão de todo o edifício do Parlamento, inclusive a abadia de Westminster, durante a cerimônia de abertura das sessões parlamentares, que estava programada para o dia sete de fevereiro de 1605, embora tenha depois sido postergada para o dia cinco de novembro do mesmo ano. Guy Fawkes⁸⁰, que tinha experiência com explosivos e havia combatido os calvinistas dos Países Baixos, foi contratado pelo grupo. Para o sucesso do plano, “começaram por alugar um local imediato ao Parlamento para escavar um túnel, mas logo a sorte facilitou-lhes o acesso a um porão”, onde guardaram “trinta e seis barris de pólvora”.⁸¹

De acordo com Florencio Hubeñák, “alguns historiadores sugerem [...] que o complô foi planejado – ou ao menos incitado – pelos próprios agentes de Robert Cecil”, uma vez que já “seu pai havia orquestrado o complô de Babington”; porém, não parece ter fundamento essa suposição. Por outro lado, segundo o mesmo autor, “a maioria aceita [...] que o ministro conhecia os fatos antes e se valeu deles para seu próprio projeto político”.⁸² Sobre a responsabilidade do complô,

A. H. Dodds (“The Spanish Treason, the Gunpowder Plot, and the Catholic Refugees”, p. 641) menciona cinco versões diferentes [...], incluindo a dos emigrados e a discutida participação espanhola por meio do marquês de Flores de Avila e do condestável de Castela, porém, ainda que muitos aspectos da conspiração permaneçam na penumbra, ‘a natureza básica do complô é clara’ e as cartas de Cecil nos confirmam muitos detalhes.⁸³

Os jovens católicos que planejavam ações contra o rei procuraram, primeiramente, conselho e aprovação dos jesuítas, a qual não obtiveram. O que os conspiradores procuravam garantir dos jesuítas era a permissão moral para agir contra o rei, considerado tirano por eles. De qualquer maneira, ainda que sem a anuência explícita dos jesuítas, interessava aos conspirações a questão da guerra justa e da resistência à tirania, para justificar seus planos. O padre Garnet diversas vezes

⁷⁸ Thomas Percy (c. 1560-1605) estudou em Peterhouse College, Universidade de Cambridge, e casou-se, em 1591, com Martha Wright. Era primo distante do conde de Northumberland.

⁷⁹ Jack Wright (1568-1605), ou John Wright, era irmão de Kit, ou Christopher Wright.

⁸⁰ Guy Fawkes (1570-1606) foi também conhecido como Guido Fawkes, o nome que ele adotou ao combater com os espanhóis contra os calvinistas nos Países Baixos. Nasceu numa família anglicana, mas, com a morte de seu pai, sua mãe casou-se com um recusante católico. Mais tarde, Fawkes converteu-se à fé católica. Guy Fawkes tornou-se o nome mais conhecido da conspiração da pólvora, a ponto do cinco de novembro passar a ser chamado *Guy Fawkes day*. Cf. James Sharpe, *Remember, remember: a cultural history of Guy Fawkes day*. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

⁸¹ Cf. Hubeñák, “La *Defensio fidei...*”, pp. 154-5.

⁸² Hubeñák, “La *Defensio fidei...*”, p. 155

⁸³ Hubeñák, “La *Defensio fidei...*”, p. 155

desaconselhou qualquer ação violenta, e “quatro vezes, como escreveu mais tarde ao geral de sua Ordem, pôde fazer fracassar um ato de violência”⁸⁴. Enquanto os jesuítas procuravam dissuadir a resistência ativa, a Coroa aumentava a perseguição contra os católicos, pondo em prática as leis penais e medidas fiscais contra os católicos, o que excitava sobremaneira o ânimo dos jovens católicos. A quantidade de sacerdotes e leigos executados não fazia senão aumentar. Em julho de 1604, havia-se cumprido a sentença, após meses de encarceramento, do padre John Sugar e do leigo Robert Grissold⁸⁵. De acordo com Jacques Créteineau-Joly,

passou-se [durante os primeiros anos de Jaime I] muito mais do que no tempo de Elizabeth, e os jesuítas, apesar de sua influência sobre os católicos, não podiam, à vista de tantas misérias, conservar sobre cada um deles em particular uma ascendência que já não tinha nem o próprio Papa. Falavam de grandeza de alma [...], de resignação [...], de glorioso abatimento [...]. Creram Catesby e seus amigos que semelhantes exortações não tinham mais objeto que debilitar sua coragem e sujeitá-los ao protestantismo. [...] Catesby o acusou [ao padre Garnet] de apatia e de pouca valentia, porque aspirava a exasperar, quando os jesuítas não tendiam senão a calmar.⁸⁶

Em carta ao geral Acquaviva, datada de vinte e quatro de junho de 1605, o padre Garnet expunha que

todos os católicos ingleses não obedecem às ordens do Papa. Ainda em vida de Clemente VIII, houve alguns que se atravessaram a perguntar se o Pontífice podia proibir-lhes defender sua própria vida, e dizem agora abertamente que se guardarão muito bem de revelar seus projetos aos sacerdotes, e se queixam muito singularmente de nós.⁸⁷

O padre Garnet procurou de diversas maneiras minar o intento de Catesby e dos outros jovens. Pediu ao papa, por meio do geral Acquaviva, uma proibição expressa de qualquer conspiração por parte dos católicos, com ameaça de excomunhão⁸⁸. Por outro lado, fez Catesby enviar um emissário a Roma, o cavaleiro Edmund Baynham, para

⁸⁴ Hubeňák, “La *Defensio fidei...*”, p. 156

⁸⁵ John Sugar (1558-1604) estudou no Oriel College, da Universidade de Oxford, mas, devido ao juramento de supremacia, não recebeu o grau. Completou seus estudos no English College, em Douai, onde foi ordenado sacerdote em 1601, retornando à Inglaterra como missionário, em seguida. Foi capturado em julho de 1603, junto com Robert Grissold (?-1604), nativo de Rowington, em Warwickshire. Ambos foram presos: Sugar por ser sacerdote, e Grissold, por o estar assistindo. No dia da execução, o padre Sugar teve seu corpo aberto antes de estar completamente morto. A Grissold, ofereceram sua vida se promettesse seguir o anglicanismo. Ambos foram beatificados, em 1987. Sobre os mártires sob Jaime I, cf. Stephanie A. Mann, *Supremacy and survival: how Catholics endured the English Reformation*. New York: Scepter Publishers, 2007, pp. 75-99.

⁸⁶ Créteineau-Joly, *Historia de la Compañía...*, Tomo IV, p. 52.

⁸⁷ *Apud* Créteineau-Joly, *Historia de la Compañía...*, Tomo IV, p. 51.

⁸⁸ Hubeňák, “La *Defensio fidei...*”, p. 156

pedir conselho sobre como proceder, e que esperasse a volta do emissário para tomar qualquer medida.⁸⁹

Uma carta anônima recebida por *lord* Monteagle⁹⁰, um membro católico do Parlamento, provavelmente escrita por Thomas Tresham⁹¹, que ajudara a financiar a explosão do Parlamento, alertou-o para não comparecer à sessão de abertura. Tal carta foi utilizada como prova da conspiração, e apresentada por Robert Cecil ao rei. Na madrugada do dia cinco de novembro, Guy Fawkes foi surpreendido quando saía do porão. Sob tortura, confessou-se culpado e revelou o nome dos cúmplices, alguns dos quais foram mortos no momento da captura, e outros levados a juízo.

Rookwood se enterou de que o plano havia falhado e se dirigiu à região central da Inglaterra, onde se encontrava grande parte do grupo – a fim de provocar o levantamento –, para avisá-los. Mas haviam chegado a muito longe e não era momento de render-se. Enquanto Fawkes era interrogado, Catesby, Rookwood, os Wright, Percy e Bates cavalgaram até Warwickshire. Em seis de novembro, diante do silêncio de Fawkes, Jaime I deu ordem de usar a tortura. Os conspiradores assaltaram o castelo de Warwick e roubaram cavalos, e se dirigiram à casa Holbeche em Staffordshire, onde tinham mais pólvora. Quando chegaram, a pólvora estava empapada. Duzentos homens dirigidos por sir Richard Walsh chegaram à casa Holbeche. A batalha foi claramente a favor da coroa inglesa: Catesby, os Wright e Percy morreram em consequência de suas feridas e Wintour, Rookwood e Grant foram presos. Em dezembro, prenderam Keyes, Digby e Tresham. Só Robert Wintour estava livre e bem escondido. Sob tortura, Bates admitiu ter confessado detalhes da conspiração para o padre Tesmond, um jesuíta. Jaime ordenou registrar todos os lares católicos. Finalmente, encontraram Wintour. A pólvora foi encontrada pouco depois.⁹²

No dia vinte e sete de janeiro de 1606, deu-se o julgamento exemplar dos nove conjurados vivos – “Digby, os dois Winter, Rookwook, Grant, Keyes, Fawkes, Bates e Littleton”⁹³ –, com grande presença de público. Presidiu a sessão Edward Coke⁹⁴.

⁸⁹ Cf. Crétineau-Joly, *Historia de la Compañía...*, p. 52

⁹⁰ William Parker (1575-1622), quarto barão Monteagle, foi aliado de várias famílias católicas, e simpatizou com sua causa durante o período elisabetano. Casou-se com Elizabeth, filha de Thomas Tresham II.

⁹¹ Thomas Tresham II (1534-1605) foi um nobre católico recusante. Devido à morte prematura de seu pai, foi herdeiro direto de seu avô, *sir* Thomas Tresham I (?-1559), o qual foi um político católico de relevância durante o reinado de Maria I. Thomas Tresham II casou-se com uma filha de *sir* Robert Throckmorton, de uma rica família católica. Seu filho mais velho, Francis Tresham (c. 1567-1605), também morreu por ocasião da conspiração da pólvora.

⁹² Hubeňák, “*La Defensio fidei...*”, p. 157.

⁹³ Hubeňák, “*La Defensio fidei...*”, p. 158.

⁹⁴ Edward Coke (1552-1634) foi o jurista mais proeminente durante os períodos elisabetano e jacobino. “Havia nascido no primeiro de fevereiro de 1552 em Mileham-Norfolk numa família de juristas; estudou no Trinity College de Cambridge e no Inner Temple, adquirindo grande reputação como jurista e *recorder* [juiz territorial]. Casou em segundas núpcias com a neta de William Cecil e fez carreira parlamentar nos tempos de Elizabeth, chegando a *speaker* da câmara dos comuns em 1593 e *attorney general* [assessor jurídico da Coroa] em 1594, derrotando seu inimigo Francis

Interveio diversas vezes Robert Cecil, recém titulado *earl* de Salisbury, o qual buscava envolver os jesuítas no episódio e, dessa maneira, desacreditar definitivamente a resistência católica na Inglaterra.⁹⁵ Os processados foram declarados culpados de alta traição, e, nos dias trinta e trinta e um de janeiro, executados no *Old palace yard*, ao lado do palácio de Westminster, sede do Parlamento.⁹⁶

A execução era sumamente cruenta: enforcava-se-lhes lentamente e, quando ainda estavam vivos, abria-se-lhes o peito com uma faca afiada para extrair-lhes o coração e mostrá-lo ao povo; depois, o verdugo castrava o cadáver sanguinolento ainda pendurado na corda. Em seguida, soltava-o e caía sobre o cadafalso e, como um gado no matadouro, decapitava-o e esquartejava, entregando a cabeça e as extremidades para os oficiais reais, para que fossem exibidas nos lugares públicos designados pelo juiz.⁹⁷

Quanto aos jesuítas, “nenhum dos conspiradores admitira que algum jesuíta tivesse tomado parte na conspiração”⁹⁸; porém três nomes haviam sido citados, de maneira circunstancial, na declaração de Thomas Bates⁹⁹: Gerard, Greenway e Garnet. No dia quinze de janeiro de 1606, foi publicado um proclama ordenando a detenção dos três religiosos, apontados como principais conjurados. O padre John Gerard e o padre Oswald Tesimond – conhecido como padre Greenway – escaparam da Inglaterra por mar, mas o padre Garnet não deixou a ilha, e foi encontrado no dia trinta de janeiro, no castelo de Hindlip – de um cunhado de *lord* Monteaagle – com o padre Edward Oldcorne¹⁰⁰, companheiro seu de vida religiosa.

Garnet foi encarcerado na Torre e submetido a escutas, sem maior êxito, e, ainda que nada apoiasse a acusação, não [...] desistiram os acusadores; Garnet havia sofrido já mais de vinte interrogatórios na presença dos ministros, haviam-lhe torturado de mil maneiras distintas, e todas essas violências ficavam sem efeito, quando, recorrendo Popham e Coke à estratégia jurídica, começaram a divulgar

Bacon, em cujo *impeachment* participou ativamente. Participou nos renomados casos do conde de Essex, *sir* William Raleigh e *gunpowder plot*. Jaime I o designou [...] *chief justice* da *Court of common pleas*, elaborando sua teoria sobre a primazia do *common law*, que lhe valeu enfrentamentos com a Coroa”. Hubeňák, “*La Defensio fidei...*”, p. 157. Edward Coke é examinado por J. G. A. Pocock como um expoente da perspectiva ahistórica do direito na Inglaterra, incapaz de compreender a questão do feudalismo. Cf. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law: a study of English historical thought in the seventeenth century*. Cambridge / New York / Melbourne: Cambridge University Press, 1987.

⁹⁵ Hubeňák, “*La Defensio fidei...*”, p. 157.

⁹⁶ Hubeňák, “*La Defensio fidei...*”, p. 158.

⁹⁷ Hubeňák, “*La Defensio fidei...*”, p. 160.

⁹⁸ Hubeňák, “*La Defensio fidei...*”, p. 158.

⁹⁹ Thomas Bates (?-1606) era empregado da família de Catesby. Vivia com sua mulher, Martha, numa casa dentro das propriedades da família a que servia. Após suspeitar dos movimentos de *sir* Robert Catesby, foi inteirado do plano e participou da conspiração.

¹⁰⁰ Edward Oldcorne (1561-1606) foi um sacerdote jesuíta inglês, condenado e executado – *hung, drawn and quartered* – pela Coroa. Foi beatificado em 1929. Cf. Mann, *Supremacy and survival...*, pp. 75-99.

que o jesuíta confessava o atentado. Finalmente, esse aceitou que quiçá a revelação que mencionou Bates fora ‘não em confissão, mas por via da confissão’. Nesse contexto, Garnet foi sentenciado à pena capital, mas a execução foi demorada trinta e seis dias, para ‘predispor a opinião pública’.¹⁰¹

Com a presença de “mais de vinte mil espectadores”, foi executado o padre Garnet, no cemitério da catedral anglicana de Londres, em seis de maio de 1606. A pena foi a mesma que a dos outros envolvidos, mas, no caso do padre Garnet, de acordo com a ata de seu martírio, “a multidão não consentiu que se o esquartejasse antes de estar completamente morto, e ninguém respondeu quando o verdugo exibiu o coração de Garnet como o de um traidor”¹⁰². Com sua execução, deu-se por encerrada a conspiração da pólvora.

* * *

A partir do fracasso da conspiração da pólvora, o cinco de novembro passou a ser um dia de comemoração contra o perigo jesuíta e católico. A Coroa e o Parlamento exploraram a memória do cinco de novembro como uma maneira de unir os protestantes ingleses contra os católicos, apontados como antipatrióticos. Em janeiro de 1606, o *Observance of 5th November Act* (3 Ia. I, c. 1) instituiu a comemoração anual de ação de graças no dia cinco de novembro. O decreto descrevia o reino da Inglaterra como o mais abençoado por Deus em todo o orbe, e Jaime I como o mais piedoso e religioso dos reis; e condenava os “os malignos e diabólicos papistas, jesuítas e seminaristas”¹⁰³ como fautores da conspiração.

À execução dos conspiradores seguiram medidas ainda mais duras contra os católicos, estipuladas por uma nova lei, datada de vinte e sete de maio de 1606: seus casamentos não tinham mais validade civil; havia multas para quem não batizasse os filhos ou enterrasse os mortos segundo o rito protestante; crianças educadas no continente perdiam todo direito a herança, até que decidessem entrar na Igreja nacional. Além disso, seguiam as obrigações de assistir aos domingos os serviços religiosos anglicanos, e permaneciam impedidos os católicos de exercerem a advocacia e medicina. As casas dos católicos deviam ser registradas; seus livros religiosos e objetos de devoção, queimados; seus cavalos e armas, confiscados. As multas por não assistir às

¹⁰¹ Hubeňák, “La *Defensio fidei...*”, p. 159.

¹⁰² *Relatio martyrii P. Henrici Garneti, SI*, apud Hubeňák, “La *Defensio fidei...*”, p. 160.

¹⁰³ John Raithby (ed.) *The statutes at large, of England and of Great Britain: from Magna Carta to the union of the kingdoms of Great Britain and Ireland*. Vol. IV. London: George Eyre and Andrew Strahan, 1811, p. 631.

cerimônias anglicanas podiam, a arbítrio do rei, ser substituídas pelo confisco total dos bens móveis ou de até dois terços dos bens imóveis. Quem mantivesse hóspede ou criado católico, devia pagar multa por cada um.¹⁰⁴

No mês de julho de 1606, Jaime mandou o primaz de Canterbury, Richard Bancroft¹⁰⁵, preparar um novo texto para o juramento de fidelidade, que substituísse o dos tempos de Elizabeth. A nova fórmula, diferentemente do juramento de 1588, não negava direta e explicitamente o poder espiritual do papa, de maneira a facilitar sua aceitação. Por outro lado, considerável inovação do juramento de Jaime I foi a exigência de que absolutamente todos os súditos católicos prestassem-no, diante de um magistrado ou bispo anglicano. Até então, sob Henrique VIII e Elizabeth I especialmente, apenas sob algumas circunstâncias um católico era confrontado com o juramento. Jaime I, após mandar recensear todos os lares católicos, obrigou a cada um que se pronunciasse sobre a fidelidade ao rei. Os católicos que se recusassem cairiam na sanção de *praemunire*¹⁰⁶, cuja pena era de prisão perpétua e confisco dos bens.

Eis o texto do juramento segundo a fórmula imposta pelo rei Jaime I:

Eu, N.N., verdadeira e sinceramente em minha consciência diante de Deus e de todo o mundo, reconheço, professo e atesto que nosso soberano senhor o rei Jaime é legítimo e verdadeiro rei deste reino e de todos os demais senhorios e terras de Sua Majestade. E que o Papa, nem de sua própria autoridade, nem de outra alguma da Igreja ou Sé Romana, nem por outros meios com outra pessoa seja quem for, tem algum direito ou potestade para depor o rei ou para dispor de algum reino ou senhorio de Sua Majestade, ou para dar autoridade a outro príncipe para atacar o dito rei ou suas terras, nem para fazer-lhes dano algum, nem para absolver quaisquer súditos ou vassallos seus da devida sujeição e obediência, ou para dar a quaisquer deles licença ou faculdade para tomar armas, alvoroçar o povo ou tentar alguma violência em prejuízo de sua real pessoa, estado ou governo, o em dano de algum dos seus vassallos, que vivem dentro de seus senhorios.

¹⁰⁴ Cf. Hubeňák, “La *Defensio fidei...*”, p. 161.

¹⁰⁵ Richard Bancroft (1544-1610) “nasceu em 1544 em Lancashire; educado em Cambridge, foi [...] em 1575 nomeado reitor de Teversham em Cambridgeshire. Em 1584, foi designado reitor da igreja de St. Andrew em Holborn e, no ano seguinte, transferido para a catedral de St. Paul. Em junho de 1587, foi nomeado bispo anglicano de Londres e, pela incapacidade do arcebispo anglicano John Whitgift, foi de fato primaz. Com a morte deste, em março de 1604, foi eleito arcebispo anglicano de Canterbury. Em 1608, foi designado chanceler da Universidade de Oxford, trabalhando ativamente na versão autorizada da Bíblia (jacobina). Com sua morte em 1610, sucedeu-lhe George Abbot.” Hubeňák, “La *Defensio fidei...*”, p. 161.

¹⁰⁶ “A primeira lei de *praemunire* (*statute of praemunire*) foi promulgada na Inglaterra em 1353 e estabelecia que quem tirar um vassallo do reino em pleitos cuja competência pertence aos tribunais do rei ou recusar os juízos emitidos nesses tribunais, será posto fora da proteção da Coroa, seus bens confiscados e ele, encarcerado. Uma lei de 1393 afirmava que o Papa, com suas ações, havia conseguido que as leis do reino fossem burladas à sua vontade, em perpétua destruição da soberania do rei”. Hubeňák, “La *Defensio fidei...*”, p. 162-3.

Item, juro em minha consciência e de todo coração que, não obstante qualquer declaração ou sentença de excomunhão ou de privação, feita ou por fazer, do Papa ou de seus sucessores, e não obstante qualquer autoridade que procede ou pode proceder dele ou de sua cátedra contra o dito rei, seus herdeiros e sucessores, e não obstante qualquer absolvição dos ditos vassallos de sua obediência, eu a prestarei muito fiel e lealmente a Sua Majestade e a seus herdeiros e sucessores. E far-lhes-ei preito e homenagem de defendê-los com todas as minhas forças contra todas as conjurações ou quaisquer outros insultos que, contra suas pessoas, coroas e dignidades, por razão ou sob aparência de qualquer tal sentença ou declaração, ou de qualquer outra maneira, acontecer fazer-se; e porei todo meu cuidado e diligência em que se descubram e manifestem a Sua Majestade, seus herdeiros e sucessores todas as traições ou conjurações aleivosas de que, contra qualquer deles, tenha notícia ou ouça que se haja tentado.

Outrossim, juro que de todo coração aborreço, abomino e abjuro, como ímpia e herética, aquela doutrina e opinião danada, isto é, que os que estão excomungados ou privados pelo Papa, podem por seus vassallos ou outras quaisquer pessoas ser lícitamente depositos e mortos.

Item, creio e em minha consciência tenho por coisa muito certa e resolvida que o Papa nem outra pessoa qualquer tenha potestade para me relaxar e absolver deste juramento ou alguma parte dele. O qual juramento eu confesso ter-se-me dado legitimamente e segundo o direito, com boa e inteira autoridade; e totalmente renuncio a todas as indulgências, relações e dispensas que possa haver em contrário. Todas essas coisas clara e simplesmente reconheço e juro, do modo como as palavras soam e se pronunciam e segundo o simples e comum sentido delas, sem nenhum equívoco ou evasão mental ou outra secreta reserva de qualquer gênero que seja; e esse protesto e reconhecimento faço de todo meu coração, verdadeira e espontaneamente, sob a fé de verdadeiro cristão. Assim Deus me ajude.¹⁰⁷

O texto do juramento não citava diretamente a soberania do papa, mas praticamente a anulava, ao afirmar que, acima da lealdade ao papa, estava a lealdade do rei. As reações dos católicos ao novo juramento foram ambíguas: alguns o consideravam aceitável, se entendido de uma maneira restrita; outros consideravam-no inservível. Conforme expõe o padre Francisco Suárez no livro VI, sobre o juramento de fidelidade, de sua obra sobre a defesa da fé contra os erros da seita anglicana,

muitos resistiam-se a prestar tal juramento pelo fato de que nessa fórmula se nega – ainda quando não expressamente, sim de um modo tácito e implícito – a obediência devida ao Pontífice e se a promete ao rei; deste modo, fica virtualmente contido nele e se reconhece o artigo sobre o primado do rei. Outros, ao contrário, afirmavam que se podia prestar aquele juramento sem o menor

¹⁰⁷ “Tertia iurandi formula, quae a rege Iacobo fuit excogitata et defensa”, *apud* Francisco Suárez, *De iuramento fidelitatis*. Documentación fundamental. Edición crítica bilingüe por L. Pereña, V. Abril y C. Baciero, y la colaboración de A. Garcia y C. Villanueva. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Instituto Francisco de Vitoria, 1978, pp. 22-4.

escrúpulo de consciência contanto que se realizasse com espírito e intenção de prometer ao rei somente obediência civil.¹⁰⁸

O ambiente vivido pelos católicos então, sob ameaça constante do poder régio, facilitou em muitos casos uma leitura menos exigente do juramento de fidelidade. De fato, muitos interpretaram-no restritivamente, buscando salvaguardar a continuidade da vida católica na Inglaterra, mesmo que sob condições claramente adversas. Entre os que interpretaram como aceitável o juramento, estava o próprio arcebispo Blackwell, que recomendou que os católicos o jurassem, de modo a aplacar a ira régia. Contudo, diante da resistência de considerável número de católicos, que se negavam a seguir seu conselho, o arcebispo resolveu pedir uma diretiva de Roma, deixando enquanto isso seus fiéis em liberdade para jurar ou não.

A resposta de Roma veio pela pena do cardeal Belarmino, encarregado pelo papa para lidar com a questão. Em carta a Blackwell, datada de vinte e oito de setembro de 1606, o cardeal informou ao arcebispo – que era seu conhecido pessoal – que “o juramento era ilícito e continha algumas ideias contrárias à fé”¹⁰⁹. Tratava-se da primeira intervenção romana sobre o tema dos juramentos.

Como a polêmica não pacificasse entre os católicos, o próprio papa Paulo V enviou um breve, no mês de outubro, em que declarava:

Sempre nos afetaram com profunda tristeza de espírito as tribulações e calamidades que interruptamente haveis padecido para conservar a fé católica. [...] Contudo, movidos pelo zelo pastoral de nosso ministério [...], vemo-nos obrigados a admoestar-vos e suplicar-vos que não acudais de modo algum aos templos dos hereges [...] nem participeis com eles em seus atos litúrgicos [...]. Não podeis, efetivamente, fazê-lo sem detrimento do culto divino e de vossa salvação. De igual maneira que tampouco podeis, sem cometer claríssimas e gravíssimas injúrias à honra divina, obrigar-vos com um juramento que também, com a maior dor de nosso coração, ouvimos que vos foi imposto para que o presteis de acordo com a fórmula [...]. Em tais circunstâncias tendes que ter bem claro, com base nas próprias palavras, que tal juramento não se pode prestar mantendo a salvo a fé católica e a salvação de vossas almas, porque contém muitas afirmações que são abertamente contrárias à fé e à salvação. Por isso admoestamo-vos a que vos abstenhais em absoluto de prestar aquele juramento e outros semelhantes. [...] Permaneci firmes, portanto, com a cintura cingida na verdade e revestidos com a couraça da justiça, empunhando o escudo da fé [...].¹¹⁰

O breve papal foi enviado ao padre Richard Holthey, novo superior dos jesuítas na Inglaterra e, por seu intermédio, ao arcebispo, o qual, contudo, negou-se a publicá-lo,

¹⁰⁸ Suárez, *De iuramento...*, p. 24

¹⁰⁹ Hubeňák, “*La Defensio fidei...*”, p. 164.

¹¹⁰ *Apud* Suárez, *De iuramento...*, p. 25-7.

alegando que o papa não havia compreendido bem o sentido do juramento. Em junho de 1607, “o arcepreste e toda a correspondência com Roma caiu nas mãos da polícia. No domicílio do arcebispo de Canterbury, Bancroft, declarou Blackwell [...] que [...], apesar do breve papal, sustentava a licitude do juramento de fidelidade”¹¹¹. Bancroft exigiu de Blackwell uma declaração pública a esse respeito, mandando publicar uma circular, em julho de 1607, em que o arcepreste convidava a todos os clérigos a seguir seu exemplo, firmando o juramento, e a convencer os fiéis a fazerem o mesmo.

Consequentemente, em fevereiro de 1608, Blackwell foi destituído de seu cargo por um breve pontifício. Em seu lugar, assumiu George Birkhead, o qual declarou que “seu predecessor, como também todos os sacerdotes que houvessem pronunciado o juramento de fidelidade, haviam incorrido nas penas eclesiásticas e ficavam privados de suas faculdades sacerdotais”. O papa enviou ainda um breve confirmando tal circunstância.

Jaime I, como resposta aos breves pontifícios, encomendou uma obra em defesa de seu juramento, escrita por seus teólogos privados e coordenada por ele pessoalmente. Em fevereiro de 1608, foi publicada, sem nome de autor, *Triplici nodo triples cuneus, sive apologia pro juramento fidelitatis adversus duo brevia Pauli Papae V et epistolam Cardinalis Bellarmini ad G. Blackwellum Archiepiscopum nuper scriptum*. A resposta ao tratado anônimo – cujo título em português diz “para três nós, três golpes de sabre” – veio do cardeal Berlamino, sob o pseudônimo de Mateo Torti, um de seus secretários: *Responsio Mathaei Torti, Presbyteri et Theologi, ad librum inscriptum Triplici nodo triples cuneus*.

Belarmino, com sua precisão de controversista, havia desarmado o livro em defesa do juramento, não só nos argumentos, mas também demonstrando a inexatidão das citações bíblicas e patrísticas. Por outro lado, este escrito motivou que muitos católicos ingleses se retratassem do juramento prestado. A obra provocou a ira do rei da Inglaterra, que [...] tentou iniciar a redação de um novo escrito, mas, finalmente, dissuadido pela prudência de seus conselheiros, se limitou a uma refutação que incluía a correção das observações feitas por Belarmino. O resultado foi a *Apologia*, publicada com um longo prefácio – dedicado a Sua Majestade Cesárea Rodolfo II – no qual enfatizava suas ideias. [...] Henrique IV aconselhou ao Papa que não respondesse, e até que proibisse toda resposta com autoridade apostólica. Mas já que Jaime I havia enviado sua obra a todas as cortes, quis Paulo V que também se lesse a resposta.¹¹²

¹¹¹ Hubeňák, “La *Defensio fidei...*”, p. 160.

¹¹² Hubeňák, “La *Defensio fidei...*”, pp. 166-7.

O título da revisão feita pelo rei, agora com autor explícito, era *Apologia pro juramento fidelitatis, prium quidem anónimos, nunc vero ab ipso Auctore, Serenissimo ac Potentissimo Principe Jacobo...* O padre Persons refutou em língua inglesa, e o cardeal Belarmino, em latim. O escrito foi publicado também com o próprio nome e igualmente dedicado ao imperador. A partir daí, instalou-se, por meio de respostas produzidas por diferentes autores, célebres ou pouco conhecidos, defendendo os dois lados, “uma verdadeira guerra panfletária, em que abundam apologias, respostas e tratados”¹¹³.

O juramento de fidelidade, enquanto seguia a polêmica internacional, continuou sendo aplicado na Inglaterra, com prisões e expropriações dos recalcitrantes. Em 1613, Edward Coke foi nomeado *chief justice*, e voltou a aplicar “as antigas leis sobre os católicos, que em parte haviam caído no esquecimento [...]. Os cárceres estavam cheios de católicos e foram executados por causa de sua religião dezesseis sacerdotes e dois seculares”¹¹⁴.

A *Apologia* de Jaime I e o *Prefácio monitório* que a acompanhava continuavam gerando polêmicas e difundindo doutrinas que, a propósito de defender o juramento de fidelidade, explicitavam profundas divergências com a doutrina católica sobre a origem do poder político e sua jurisdição. “Nesse contexto, Decio Caraffa, o núncio na Espanha, teve a ideia de pedir ao renomado jesuíta Francisco Suárez, em nome de Roma, uma crítica ao juramento que refutasse os argumentos de Jaime”¹¹⁵. O padre Suárez já tinha, então, mais de sessenta anos, e ensinava teologia na Universidade de Coimbra. Nos dois últimos anos do pontificado de Clemente VIII – que foi bispo de Roma entre 1592 e 1605, data de sua morte –, o padre Suárez tivera dificuldades com o Santo Ofício, o que provavelmente foi o que motivou sua resposta ao núncio, pedindo-lhe, como condição prévia à redação do tratado solicitado, um breve pontifício que o legitimasse.

É importante advertir que o assassinato de Henrique IV havia movido o geral jesuíta Acquaviva, por decreto de seis de julho de 1610, a proibir ensinar por escrito a licitude de dar morte aos reis, que havia defendido [Juan de] Mariana. Os conflitos no parlamento de Paris vinculados a essa teoria levaram a Acquaviva

¹¹³ Juan Beneyto Pérez, *Historia de las doctrinas políticas*. Madrid: Aguilar, 1948, pp. 171-172.

¹¹⁴ Hubeňák, “La *Defensio fidei...*”, p. 168.

¹¹⁵ Hubeňák, “La *Defensio fidei...*”, p. 168.

prudentemente reiterar a proibição em primeiro de agosto de 1614, provavelmente por causa da obra de Francisco Suárez.¹¹⁶

O padre Suárez aceitou o encargo, enfim.¹¹⁷ Em dezembro de 1611, a primeira parte da obra já havia chegado a Roma. Em fevereiro do ano seguinte, o papa Paulo V enviou-lhe o breve que havia sido solicitado. Em junho de 1612, o cardeal Caraffa tinha em Roma a segunda e última parte da obra do padre Suárez, com o título de *Defesa da fé católica e apostólica contra os erros da seita anglicana, com resposta à Apologia do juramento de fidelidade e à carta dirigida aos príncipes cristãos pelo sereníssimo Jaime, rei da Inglaterra*. Ainda que estivesse sua obra encomendada pelo papa, o padre Suárez fez vir estampado

o *imprimatur* do provincial [jesuíta] de Portugal, do conselho da Inquisição, do conselho real, do bispo de Coimbra; e, além disso, as aprovações expressas em termos de grande elogio, dos três prelados Alfonso de Castelbranco, Fernando Mascarenhas e Alfonso de Mello, bispos de Coimbra, dos Algarves e de Lamego, e por fim a censura não menos encomiástica da Universidade de Alcalá.¹¹⁸

A obra de Francisco Suárez, publicada em 1613, compõe-se de seis livros, dos quais o terceiro¹¹⁹ e o sexto¹²⁰ tratam diretamente das questões políticas. No terceiro, o padre Suárez responde à teoria do direito divino dos reis, estabelecendo as distinções entre o poder temporal e o espiritual; no sexto livro, estuda o juramento de fidelidade de Jaime I, numa perspectiva crítica. A obra, indiscutivelmente um marco da teoria política, provocou polémica desde sua publicação: foi queimado publicamente em Londres e, em Paris, censurado pelo Parlamento.

¹¹⁶ Hubeňák, “La *Defensio fidei...*”, p. 169.

¹¹⁷ Sobre as gestões, por parte da Santa Sé, para a produção da obra, cf. León Lopetegui, “La Secretaría de Estado de Paulo V, y la composición de la *Defensio fidei* de Suárez”, *Gregorianum*, 27 (1946), p. 585-592.

¹¹⁸ Hubeňák, “La *Defensio fidei...*”, p. 170.

¹¹⁹ Que se encontra em edição bilíngue latim-espanhol, sob o seguinte título na seguinte edição: Francisco Suárez, *Defensio fidei III. I. Principatus politicus o la soberanía popular*. Introducción y edición crítica bilingüe por E. Elorduy y L. Pereña. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965.

¹²⁰ Que se encontra em edição bilíngue latim-espanhol, sob o seguinte título na seguinte edição: Francisco Suárez, *De iuramento fidelitatis. Documentación fundamental*. Edición crítica bilingüe por L. Pereña, V. Abril y C. Baciero, y la colaboración de A. Garcia y C. Villanueva. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Instituto Francisco de Vitoria, 1978, pp. 22-4.

3.3. A ELABORAÇÃO CRÍTICA DO PODER POR FRANCISCO SUÁREZ

O tratado de Francisco Suárez em resposta ao rei Jaime I está dividido em sete livros. Dos livros da *Defensio fidei*, os que se ocupam de matéria que especialmente nos interessa são o terceiro e o sexto. No terceiro, o Doutor Exímio expõe as bases doutrinárias da legitimidade e dos limites do poder régio e do poder eclesiástico. No sexto, trata especificamente do texto do juramento de fidelidade, criticando-o, com base nos princípios expostos anteriormente por ele.

No primeiro, prova, pelas características gerais da seita anglicana, que não pode ser a verdadeira Igreja de Jesus Cristo, e que fraudulentamente usurpa o Rei o título de defensor desta Igreja. No segundo, deduz essa mesma conclusão dos erros da seita que, negando o que ensinaram Jesus Cristo e os Apóstolos, caiu em manifestas heresias. No terceiro, compara o poder dos príncipes cristãos com o dos pontífices romanos, segundo o aspecto e de sua origem humana ou divina, e de suas esferas, um puramente temporal, o outro espiritual; e de sua mútua independência, absoluta por uma parte, limitada pela outra. O quarto livro trata longamente da imunidade eclesiástica, que subtrai, dizia despeitado Jaime, a terça parte de seus súditos à autoridade dos reis: Suárez justifica-a, mostra suas razões e proveitos, e precisa seus limites. O quinto livro é uma espécie de tratado do anticristo, que não será nem uma sociedade de homens, como o é a Igreja romana, nem uma série de homens, como a sucessão dos Papas, mas um homem único e pessoal, cujos esforços se endereçarão sobretudo a destruir a Sé Apostólica: do que se segue que quem quer que move guerra contra a Cátedra de São Pedro, começa a obra daquele homem de pecado e se declara seu precursor. O sexto e último livro, destinado diretamente a estudar o juramento de fidelidade, demonstra que é muito injusto em si mesmo, injuriosíssimo ao Sumo Pontífice, e tal, enfim, que não se pode prestar sem prejuízo e apostasia.¹²¹

Inicia Francisco Suárez o livro III – que está dividido em nove capítulos –, propondo tratar “do direito do rei e do Papa”.

E ainda que não se tenha suscitado nenhuma polêmica ou disputa sobre o poder absoluto e temporal do rei, mas apenas sobre a subordinação, a dependência e a devida obediência do rei ao Romano Pontífice, contudo, para que se compreenda toda a questão com mais exatidão e para responder mais completamente ao rei da Inglaterra (o qual se lamenta no *Prefácio* de sua *Apologia* que o Papa usurpou injustamente tão grande poder sobre os reis que defende que pode ele mudar, dar e tirar reinos a seu capricho), por isso discutiremos primeiro o que diz a fé sobre a dignidade e a jurisdição dos reis temporais, e depois [o que diz] sobre o primado e o poder que o Romano e Sumo Pontífice pode exercer, em virtude de seu cargo, sobre qualquer príncipe temporal. Procurando seguir a ordem doutrinária mais conveniente, em cada momento criticaremos e refutaremos ao mesmo tempo vários erros que pertencem ao tema, e de vez em quando propala o rei no *Prefácio*

¹²¹ Raul de Scorraille, *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús*. Tomo II. Tradução castelhana de Pablo Hernández. Barcelona: Subirana, 1917, p. 166.

e na *Apologia*, e responderemos às objeções que ele indica. Não nos meteremos em outras questões que se podiam pôr sobre o tema.¹²²

O primeiro capítulo aborda a questão: “O poder político é legítimo e procede de Deus?”¹²³, a qual o padre Suárez começa a responder remontando ao “antigo erro de alguns judeus que diziam que só Deus deve ser reconhecido como príncipe e senhor”, entre os quais o mais famoso foi Judas Gaulanita, referido por Flávio Josefo nas *Antiquitates iudaicae*¹²⁴. O teólogo conimbricense reconhece que “se aquele Judas referiu-se absolutamente a todos os homens e príncipes humanos [e não só aos judeus], talvez se tenha baseado na natural dignidade humana”: sendo o homem criado à imagem de Deus, “por isso parece que não pode ser justo que outros homens o reduzam a [...] sujeição”. Contudo, “a verdade católica é que o poder político, devidamente constituído, é justo e legítimo”¹²⁵.

Sem diminuir a dignidade que reconhece no homem por sua inteligência e vontade, Francisco Suárez entende que é devida a obediência ao poder público, não porque o príncipe seja superior em natureza ou mais digno que os demais homens, mas porque a natureza social do homem exige a autoridade pública para seu desenvolvimento normal. O príncipe, para o Doutor Exímio, não recebe diretamente de Deus seu poder, como por predestinação ou especial eleição; ao contrário, é por meio do povo e do pacto político que se designa o governante, o qual, de certa maneira, tem sua individualidade ofuscada pelo cargo que assume: a pessoa do rei não é, em sua essência, mais digna do que a dos outros homens, mas a sociabilidade natural humana exige que se respeite a autoridade pública – de que está investido o magistrado –, necessária para o bom funcionamento da vida social. Deus é fonte de todo o poder, pois, a natureza social do homem exige que haja governantes, e Deus é o “autor da natureza”¹²⁶. Dessa maneira, sendo o poder necessário para a vida social e conforme à natureza humana

¹²² Francisco Suárez, *Defensio fidei III. I. Principatus politicus o la soberanía popular*. Introducción y edición crítica bilingüe por E. Elorduy y L. Pereña. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965, p. 2.

¹²³ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 4.

¹²⁴ Cf. Suárez, *Principatus politicus...*, p. 4.

¹²⁵ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 6

¹²⁶ Suárez, *De iuramento fidelitatis. Documentación fundamental*. Edición crítica bilingüe por L. Pereña, V. Abril y C. Baciero, y la colaboración de A. Garcia y C. Villanueva. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Instituto Francisco de Vitoria, 1978, p. 84.

instituída pelo Criador, Francisco Suárez pode concluir que “o poder político, devidamente constituído, é justo”¹²⁷.

Justo, porém, é o poder *devidamente constituído*, isto é, conforme ao direito natural e à ordem moral estabelecida por Deus e confiada à liberdade humana para ser seguida; conseqüentemente, não se trata de justificar o poder “usurpado tiranicamente, pois é certo que é violência iníqua e não verdadeiro e justo poder, já que lhe falta um justo título de domínio”¹²⁸. A autoridade pública não é um fim em si mesma, para o padre Suárez, mas atende a um fim outro, que é a “conservação da comunidade política e humana”, já que “o homem por natureza se inclina à comunidade política e necessita muito especialmente dela para a conveniente conservação de sua vida, como muito bem disse Aristóteles”¹²⁹. Fica claro que, no pensamento do Doutor Exímio, a autoridade pública só existe e deve ser respeitada porque assim é necessário para o bem dos homens. Em resumo, “não se pode conservar a comunidade dos homens sem a justiça e sem a paz, e tampouco pode manter-se a justiça e a paz sem um governante que tenha poder para mandar e castigar”¹³⁰.

Francisco Suárez vê a comunidade política pela metáfora do corpo, “que não pode conservar-se sem cabeça”. A sociedade humana é “como um organismo que não pode subsistir sem diversos ministros e categorias de pessoas que fazem a função de vários membros”. Dessa maneira, explica-se a hierarquia social, sem negar o valor específico de cada membro do corpo político. Quanto à organização dessa autoridade temporal, insiste o teólogo conimbricense na metáfora do corpo: assim como há uma só cabeça para reger os membros do corpo humano, “não só [...] é necessário o príncipe na comunidade política, como também deve existir somente um”, e complementa com um aforismo: “Pois nunca a monarquia – disse São Cipriano – começou honradamente, nem acabou sem sangue”, o que demonstra a robustez e a segurança do regime, que, para ser derrubado, exige grande comoção e violência¹³¹.

De qualquer forma, não é exigido que o “príncipe *único*” seja uma só pessoa, mas sim que seja único “quanto ao poder”, “já que para o bom governo e conservação da sociedade política não é absolutamente necessário um só monarca. Existem outras

¹²⁷ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 4.

¹²⁸ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 6.

¹²⁹ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 7.

¹³⁰ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 7.

¹³¹ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 8.

formas de governo suficientemente eficazes, ainda que talvez não tão perfeitas”. Dessa maneira, segundo o Doutor Exímio, falar “de um só soberano” é referir-se a “um tribunal ou poder único, quer resida como em uma só cabeça, em uma pessoa física, quer em um conselho ou reunião de vários, como em uma pessoa moral”¹³², isto é, uma pessoa coletiva, ou mística.

Como já referimos acima, o padre Suárez não nega que o poder do governante venha de Deus. Conforme o teólogo conimbricense, “o soberano recebe seu poder do próprio Deus. Absolutamente falando, esta tese é de fé”. Em apoio a sua afirmação, cita passagens do Antigo e do Novo Testamento, além dos teólogos patrísticos, “principalmente o Crisóstomo, Orígenes e Ecumênio, que diz: ‘Por que a igualdade de todos se prestava a discórdias, acrescentou por isso Deus a autoridade’”¹³³.

Concorda o Doutor Exímio com que toda autoridade legítima vem de Deus, de acordo com o ensinamento das Escrituras e da Tradição, e ainda com o testemunho da Patrística; contudo – continua o padre Suárez –, “o sentido desta tese depende muito da maneira como acreditemos que dá Deus este poder ou autoridade”. Afasta dois escolhos: a teoria do direito divino do rei – defendida por Jaime I – e a já citada teoria de Judas Gaulanita sobre a inadmissibilidade do poder humano, e resolve a questão recorrendo à lei da natureza: “tudo que é de direito natural procede de Deus como autor da natureza. Ora, o poder político é de direito natural; logo, procede de Deus, como autor da natureza”¹³⁴.

* * *

Tratada a questão da legitimitade do poder político e de sua origem em Deus, o padre Suárez volta-se para o problema de como procede o poder político de Deus: se diretamente, como sustentava Jaime I, ou se por instituição divina, isto é, indiretamente, por meio de causas segundas. Afirmava Jaime I que “o rei não recebe do povo o seu poder, mas diretamente de Deus”, o que o padre Suárez impugnava, por considerar tal doutrina como “nova e singular, [...] inventada para exagerar o poder temporal”. O conimbricense toma partido do cardeal Belarmino, que já havia respondido à teoria do rei inglês. “Consideramos que a tese do ilustríssimo Belarmino é a velha, a tradicional, a

¹³² Suárez, *Principatus politicus...*, p. 9.

¹³³ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 10.

¹³⁴ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 11.

verdadeira e necessária”, isto é, que o poder do rei não lhe é concedido diretamente por Deus¹³⁵.

É preciso explicar antes de tudo que significa que um poder provenha diretamente de Deus ou (o que é o mesmo) que Deus seja a causa imediata e o autor de um poder. Para isso, requer-se primeiramente que Deus seja a causa próxima que, por sua própria vontade, confere tal poder.¹³⁶

De acordo com o jesuíta, “não basta”, para filiar-se à doutrina do direito divino, afirmar “que Deus conceda o poder como causa primeira e universal”, uma vez que, sendo Deus a causa primeira de tudo quanto existe, “não há nenhum poder que não proceda de Deus deste modo como de causa primeira”¹³⁷. Com isso, o padre Suárez está de acordo; o que não admite é a opinião de que Deus transfere o poder político imediatamente ao governante, e não por meio do povo e do pacto político.

Para melhor explicitar sua posição, o Doutor Exímio explica as “duas maneiras pelas quais Deus pode e costuma conferir um poder imediatamente”: na primeira, “Deus confere um poder que por sua essência está necessariamente unido à natureza de uma coisa criada pelo próprio Deus”, seja uma faculdade física – como as potências superiores da alma, inteligência e vontade, imediatamente conferidas por Deus ao homem quando cria a alma – ou uma faculdade moral – como o “poder do pai sobre o filho”, o qual é “conferido diretamente pelo próprio Deus [...] não como um dom especial completamente separado da natureza, mas como uma consequência necessária desta”, pelo “ato da geração”¹³⁸. Na segunda maneira,

Deus confere diretamente por si mesmo (por assim dizer) e mediante um ato especial de outorgamento, um poder que não está necessariamente vinculado à criação de um ser, mas que o confere livre e adicionalmente a uma natureza ou pessoa. Podem aduzir-se exemplos tomados da ordem física e da ordem moral. O poder máximo de fazer milagres é de ordem física e Deus o confere diretamente a quem [Deus] quiser, não por obrigação, mas por decisão de sua própria vontade. Também o poder de jurisdição, por exemplo, conferido a São Pedro foi um poder moral, e Deus o outorgou imediatamente, diretamente e por si mesmo. [...] Assim sendo, quando o rei afirma que Deus confere imediatamente aos reis o mando supremo e o poder temporal, há que ver se aquela tese pode ser verdadeira de alguma das maneiras explicadas¹³⁹.

Dessa forma, o teólogo conimbricense passa a tratar do “sujeito de quem se diz que Deus confere imediatamente” o poder político supremo. Depois de

¹³⁵ Suárez, *Principatus politicis...*, p. 16.

¹³⁶ Suárez, *Principatus politicis...*, p. 16.

¹³⁷ Suárez, *Principatus politicis...*, p. 16.

¹³⁸ Suárez, *Principatus politicis...*, p. 17.

¹³⁹ Suárez, *Principatus politicis...*, p. 17.

fazer distinções sobre os modos pelos quais pode ser exercido esse poder e os “três regimes da república humana” que existem – “o monárquico [...]; o aristocrático [...]; e o democrático, por meio dos votos de todo o povo”, além das formas mistas –, afirma que “fazendo abstração desta ou aquela forma de governo, tanto pura quanto mista [...]”,

é possível determinar sem nenhuma classe de ambiguidade e de maneira evidente em que sentido o poder político procede imediatamente de Deus e que de nenhuma maneira foi conferido diretamente por Deus aos reis ou aos senados supremos, mas por meio dos homens.

Primeiramente, o supremo poder político, considerado em abstrato, foi conferido diretamente por Deus aos homens congregados em cidade ou comunidade política perfeita; e não precisamente em virtude de uma instituição ou ato de outorga especial [...], mas que segue necessariamente do primeiro ato de sua fundação. Por isso, em virtude desta maneira de outorga não reside o poder [político] em uma só pessoa ou em um grupo determinado, mas na totalidade do povo ou corpo da comunidade. Todas as partes dessa tese são teoria comum não só dos teólogos, mas também dos juristas que citarei em seguida.¹⁴⁰

A tese do Doutor Exímio é uma firme negação da de Jaime I: o poder político, conforme Suárez, é dado diretamente por Deus ao povo reunido em cidade – que é a sociedade política perfeita, para os antigos e medievais –, e não ao rei, o qual só recebe o poder por meio da transferência que realiza o povo ao eleger um magistrado supremo ou uma dinastia governante. Sua teoria baseia-se “em que este poder político é natural. Porque, sem necessidade da fé nem da revelação sobrenatural, conhece-se por ditame da razão natural que é absolutamente necessário este poder na república para sua conservação e tranquilidade”. Isto é, explica-se a ordem política sem necessidade de apelar à revelação sobrenatural, bastando os dados da razão natural. A eleição do governante ou da dinastia é um assunto temporal, regido pelas práticas e costumes lícitos de cada lugar, sem haver aí intervenção extraordinária de Deus. “Se fosse necessário uma outorga especial de Deus e uma concessão que não estivesse ligada à natureza, não poderia ser conhecido [o poder] pela mera razão natural, [...] o que, não obstante, é falso”¹⁴¹. Para o Doutor Exímio, o poder político vem diretamente de Deus, mas pela via da natureza e para toda a comunidade política, que resulta da natureza social do homem; o rei ou magistrado, contudo, só recebe indiretamente o poder de Deus, por meio da comunidade política que o elege.

¹⁴⁰ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 18.

¹⁴¹ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 19.

Francisco Suárez vai além: distinguindo entre monarquia, aristocracia e democracia – termo (*democratia*) que ele emprega em sentido positivo, e não como a forma degenerada do governo popular, como era usual desde Aristóteles –, afirma que só “a democracia procede imediatamente de Deus por instituição divina”, uma vez que “a monarquia e a aristocracia não se podem introduzir sem uma instituição positiva. A democracia, por outro lado, totalmente”¹⁴². Refere-se o padre Suárez à democracia entendida como uma “instituição de certa maneira natural”¹⁴³, e não como um regime organizado. De fato, considerando que o poder é imediatamente confiado por Deus ao povo em comunidade política, a monarquia ou a aristocracia são ordinariamente instituídas pelos homens, quando alienam o poder político recebido de Deus. A democracia, sem qualquer chefe político, seria a única forma natural de governo, se não fosse a própria natureza humana que exigisse a transferência do poder para um homem ou grupo, a fim de manter e conservar a sociedade. De qualquer maneira, para o teólogo conimbricense, a monarquia, a aristocracia ou outra forma mista são regimes instituídos positivamente pelos homens.

Pois há que advertir a grande diferença que existe entre essas formas políticas de governo: a monarquia e a aristocracia não puderam ser introduzidas senão por uma instituição positiva [...], porque a mera razão natural, em abstrato, não determina como necessária uma dessas formas [de governo], como tenho dito. E, não baseando-se esta instituição positiva na natureza humana, em abstrato, prescindindo da fé ou da revelação divina, conclui-se que essas formas de governo não procedem imediatamente de Deus.

Não obstante, a democracia poderia existir sem uma instituição positiva, pela mera criação ou resultância natural, com a negação somente de uma nova ou positiva instituição. Pois a razão natural diz que o poder político supremo é uma propriedade natural da comunidade política e que precisamente por esse motivo pertence à totalidade da comunidade, a não ser que seja transferido a outro mediante uma nova instituição.¹⁴⁴

Não obstante a distinção fundamental entre as duas instituições, Francisco Suárez compara a democracia natural na comunidade política à liberdade natural do homem, à qual se opõe a escravidão – que, na mentalidade do homem ibérico do século XVII, não é muito mais que uma categoria jurídica, derivada de situações como captura em guerra justa, a qual não afeta absolutamente a objetiva dignidade da natureza

¹⁴² Suárez, *Principatus politicus...*, p. 14.

¹⁴³ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 21.

¹⁴⁴ Suárez, *Principatus politicus...*, pp. 21-2.

humana do escravizado e sua essencial igualdade a todos os demais homens, malgrado sua dependência do senhor¹⁴⁵:

Há um exemplo na liberdade do homem, à qual se opõe a escravidão. Pois [a liberdade] é de direito natural, já que o homem nasce livre em virtude do mero direito natural e não pode ser reduzido à servidão sem algum título legítimo. Ora, o direito natural não prescreve que todo homem permaneça livre ou (o que é igual) não proíbe absolutamente que um homem seja reduzido à servidão, mas unicamente proíbe que isso se faça sem o livre consentimento do homem ou sem um motivo e poder justos. Também a comunidade política perfeita é livre por direito natural e não está sujeita a nenhum homem fora dela, senão que ela própria em sua totalidade tem o poder político que é democrático, enquanto não se mude isso. Contudo, pode ser privada de tal poder ora por vontade própria, ora por quem tenha para isso um título legítimo ou poder justo.¹⁴⁶

Com base nas razões que aduz, conclui o padre Suárez que “nenhum rei ou monarca recebe ou recebeu (de lei ordinária) o poder político diretamente de Deus ou por instituição divina, mas mediante a vontade e a constituição humana”¹⁴⁷. Trata-se de um axioma anteriormente afirmado pelo cardeal Belarmino na contenda com Jaime I, que afirmava o completo contrário. Para provar que “não é um axioma novo ou inventado pelo cardeal Belarmino, como parece afirmar o citado rei”, o teólogo conimbricense arrola diferentes obras e autores, modernos e patrísticos, que o corroboram: “o cardeal Caetano [...], [Francisco de] Vitoria [...], Luís de Molina [...]. Insinua-o Santo Tomás na *Primae Secundae* e mais claramente na *Secunda Secundae* [seção da *Suma Teológica*]”, bem como “o *Digesto* [...], Martín de Azpilcueta e Diego de Covarrubias [...] além [...] dos Santos Padres [...]. Ensina-o Santo Ambrósio e mais amplamente Santo Agostinho e São Gregório”¹⁴⁸. Francisco Suárez cita abundantemente esses autores, considerados fiáveis por sua autoridade nas matérias teológicas e jurídicas.

Afirma Suárez, portanto, que, como norma geral, um rei ou magistrado nunca recebe diretamente de Deus o poder político. Procura igualmente responder os objetores, que podiam argumentar que Deus, ainda usando um grupo de homens para apontar o governante, não deixa porém de comunicar-lhe diretamente o poder, a exemplo do que se passou no colégio apostólico após a traição de Judas – “também a dignidade apostólica foi conferida a Matias mediante a ação dos outros apóstolos e, não

¹⁴⁵ Cf. Daniel Nunes Pêcego & Flávio Lemos Alencar, “Escravidão”. Vicente de Paulo Barretto (org.), *Dicionário de Filosofia Política*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010, pp. 175-9.

¹⁴⁶ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 22.

¹⁴⁷ Suárez *Principatus politicus...*, pp. 22-3.

¹⁴⁸ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 25.

obstante, foi-lhe concedida imediatamente por Deus” – e na eleição dos papas – “igualmente o Sumo Pontífice é eleito pelos cardeais e, não obstante recebe imediatamente de Deus o poder”¹⁴⁹. Para resolver a objeção, Suárez distingue duas maneiras pelas quais “pode a ação ou a vontade humana intervir na colação de um poder que tem sua origem no próprio Deus”:

Primeiro, limitando-se a designar ou indicar a pessoa que há de assumir uma dignidade instituída por Deus, completamente da mesma maneira que foi instituída, sem [que os que designem a pessoa tenham] autoridade nem potestade para mudá-la, aumentá-la ou diminuí-la.. [...] Outra maneira de conferir o poder é a colação feita por um homem mediante uma nova doação ou instituição, além da designação da pessoa. Nesse caso, ainda que tal poder tenha fundamento em alguma doação divina feita anteriormente a outrem, a colação posterior é, não obstante, de direito simplesmente humano e não divino, e faz-se diretamente pelo homem, não por Deus.¹⁵⁰

Como exemplo do primeiro tipo de designação – isto é, quando os homens elegem a pessoa que receberá a dignidade, ou essa é herdada, mas não se pode humanamente aumentar, diminuir ou alterar a dignidade recebida –, Francisco Suárez cita a escolha dos sumos sacerdotes judaicos “na lei antiga de acordo com a sucessão hereditária” e, “na lei nova”, a eleição dos papas, a qual se faz “por eleição legítima pela qual se designa a pessoa”. Não podem os cardeais alterar, diminuir ou aumentar o poder do papa, mas apenas indicam o fiel que receberá a dignidade pontifícia. Nas palavras de Suárez,

em relação a essa maneira de sucessão, é certo que nada impede que seja conferido imediatamente por Deus o poder [...]. A razão está em que o poder é sempre conferido com base em uma instituição original e só da vontade de Deus [...], o qual indicou o modo de eleição ou designação para determinar a pessoa de seu vigário.¹⁵¹

Com relação à segunda maneira – em que os homens que elegem podem, em teoria, modular o exercício do poder por parte do que o recebe –, o Doutor Exímio encontra “um exemplo na escravidão. Porque se alguém se vende a outro como escravo, aquela escravidão é de direito simplesmente humano, e o poder que o senhor recebe sobre o escravo foi-lhe conferido diretamente pelo servo”, que dispõe assim, por si somente ou por si e seus descendentes, do “poder e liberdade naturais que este recebeu do autor da natureza”. O padre Suárez faz paralelo entre a relação do senhor com o escravo e a do príncipe com o povo: assim como o homem livre pode usar sua liberdade

¹⁴⁹ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 28.

¹⁵⁰ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 29.

¹⁵¹ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 29.

natural – concedida por Deus – para submeter-se a outro homem e passar a ser seu escravo, “o mesmo ocorre [...] com a submissão de toda uma comunidade política a um príncipe. Também procede diretamente da vontade da comunidade e, por conseguinte, é diretamente humana e de direito humano, por mais que tenha sua origem no poder natural”, instituído por Deus como autor da natureza. Dessa forma, o poder do rei não se fundamenta diretamente da vontade de Deus, uma vez que “só se pode falar de uma colação diretamente divina do poder [...] quando se trata de uma sucessão baseada em uma instituição divina positiva”. De acordo com o padre Suárez, “o poder régio não procede de uma instituição divina positiva, mas tem unicamente sua origem na razão natural mediante a intervenção da livre vontade humana”. Os homens não se limitam a designar o rei, mas podem modular seu poder régio, o qual “por conseguinte, tem que ser diretamente conferido pelo homem e não mera designação da pessoa”¹⁵².

* * *

Defende Francisco Suárez, com o cardeal Belarmino¹⁵³ e Martín de Azpilcueta¹⁵⁴, que, ao reconhecer um príncipe, o povo nunca transmite a ele seu poder sem conservá-lo *in habitu*, podendo, em caso de violação da ordem jurídica estabelecida entre o povo e o governante ou a dinastia, retomar licitamente o poder *in actu*; porém, “esses casos há que entendê-los de acordo com as condições do primeiro contrato ou das exigências da justiça natural, pois os pactos e convênios justos há que cumpri-los”. O padre Suárez, procurando elucidar a questão à luz da moral, explica que

se o povo ao transmitir o poder ao rei o reservou para alguns casos e assuntos mais graves, então se pode fazer licitamente uso dele e conservar seu direito. Contudo, será necessário que este direito conste suficientemente por antigos e seguros documentos ou por costume imemorial. Por essa mesma razão, poderia o povo fazer uso do direito natural à própria defesa, se o rei mudasse em tirania seu legítimo poder, abusando dele para ruína manifesta da cidade, porque a esse direito nunca renunciou. Fora desses casos e outros parecidos, nunca poderá o povo, apelando a seu poder, rebelar-se contra o rei legítimo. Desaparece assim o motivo ou a ocasião de toda sublevação.¹⁵⁵

O Doutor Exímio, se reconhece no povo o direito à defesa contra a tirania, fundado na razão natural, não deixa porém de limitar esse direito a casos comprováveis de tirania, resguardando assim o poder régio, em teoria, de movimentos populares que

¹⁵² Suárez, *Principatus politicus...*, p. 30.

¹⁵³ Cf. Bellarminus, *Recognitio operum* III. *De laicis: Apologia*, pp. 125-6.

¹⁵⁴ Cf. Martinus de Azpilcueta (Dr. Navarrus), *Relectio de iudiciis*, Notabile 3, n. 101.

¹⁵⁵ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 35.

não fossem capazes de provar a tirania do rei. Dá-se a primazia ao respeito da moral, à constituição política – escrita ou não – da comunidade política, a suas tradições e costumes considerados justos. Para Suárez, portanto, o povo não pode dispor do poder arbitrariamente, tomando-o do príncipe sem um grave motivo, de ordem moral ou constitucional.

É de se lembrar que, para a doutrina clássica, a tirania pode ser de origem ou de exercício. Igualmente “Suárez distingue duas classes de tiranos: tirania *quoad titulum* e tirania *quoad administratorem*”¹⁵⁶. Machado Paupério resume a questão didaticamente:

Para que o poder político possa ser considerado legítimo em seu exercício, deve atender a duas condições essenciais: 1ª) ter o consentimento da comunidade; 2ª) ser exercido em função do bem comum. Se falta a primeira das condições acima, ou seja, se o poder é usurpado pela força ou se desrespeita a fórmula ou as exigências estabelecidas no pacto de constituição do poder, erige-se a tirania de origem ou quanto ao título (*tyrannus ab origine, tyrannus in titulo, tyrannus secundum titulum, tyrannus quoad titulum*). Se, contrariamente, falta a segunda condição, erige-se a tirania de regime ou quanto ao uso do poder (*tyrannus quoad regimen* ou *a regimine*, ou *tyrannus in usu potestatis*). [...] O governante, portanto, pode tornar-se passível de repulsa, de dois modos: por sua origem ou por seu exercício. Na classificação dos tiranos não há divergência entre os autores: enquanto uns o são *quoad titulum*, por acesso ilegal ao poder, outros o são *quoad executionem*, por exercício ilegal do governo.¹⁵⁷

Tampouco aceita o Doutor Exímio, fazendo eco à doutrina tradicional, que possa legitimamente “o povo, uma vez submetido, limitar o poder do rei mais que do que o fez no momento da primeira translação ou pacto”¹⁵⁸. Uma vez que os pactos devem ser respeitados, o povo também é limitado pelas cláusulas do acordo fundamental do país. Diz ainda o Doutor Exímio que “tampouco pode o povo, apelando a seu poder, ab-rogar as leis justas do rei, mas apenas com o consentimento tácito ou expresso do próprio soberano, como ensinou Santo Tomás”¹⁵⁹.

Não sendo a monarquia uma instituição de direito divino positivo – ou seja, expressamente instituída por Deus na história –, não deixa contudo, de acordo com Suárez, de ter em Deus sua origem, mas somente na medida em que decorre da natureza

¹⁵⁶ Paulo Emílio Vauthier Borges de Macedo, *Uma comparação entre os conceitos de jus gentium em Francisco Suárez e Hugo Grócio*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Faculdade de Direito da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2007, p. 275.

¹⁵⁷ Arthur Machado Paupério, *O direito político de resistência*. 2ª edição (revista e ampliada). Forense: Rio de Janeiro, 1978, pp. 25-6.

¹⁵⁸ Suárez, *Principatus politicus...*, pp. 35-6.

¹⁵⁹ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 36.

humana, que tem sua origem no Criador. Assim, afirma Suárez que “o próprio poder do rei procede diretamente de Deus como autor da natureza”; porém “não existe por especial revelação ou doação, mas por uma consequência natural que a razão natural demonstra”. Esse poder é “diretamente [...] concedido por Deus a aquele sujeito no qual se encontra em virtude só da razão natural; e esse sujeito é o próprio povo e não uma pessoa do povo, como expliquei”. O poder do rei – reafirma Suárez – é concedido diretamente por Deus ao povo, “mas por que o povo transferiu ao rei esse mesmo poder, por isso se diz que o poder do rei foi concedido por Deus”; além de que “a própria eleição do rei não se faz sem a cooperação de Deus e uma especial providência sua”. O Doutor Exímio consente com que se chamem os magistrados e reis como “ministros de Deus”, uma vez que para isso “basta que dele recebam o poder, ainda que seja mediante o povo. Essa é a maneira mais natural e melhor que se pode pensar dentro dos limites da razão natural”¹⁶⁰.

* * *

O Doutor Exímio trata, ainda no livro III da *Defensio fidei catholicae*, sobre se os cristãos estão ou não obrigados a obedecer a alguma autoridade civil legítima. O padre Suárez, “nessa questão nenhuma polêmica [tem com seus] adversários”. Contudo, quis o teólogo conimbricense tratar do tema porque “muitos deles [...] acusam o Romano Pontífice desta doutrina”, isto é, de que os cristãos não devem obediência à autoridade secular. Refere o jesuíta que “muitos dos antigos hereges [...] disseram que os cristãos não estavam submetidos aos príncipes temporais, sobretudo os pagãos. [...] Concluíram os anabatistas [...] que o poder político não era lícito aos cristãos, principalmente sobre os cristãos”. Porém,

toda essa doutrina indubitavelmente é herética. Os apóstolos ensinaram desde o princípio que aqueles que se haviam convertido à fé de Cristo deviam obedecer aos reis e às autoridades [...], também [...] em tempos em que seus imperadores e reis, e também seus chefes e autoridades, eram incrédulos e idólatras. Podemos, por conseguinte, deduzir de sua doutrina que os cristãos estavam submetidos aos príncipes, inclusive pagãos, e, portanto, que os verdadeiros reis pagãos tinham autoridade sobre os cristãos que viviam em seus reinos.

É muito compreensível que Suárez defenda o poder dos príncipes legítimos, mesmo que pagãos, uma vez que fundamenta o poder real, não na revelação sobrenatural, mas na razão natural, da qual participam os pagãos. Sendo os cristãos

¹⁶⁰ Suárez, *Principatus politicus...*, pp. 41-2.

homens como os demais em sua sociabilidade, devem dobrar-se à autoridade justa, natural, necessária para o bom funcionamento da comunidade política. Para confirmar sua tese, Francisco Suárez cita Tomás de Aquino: “o domínio ou a prelação foram introduzidos pelo direito humano. A distinção, porém, entre fiéis e infiéis é de direito divino. E o direito divino, que procede da graça, não suprime o direito humano, que procede da razão natural”¹⁶¹. Como exemplo paralelo, fala Suárez do matrimônio: “o matrimônio entre infiéis baseia-se no direito natural. E a conversão à fé por si só não destrói o direito natural ou o contrato humano baseado nele.”

Ressalva importante, porém, faz Suárez logo em seguida: “é para muito notar-se que a razão dada só vale quando o poder e a autoridade do príncipe existia antes da conversão dos súditos”, uma vez que “se se trata de instituir ou de conceder de novo autoridade aos infiéis sobre os fiéis, de nenhuma maneira há que permiti-lo”¹⁶², e prossegue citando novamente o Doutor Angélico: “cederia, diz, em escândalo e perigo para fê”¹⁶³, pela ocasião voluntária de que os súditos, “se não têm grande virtude”, “sigam facilmente o mandato e a religião do príncipe”¹⁶⁴. Dessa forma, fica claro que, nesse assunto, para Tomás de Aquino e Francisco Suárez, é bastante diferente aceitar uma situação prévia de governo pagão, e a de instituir entre cristãos um novo governo pagão, “quando a nova sujeição dos cristãos ao príncipe pagão depende do consentimento e da vontade dos cristãos”¹⁶⁵. Por outro lado, caso não seja voluntária a nova submissão dos cristãos, mantém-se a tese geral da obediência devida ao príncipe pagão.

Mas se sucedesse que o povo cristão contra sua vontade fosse submetido novamente ao príncipe pagão com título justo, valeria também então a afirmação feita e razão dada. Por exemplo, quando um rei pagão em guerra justa se apodera de uma cidade cristã, adquire então verdadeiro domínio; pois isso é de direito das gentes que se deriva do natural e que a fé não anula. [...] O mesmo seria se sucedesse que um rei pagão por direito de sucessão legítima conquistasse um povo antes submetido a um príncipe cristão [...] Contudo, há que entender essas afirmações em si mesmas, isto é, prevenindo os escândalos e perigos que podem também seguir-se aos fiéis por causa de sua sujeição aos antigos príncipes infiéis. Por isso em tal situação se se temesse com probabilidade esse tipo de males e não se pudessem evitar se não fosse não nomeando ou não aceitando esse soberano, isso se poderia e deveria fazer, pois não falta à Igreja direito e autoridade para

¹⁶¹ Apud Suárez, *Principatus politicus...*, p. 49.

¹⁶² Suárez, *Principatus politicus...*, p. 50.

¹⁶³ Apud Suárez, *Principatus politicus...*, p. 50.

¹⁶⁴ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 50.

¹⁶⁵ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 50.

fazê-lo [...], ainda que para evitar escândalos não use a Igreja desta autoridade sobre os príncipes infiéis, que, por outra parte, não são súditos seus.¹⁶⁶

De especial interesse para o caso inglês são as considerações que o padre Suárez faz sobre a possibilidade dos cristãos se rebelarem contra um rei que, batizado, adere à heresia. O Doutor Exímio defende o poder da Igreja para depor os reis hereges que, por seu batismo, são súditos da Igreja, diferentemente dos reis pagãos – mesmo que esse poder não seja utilizado senão em situações muito excepcionais. No caso dos reis hereges, o poder da Igreja sobre eles não é indireto, mas direto. No caso dos reis pagãos, é indireto o poder porque a Igreja, sem ter domínio sobre eles, tem ainda assim a obrigação de velar pelos fiéis politicamente submetidos a eles, o que – segundo argumenta o doutor Suárez e os escolásticos em geral – permite-lhe livrar os cristãos de um domínio que se mostre positivamente perigoso para suas almas. Já no caso dos reis batizados, o domínio é direto porque, em benefício da saúde da alma do rei batizado e dos seus súditos cristãos, a Igreja determina a cessação do governo régio, como de qualquer outra atividade humana.

Em conclusão, Francisco Suárez afirma que, sim, “é certíssimo e de fé que há [...] príncipes e reis cristãos com verdadeiro poder político ou civil sobre seus súditos, ainda que esses sejam fiéis cristãos”¹⁶⁷. Assim, o teólogo afasta a objeção dos que, em nome da liberdade dos cristãos, recusavam que lhes fosse possível impor governo. “A liberdade cristã não consiste na isenção das leis humanas justas, nem tampouco na isenção da coação legítima ou do justo castigo pelos delitos que se cometem contra a paz e a justiça”; ao contrário, “consiste na isenção da lei mosaica ou do temor servil, ou (o que é o mesmo) consiste na submissão voluntária, baseada na ideia cristã do amor e da caridade, a qual não contradiz o regime político humano, mas inclusive o apoia, quando existe”¹⁶⁸. Em resumo, “a verdadeira liberdade cristã não exclui a submissão justa aos legítimos governantes temporais, não só cristãos, como também infiéis”¹⁶⁹.

Por outro lado, acrescenta o doutor conimbricense que “a república cristã está obrigada a evitar um governante pagão e a não aceitá-lo quando dependa de sua vontade livre; e também está obrigada a desfazer-se dele quando por razão de seu poder

¹⁶⁶ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 51.

¹⁶⁷ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 53.

¹⁶⁸ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 60.

¹⁶⁹ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 62.

moralmente se teme o perigo da ruína da fé”¹⁷⁰. A expulsão do rei pagão que ameaça positivamente a fé não deve, contudo, ser feita “privadamente, mas com autoridade pública”¹⁷¹, isto é, o povo recuperando *in actu* o poder que conservava *in habitu*; Francisco Suárez reproduz, nesse aspecto, mais uma vez, a doutrina de Tomás de Aquino, que, em seu *De regno* expõe, em certo momento, as condições de justiça e prudência para afastar um rei tirânico, entre as quais inclui que se esgotem todos os recursos institucionais e que, caso ainda assim seja necessária uma ação violenta, conte com o inequívoco apoio do povo¹⁷².

* * *

No capítulo V do livro III da *Defensio fidei*, Francisco Suárez trata de uma questão central para a compreensão da polêmica envolvendo o juramento de fidelidade e a situação dos católicos sob Jaime I: a soberania política, ou suprema potestade temporal. De início, explicita o conceito de soberania: “uma potestade se chama soberana quando não reconhece outra superior a ela [...]. Entende-se, claro está, de um superior na terra ou de um superior humano”. Caracteriza a soberania como a negação ou exclusão da “submissão a um superior que seja homem mortal”¹⁷³.

Francisco Suárez, seguindo a tradição cristã, distingue dois tipos de soberania: temporal e espiritual. Também distingue entre soberania direta e indireta. “Chama-se direta a que se encontra dentro do fim e dos limites do próprio poder. Indireta, a que só procede da orientação a um fim superior e pertence a um poder mais alto e excelente”. De acordo com o padre Suárez, “propriamente, o poder político está orientado diretamente só ao bem-estar e à felicidade terrenal da república humana para o tempo desta vida”; dessa forma, “o poder civil se chama supremo em sua ordem”, isto é, a ordem temporal. Por isso, “todas as autoridades subalternas que têm poder em tal comunidade ou em parte dela dependem do príncipe supremo, enquanto que o sumo príncipe não está subordinado a nenhum superior em ordem ao fim do governo político”. Contudo,

¹⁷⁰ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 61.

¹⁷¹ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 61.

¹⁷² Cf. Tomás de Aquino, *Do reino ou do governo dos príncipes ao Rei de Chipre*. Revisão da tradução de Arlindo Veiga dos Santos. In: *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*. Petrópolis: Editora Vozes, 1997, pp. 123-72.

¹⁷³ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 65.

como a felicidade temporal ou civil tem que se subordinar à espiritual e eterna, pode acontecer que a própria matéria do poder civil tenha que ser ordenada e tratada em atenção ao bem espiritual, de maneira distinta da que parece exigir por si só a mera norma do temporal. Então, ainda que o príncipe temporal e seu poder não dependam em seus atos diretamente de nenhum outro poder da mesma ordem e com o mesmo fim, pode-se apresentar a necessidade de que sejam em sua própria matéria dirigidos, apoiados e corrigidos por outro poder mais alto e que rege os homens para um fim mais excelente e eterno. Ora, esta excelência chama-se indireta porque aquele poder superior não se ocupa às vezes do temporal por si mesmo ou por causa de si mesmo, mas quase indiretamente e por causa de outra coisa.

Dois tipos de questão faz Suárez decorrerem do que expôs acima: a primeira, se o rei cristão goza de soberania temporal e espiritual – isto é, se não está submetido a ninguém na terra, seja temporal seja espiritualmente –, e a segunda, se o rei cristão goza de soberania temporal – isto é, se não está submetido a algum poder temporal maior que o seu. “A primeira afeta os dogmas da fé, e nela se encontra quase o centro de toda a polêmica entre nós e o rei da Inglaterra. A segunda questão não roça a matéria do dogma e entre nós não há desacordo”¹⁷⁴. O fulcro da polêmica com Jaime I é, portanto, se existe ou não autoridade na terra superior ao rei no que se refere à ordem espiritual, e o poder indireto do soberano espiritual sobre a ordem temporal.

Lembra o padre Suárez que, quanto à segunda questão, isto é, se o rei cristão goza de soberania temporal, que “não roça a matéria do dogma” – sendo assunto de livre discussão entre os cristãos –, já houve quem entendesse que “era monárquico na Igreja de Cristo não só o governo espiritual, mas também o temporal, e que, portanto, em toda a Igreja católica só havia um supremo príncipe temporal, [...] o Sumo Pontífice”¹⁷⁵: trata-se da teoria da *plenitudo potestatis papae*. Segundo essa teoria, que, embora não tenha sido definida pela Igreja, esteve muito difundida entre canonistas – sobretudo no século XIII –, “todos os direitos e poderes dos reinos foram concedidos a São Pedro como Vigário de Cristo e [...] desta maneira o Romano Pontífice sucede neste direito e [...] por esta razão somente reside no Papa a soberania política *in habitu* [...], ainda que a administre por concessão expressa ou tácita por meio dos reis”¹⁷⁶.

É de se notar que, quando Suárez ou outro autor escolástico discute sobre a existência de verdadeiros príncipes na Igreja, refere-se à Igreja católica como a comunidade de todos os batizados, sem excluir os leigos. Sendo membros da Igreja

¹⁷⁴ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 67.

¹⁷⁵ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 67.

¹⁷⁶ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 68.

tanto os clérigos – bispos, presbíteros e diáconos – quanto os leigos, pergunta-se o Doutor Exímio se, ao ingressar pelo batismo no grêmio da Igreja, abrem mão os cristãos de suas dignidades humanas, como o principado político. A sua resposta, como fica claro em sua argumentação, é que não estão vedadas aos cristãos tais dignidades, e que portanto há na Igreja católica – ou na Cristandade – verdadeiros príncipes, que governam o povo cristão e também os pagãos que residem em seus territórios. Entendido que no termo “Igreja católica” Suárez inclui seus membros leigos, compreender-se-á que fale o doutor conimbricense de – por exemplo – “infíéis [que são] súditos da Igreja só temporalmente, como são os judeus que vivem em territórios submetidos a príncipes cristãos”¹⁷⁷. Para compreender cabalmente essa passagem e outras similares, há que se entender “Igreja católica” como “Corpo Místico de Cristo”, ou “Cristandade” – de que participam os reis e os outros leigos cristãos –, mais do que como “Hierarquia eclesiástica”.

Francisco Suárez opõe-se aos defensores da *plenitudo potestatis papae* sobre a ordem temporal, e, concordando nesse aspecto com Jaime I – e, de resto, com a maioria dos autores de sua época, clérigos ou leigos – afirma que

há que dizer-se que os reis cristãos têm o poder político supremo em sua ordem e que diretamente não reconhecem nenhum superior dentro da própria ordem temporal ou política, do qual dependam formalmente nos atos próprios de seu poder. Em conclusão, não se dá na Igreja um único governante que seja politicamente soberano sobre toda a Igreja ou todos os seus reinos, mas existem tantos soberanos quantos são os reinos ou repúblicas independentes.¹⁷⁸

Dessa maneira, o Doutor Exímio também se afasta das pretensões dos sacros imperadores romanos à detenção da soberania sobre toda a Cristandade. “Por que se não há um só chefe político, a consequência se impõe: haverá muitos reis soberanos, como nós dizemos”¹⁷⁹. Sem querer “examinar agora em particular se é soberano este ou aquele rei”, nem “comparar entre si os mesmos governantes temporais” – se são reis soberanos ou reis subordinados a um poder temporal mais alto –, nem ainda entrar em discussão com os defensores da jurisdição universal do imperador, o teólogo conimbricense propõe – para dar prosseguimento a sua exposição – “[supor] brevemente que o imperador não tem este direito ou suprema jurisdição temporal sobre toda a Igreja [...], já que nunca a teve e, ainda que a tivesse tido, perdeu-a em sua maior

¹⁷⁷ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 51.

¹⁷⁸ Suárez, *Principatus politicus...*, pp. 73-4.

¹⁷⁹ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 74.

parte”. Para desclassificar as pretensões imperais, Suárez sustenta que o imperador “não recebeu [tal jurisdição] nem sobrenaturalmente [nem] por direito humano”. Conforme argumenta o padre Suárez, “sucedeu que o próprio Império romano foi dividido em oriental e ocidental; ademais, o Império ocidental [...], ainda que permaneça quanto a sua dignidade em sua só pessoa, quanto à jurisdição foi repartido entre muitos príncipes e reis”.

E ainda que alguns desses estejam sujeitos ao imperador, crê-se que os demais estão legitimamente isentos por direitos de prescrição, acrescentando ao mesmo tempo o consentimento dos povos, ou o título de guerra justa. Portanto, supomos agora que, além do imperador, há vários reis temporais completamente independentes de sua jurisdição, como são os reis da Espanha, da França e da Inglaterra.

Citando diversos teólogos e juristas e ainda diferentes testemunhos dos papas, Francisco Suárez conclui que o papa não tem soberania temporal direta sobre toda a Igreja – conservando apenas a espiritual e o poder indireto sobre as questões temporais que afetem as espirituais – e, se não a tem o papa, ninguém mais a tem, inclusive o imperador dos germânicos. Os reis cristãos – ou alguns deles, ao menos – são, portanto, soberanos temporais. De fato, os reis da Espanha, da Inglaterra e muito especialmente o da França – onde se afirmava havia muito que “*rex Franciae imperator est in regno suo*”¹⁸⁰ – não se consideravam então tributários do sacro imperador. Nessa situação, reconhecer o rei da Inglaterra entre os reis soberanos revela, por parte do Doutor Exímio, a preocupação de conceder a Jaime I tudo que podia atrair-lhe a simpatia e boa vontade.

* * *

Depois de reconhecer a soberania temporal dos reis, Francisco Suárez passa a defender a soberania espiritual da Igreja e seu poder de jurisdição, o qual é, nas palavras do Doutor Exímio, “externo e quase político, distinto do temporal”¹⁸¹, isto é, não se limita ao mundo interior – como ensinou Lutero, conforme vimos anteriormente –, mas projeta-se exteriormente, embora não se confunda com o poder temporal. O padre Suárez reclama de seus contendores que, uma vez estabelecido o poder próprio dos reis, seja também reconhecida a jurisdição da Igreja.

¹⁸⁰ Cf. Michael J. Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages*. (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, Dom David Knowles, ed., New Series, IX). New York: Cambridge University Press, 1963.

¹⁸¹ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 86.

Falamos até aqui do poder temporal com o fim de que fique claro que nenhum príncipe cristão tem direito a acusar a Igreja ou a doutrina católica de que lhe tira por capricho a autoridade que se lhe deve. Vamos tratar agora do poder espiritual para demonstrar também o que nesse aspecto usurpam arbitrariamente os reis cismáticos e em que se opõem ao direito divino ao negar-se obedecer e submeter-se à autoridade eclesiástica.¹⁸²

Para começar, o doutor conimbricense distingue o poder eclesiástico de ordem e o de jurisdição. O poder eclesiástico de ordem refere-se a questões como o “oferecimento do sacrifício [e] a administração dos sacramentos”. O poder de jurisdição, por sua vez, subdivide-se em “jurisdição do foro interno da penitência e do foro externo eclesiástico. O primeiro [...] se exerce no sacramento da penitência”¹⁸³. O padre Suárez não trata nem do poder de ordem nem do poder de jurisdição em seu aspecto interno, mas apenas “do poder de jurisdição externa que se deu para governar a Igreja, como comunidade espiritual e corpo místico de Cristo, que chamamos espiritual para distingui-lo do temporal”¹⁸⁴.

Localiza Francisco Suárez, na origem da opinião anglicana sobre essa matéria, a doutrina de Marsílio de Pádua¹⁸⁵, o qual,

entre outros erros, ensinou que Cristo nenhuma jurisdição havia concedido a sua Igreja, aos bispos ou ao Romano Pontífice, sobre os leigos ou os clérigos, para mandar e obrigar, nem para coagir ou castigar; mas que só havia encomendado aos sacerdotes a administração dos sacramentos e a pregação da palavra de Deus; e que em todas as demais coisas os havia deixado submetidos à disposição e jurisdição dos príncipes temporais. [...] Parece que Henrique VIII, rei da Inglaterra, tomou base deste erro para levantar-se contra a Igreja Romana. Para negar obediência ao Papa, em boa lógica, negou também que ele tivesse superior na terra, tanto no espiritual quanto no temporal. E, em consequência, afirmou que em seu reino correspondia-lhe todo o poder supremo que respectivamente pode haver na Igreja. O mesmo parece ter pensado de todo rei temporal cristão, pois não pôde encontrar uma razão ou título maior para tal poder em si que nos outros reis soberanos. Em seu prólogo a todos os príncipes cristãos, supõe-no e afirma clara e frequentemente o rei Jaime.¹⁸⁶

Henrique VIII e Jaime I – seguindo Marsílio de Pádua, na interpretação de Francisco Suárez – negam que exista “na Igreja outro poder de jurisdição fora do que

¹⁸² Suárez, *Principatus politicus...*, p. 87

¹⁸³ Suárez, *Principatus politicus...*, pp. 88-9.

¹⁸⁴ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 89.

¹⁸⁵ Marsílio de Pádua (c.1280-c.1343) foi um médico italiano que dedicou-se ao estudo da filosofia, da teologia e da política. Seu livro mais conhecido é o *Defensor pacis*. Sobre a influência de Marsílio de Pádua no pensamento político, cf. José Pedro Galvão de Sousa, *O totalitarismo nas origens da moderna teoria do Estado: um estudo sobre o “Defensor Pacis” de Marsílio de Pádua*. São Paulo: Saraiva, 1972.

¹⁸⁶ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 89.

existe nos reis temporais”¹⁸⁷. Ao considerar-se “cabeça da Igreja” na Inglaterra, Henrique VIII anulou a jurisdição propriamente eclesiástica, submetendo-a ao chefe do reino temporal.

Além de Marsílio de Pádua, não deixa Francisco Suárez de perceber influência, na negação anglicana da jurisdição eclesiástica, de outros dois autores fundamentais: João Calvino e Martinho Lutero. Ao negar a distinção entre clero e laicato, e ao mesmo tempo pregar que a Igreja é puramente espiritual – isto é, sem jurisdição externa –, os reformadores confundem sociedade civil e sociedade eclesiástica, misturam estrutura política e governo religioso, submetendo teórica e praticamente a Igreja ao poder político. Em suas palavras,

Tampouco estiveram longe deste erro Calvino e Lutero. Ainda que Calvino não tenha aprovado o primado [espiritual] de Henrique VIII, não obstante, por outro princípio, se vê obrigado a negar este tipo de poder espiritual. Pois ele, com Lutero e outros hereges, fazem todos os cristãos iguais no sacerdócio e suprimem a distinção entre clero e povo leigo; e dessa maneira nenhum poder especial põem na Igreja para seu governo fora do que há na autoridade política ou do que naturalmente existe em uma comunidade para a boa conservação da ordem.¹⁸⁸

Ao contrário de Lutero e Calvino, Marsílio não chegou a negar o sacerdócio, tampouco negou a distinção entre clero e laicato; contudo, ao negar a jurisdição eclesiástica, contribuiu para a submissão da Igreja ao príncipe político. Não obstante, Suárez reafirma, marcando posição contra Marsílio e contra os reformadores, que “a verdade católica é que se dá na Igreja um poder espiritual de verdadeira e própria jurisdição por meio do qual pode ser governado convenientemente o povo cristão com o fim da salvação da alma”. Em seguida, após frisar que essa “doutrina é certa e de fé, como ensinam unanimemente os católicos”¹⁸⁹, passa a defender essa tese central de sua argumentação, recorrendo às Escrituras. Trata-se do esteio último da posição de Suárez contra Jaime I, pois o que o principal ponto de controvérsia do rei era justamente a independência da Igreja com relação ao poder político. O Doutor Exímio resume sua posição quanto à distinção entre o poder espiritual e o temporal:

Este poder espiritual é totalmente distinto do temporal. Primeiro e principalmente quanto ao fim; pois o poder temporal ordena-se à manutenção da paz da república e à dignidade moral, segundo aquelas palavras de São Paulo: *A fim de que passemos uma vida tranquila e sossegada com toda piedade e dignidade*. Por outro lado, o poder eclesiástico ordena-se à consecução da salvação eterna,

¹⁸⁷ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 90.

¹⁸⁸ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 90.

¹⁸⁹ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 91.

segundo aquelas palavras de São Paulo: *Para a perfeição consumada dos santos; a aquelas aos hebreus: Obedecei a vossos guias, pois eles se desvelam pelo bem de nossas almas, como quem há de prestar contas.*

Outra diferença consiste na origem. O poder temporal tem sua origem em Deus como autor da natureza e mediante a razão natural; e, portanto, considerado em si mesmo, é de direito natural; e na medida em que reside em um rei ou senado é de direito humano. Por outro lado, o poder eclesiástico é de direito divino positivo por concessão e promessa especial de Cristo: *A ti entregarei as chaves. Apascenta minhas ovelhas. Como o Pai me enviou, eu também vos envio.*¹⁹⁰

* * *

Francisco Suárez nega a pretensão de Jaime I de “poder reger a Igreja no espiritual ou nos assuntos eclesiásticos”. Nessa pretensão o Doutor Exímio localiza “a origem e fundamento principal do cisma anglicano”¹⁹¹: “seu princípio e fundamento consiste em que o poder espiritual não está separado do temporal, mas que vai anexo à dignidade real”¹⁹². Jaime I afirma que “em nenhum aspecto sou inferior ao Papa” e, dos reis, diz que “Deus os pôs sobre seu trono no mais alto grau de dignidade como vigários e delegados seus para presidir os tribunais”. Faz acusações contra “a ambiciosa tirania dos Papas, que [...] usurparam [...] os direitos temporais dos reis”¹⁹³. O jesuíta considera que tudo isso baseia-se numa concepção equivocada da “distinção entre o poder espiritual e temporal” e do “Primado de Pedro e seus sucessores”¹⁹⁴.

Contra a pretensão de Jaime I de que os reis, sob o Espírito Santo, são vigários de Cristo, e de que, na Igreja, os papas não têm a jurisdição espiritual universal que afirmam ter, o teólogo jesuíta afirma que “a verdade católica é que os reis temporais, enquanto tais ou em virtude de sua jurisdição suprema no principado político, não têm nenhum poder espiritual sobre a Igreja”. Mais uma vez, trata-se de uma tese central, fulcral para a polêmica com o rei inglês. Para apoiar sua tese fundamental, Francisco Suárez discorre longamente, dando argumentos de autoridade, primeiro das Escrituras, em seguida de testemunhos dos papas, a seguir de autores patrísticos, de santos doutores, e de testemunhos dos imperadores.

Em capítulo seguinte, procura confirmar a mesma tese com argumentos teóricos e discute as soluções apresentadas pelo rei para o governo da Igreja, como um supremo

¹⁹⁰ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 101.

¹⁹¹ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 106.

¹⁹² Suárez, *Principatus politicus...*, p. 107.

¹⁹³ *Apud* Suárez, *Principatus politicus...*, p. 108.

¹⁹⁴ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 108.

concílio de reis, obviamente com autoridade superior à pontifícia. Francisco Suárez conclui que “nenhum título encontra-se para o poder espiritual no rei temporal”¹⁹⁵, nem humano, muito menos de direito divino, do qual não se tem nenhuma testemunho racional ou revelado¹⁹⁶. Argumenta ainda o padre Suárez que, “se houvesse o poder espiritual nos reis, haveria tantos soberanos espirituais na Igreja”, o que “é absurdo e está muito em contradição com os princípios da fé”¹⁹⁷.

Ao argumento anglicano de que os bispos têm soberania espiritual, não obstante serem muitos, o Doutor Exímio responde que “é certo que também eles devem ser reduzidos a um chefe supremo para que possa conservar-se a unidade na Igreja”¹⁹⁸. O padre Suárez dá o exemplo do funcionamento dos concílios, os quais são convocados e presididos pelos papas, detentores da jurisdição universal, superior portanto à dos bispos. Recuperando ideias conciliaristas, o rei Jaime propõe que um concílio geral, não de bispos, mas de reis temporais, esteja acima do papa no governo da Igreja. O doutor Suárez responde que esta tentativa de solução para a multiplicidade de reis soberanos “não só não resolve o problema, mas o complica ainda mais. Por que, antes de tudo, se antes de convocar o concílio ou assembleia nenhum rei tem superior no espiritual, quem tem autoridade para reuni-lo? Por que, se alguns se opõem, ninguém poderá obrigá-los”. Pergunta-se também se os bispos seriam convocados para esta assembleia geral, e quem teria autoridade para obrigá-los. “Seria [...] uma assembleia moralmente impossível e não suficientemente prevista pelo fundador da Igreja”. Pergunta-se ainda o teólogo, “além do mais, quem seria o presidente de tal assembleia? Pois ninguém quererá ceder [a presidência] a outro, sendo igualmente soberano, e sobretudo tendo de tratar os assuntos da fé”¹⁹⁹. Por fim, “admitida aquela monstruosa assembleia ou concílio, se estivesse esta por cima de cada um dos reis, nenhum rei temporal seria já soberano no espiritual, como defende [...] o rei da Inglaterra”²⁰⁰. Para o padre Suárez, enfim, o rei não consegue fundamentar suas propostas e cai em diferentes contradições por misturar a Igreja e a Coroa – como aceitar que uma mulher possa ser chefe da Igreja, mas não

¹⁹⁵ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 121.

¹⁹⁶ Cf. Suárez, *Principatus politicus...*, p. 122.

¹⁹⁷ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 123.

¹⁹⁸ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 125.

¹⁹⁹ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 126.

²⁰⁰ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 127.

ministro²⁰¹ –, “aprova o que quer e rechaça o que não gosta, constituindo-se a si mesmo juiz”²⁰².

²⁰¹ Suárez, *Principatus politicus...*, p. 129.

²⁰² Suárez, *Principatus politicus...*, p. 127.

3.4. A CRÍTICA DE FRANCISCO SUÁREZ AO JURAMENTO DE FIDELIDADE DE JAIME I

No livro VI da *Defensio fidei catholicae et apostolicae*, Francisco Suárez trata diretamente do juramento de fidelidade imposto por Jaime I, não sem discorrer também sobre o dever de obediência civil, os limites da soberania política, a “verdadeira doutrina sobre o tiranicídio”, a absolvição do juramento de fidelidade, a perseguição aos católicos na Inglaterra. Também responde às objeções levantadas pelo rei contra os dois breves pontifícios e os argumentos do cardeal Belarmino. Francisco Suárez pretende provar também para os católicos que não é possível fazer o juramento e manter intacta a fé católica. O Doutor Exímio pede ao rei, por fim, que “não desdenhe aceitar benevolmente este trabalho nosso”.

O padre Suárez não nega que o rei tenha direito, de modo geral, a exigir fidelidade dos súditos, por meio de um juramento. Entre juramentos justos e injustos, em geral, o Doutor Exímio distingue quatro tipos: o primeiro “pode chamar-se juramento civil ou político, já que tem como único objeto a obediência civil em assuntos meramente temporais e que realmente dizem respeito ao poder do rei”²⁰³. Segundo tipo de juramento é o

sagrado ou eclesiástico, isto é, o que se refere só à obediência eclesiástica ou espiritual que se há de prestar ao rei como se fosse titular da suprema potestade eclesiástica. Em virtude de tal juramento, abjura-se por conseguinte do poder do Pontífice e da obediência que lhe é devida. Ao terceiro [tipo de juramento], pode-se chamar, sem a menor ambiguidade, juramento misto, já que com ele se faz expressa profissão de ambas potestades do rei e se lhe promete ambas formas de obediência [...]. O quarto pode-se chamar juramento misto camuflado porquanto com ele se jura expressamente obediência civil, mas de modo encoberto e com termos menos claros se nega a obediência devida ao Papa, atribuída ao rei.²⁰⁴

Para o padre Suárez, não há nenhuma dificuldade com o primeiro tipo de juramento, uma vez que se mantém no âmbito temporal. Em sua avaliação, o juramento de Jaime I se localiza no quarto tipo, isto é, dos que, sob o título de meramente temporal, incluem reconhecimento de autoridade régia em assuntos espirituais. Contra os protestos do rei de que o juramento imposto não exige dos católicos mais do que a fidelidade política, o teólogo jesuíta afirma que, no texto do juramento, o rei permite-se, abusivamente, condenar como heresias doutrinas que não foram definidas como tal pela

²⁰³ Suárez, *De iuramento fidelitatis...*, p. 32.

²⁰⁴ Suárez, *De iuramento fidelitatis...*, pp. 32-3.

autoridade eclesiástica, além de procurar restringir, por sua própria autoridade, os limites do poder pontifício.

O segundo tipo de juramento é aquele em que “o fiel vassalo de um rei cristão o reconhece como cabeça suprema ou governante da Igreja nos assuntos eclesiásticos e espirituais e lhe promete obediência nesse mesmo âmbito espiritual”. Quanto a esse tipo de juramento, afirma Francisco Suárez que “jamais houve em tempos passados na Igreja a mais mínima discussão”, isto é, “nunca se ouviu falar [na Igreja] de tal juramento, já que sempre se julgou seu objeto como sacrílego e contrário à doutrina da fé. Não obstante, desde tempos de Henrique VIII começou a introduzir-se aquele juramento no reino da Inglaterra”²⁰⁵. Claramente o padre Suárez desclassifica o segundo tipo de juramento para concluir que tampouco é admissível o quarto tipo, no qual localiza o juramento de Jaime I. A diferença entre o juramento de Henrique VIII e o de Jaime I é, na interpretação de Suárez, que o primeiro propôs abertamente o que o último pretende escamotear, uma vez que “o rei da Inglaterra [Jaime I] sabe muito bem que a fé romana proíbe tal juramento e que não devem prestá-lo aqueles súditos seus que sejam verdadeiros e constantes católicos”. O terceiro tipo de juramento, sendo abertamente uma mescla dos dois primeiros, Suárez não duvida de que é mau, e não se detém nele. “Dado que o bem só procede de uma causa integralmente boa (*bonum ex integra causa*) e que o mal surge de qualquer defeito, como uma parte do conteúdo é má, é evidente que este é perverso em sua totalidade”. Igualmente, “é herege, sem mais, o que crê que o rei é soberano no temporal e no espiritual, ainda que não se equivoque no primeiro, mas só no segundo”²⁰⁶.

O padre Suárez insiste que o problema do juramento de fidelidade de Jaime I não é “de direito – por assim dizer –, mas de fato”; isto é, o teólogo jesuíta não põe em causa o direito do rei exigir juramentos de fidelidade política, mas sim o conteúdo desse juramento concreto, que, no seu entender, extrapola o âmbito civil e impõe obrigações religiosas. Ainda que Jaime I proteste, no *Prefácio monitório*, que “me preocupe com o maior interesse e atenção que nada se incluisse nesse juramento além da promessa dessa fidelidade e obediência no político que a própria natureza impõe a quantos nascem em um reino” e, na *Apologia*, que “nada se incluía em tal juramento salvo o que se refere à obediência meramente civil e política que os súditos devem aos soberanos”, o padre

²⁰⁵ Suárez, *De iuramento fidelitatis...*, p. 38.

²⁰⁶ Suárez, *De iuramento fidelitatis...*, pp. 39-40.

Suárez considera que o juramento de fato extrapola os limites civis e exige obediência eclesiástica. É de pensar que Jaime I e Suárez tinham ideias diferentes sobre a extensão e os limites do poder civil.

Nos capítulos II, III, IV e V, o Doutor Exímio dedica-se a examinar cada parte do texto do juramento²⁰⁷, apontando as passagens em que considera que o rei versa sobre matéria que ultrapassa sua competência temporal.

A citada fórmula de juramento está dividida em quatro partes ou parágrafos. [...] Vamos submetê-las a discussão. Há que considerar atentamente se em todas elas ou em alguma se cumpre realmente aquela afirmação do rei de que nesse juramento não se contém outra coisa que o puramente relativo à mera obediência civil ou política.²⁰⁸

Já na primeira frase do juramento, o Doutor Exímio nota um “vírus oculto” nas palavras “nosso soberano senhor o rei”. Em si as palavras não apresentavam problema, mas “conforme a intenção daquele que fala”, em face da “outra fórmula de juramento não derogada e suficientemente conhecida [...] e conforme o sentido vulgar e admitido naquele reino [da Inglaterra]”, a expressão assumia, na análise de Suárez, o sentido de “soberano absoluto, tanto nos assuntos espirituais como nos temporais”²⁰⁹, e por isso devia ser rejeitada. Conclui ainda Suárez que, ao longo do primeiro parágrafo, de distintas maneiras Jaime I obriga os súditos a abjurar do poder do papa e aceitar virtualmente os juramentos anteriores, abertamente incompatíveis com a doutrina católica – mas que não foram exigidos de todos os súditos, como o de Jaime I.²¹⁰

No segundo parágrafo, Suárez aponta a tentativa do rei de novamente rechaçar “o poder jurisdicional e judicial [...] mais expressamente e [negá-lo] ao papa”²¹¹. Suárez procura demonstrar também como, em passagens ambíguas, a intenção do rei é herética. Quando Jaime I exige que os súditos jurem denunciar qualquer traição contra o rei, Suárez concorda que os súditos devem fazê-lo, mas em seguida agrega que isso só se aplica quando se trata de rei legítimo; caso contrário, seria mesmo um pecado trair os companheiros para entregá-los ao tirano. Adverte o jesuíta também que, não considerando os protestantes o segredo de confissão, as coisas ouvidas no sacramento não estão, aos olhos do rei, excluídas do juramento de denunciar todas as conspirações

²⁰⁷ O texto original em inglês encontra-se no Apêndice K.

²⁰⁸ Suárez, *De iuramento fidelitatis...*, p. 42.

²⁰⁹ Suárez, *De iuramento fidelitatis...*, p. 44.

²¹⁰ Cf. Suárez, *De iuramento fidelitatis...*, pp. 42-50.

²¹¹ Suárez, *De iuramento fidelitatis...*, p. 51.

contra sua pessoa. Tal foi o caso do padre Garnet – sentenciado por não revelar segredo de confissão –, que Suárez considera como mártir da Companhia²¹².

A terceira parte do juramento leva o Doutor Exímio a discorrer sobre o difícil problema do tiranicídio, tema que não era novo – haja vista a publicação, em 1598, do *De rege* de Juan de Mariana –, mas não perdera seu caráter polêmico. Na classificação dos tiranos, Francisco Suárez acompanha a distinção clássica entre tirania *quoad titulum* e tirania *quoad administrationem*; também segue Tomás de Aquino negando que seja lícito “matar com autoridade privada o soberano, ainda que governe tiranicamente”²¹³, e acusa John Wycliffe e Jan Hus de pregarem o contrário. Deve-se notar que, quando Suárez fala do “soberano que governa tiranicamente”, refere-se ao tirano por exercício, não o por origem. Francisco Suárez nega, portanto, que se possa matar privadamente o tirano por exercício. Contudo, como explica Paulo Emílio Borges de Macedo,

para lidar com a tirania, existem ainda diversos graus de desobediência civil anteriores ao regicídio. O jurista de Coimbra, em princípio, abomina qualquer forma de resistência a uma ordem do soberano. O autor revela-se um conformista. Se a injustiça do comando for leve, ele ainda aconselha o cumprimento em prol da ordem e do bem comum que seriam maculados com a insubordinação. No entanto, quando o próprio bem comum se encontrar em risco por causa de uma lei injusta, até mesmo se torna obrigatório a desobediência por parte dos súditos, pois não se trata de uma verdadeira lei. Ainda assim, a ação do povo, até o momento, insere-se no plano da resistência passiva.²¹⁴

Embora Suárez negue que se possa matar com autoridade privada o tirano por exercício, concede que o tirano por origem “pode ser morto por qualquer pessoa privada que seja membro da república que é vítima da tirania”, se não é possível libertar a comunidade de outra maneira. “A razão [de não ser necessária autoridade pública para tal] é que em tais circunstâncias não se mata um rei ou soberano, mas um inimigo da república”²¹⁵. Entre o tirano por exercício e o tirano por origem, há uma diferença fundamental: o primeiro é verdadeiro rei – embora governe tiranicamente –, ao passo que o segundo é um usurpador. Não se pode, a princípio, depor um rei legítimo, mas

tudo torna-se diferente no caso de um usurpador. Suárez menciona a deposição de maneira explícita. Não é o rei de direito, é inimigo do reino e encontra-se virtualmente em guerra com ele. Qualquer membro do Estado – e até um estranho – pode defender a comunidade até a morte. Faz-se necessário apenas que não haja um superior a quem recorrer, que o título seja notoriamente injusto, que não haja

²¹² Cf. Suárez, *De iuramento fidelitatis...*, pp. 51-64.

²¹³ Suárez, *De iuramento fidelitatis...*, p. 65.

²¹⁴ Borges de Macedo, *Uma comparação...*, p. 280.

²¹⁵ Suárez, *De iuramento fidelitatis...*, pp. 77-8.

outro meio menos extremo para libertar o Estado, que não haja pacto ou tréguas com o povo, que o regicídio não venha a provocar maiores males, e que o povo – reunido em sociedade perfeita – não se oponha de modo expresso.²¹⁶

A distinção entre tirano propriamente dito e usurpador, que leva a diferente tratamento na questão da licitude da resistência, desagua em “uma nova dificuldade ineludível para nosso atual propósito”, em que a conclusão do Doutor Exímio “vai desgostar o rei da Inglaterra e é digna de exame”. O padre Suárez analisa a situação do rei cristão legítimo que, traíndo a fé, torna-se um tirano para o povo: qual a licitude da resistência a ele, até o tiranicídio? Responde o jesuíta que, até que seja sentenciada ou declarada sua deposição, deve receber o tratamento de um tirano propriamente dito, mas, após a sentença de deposição, deve ser tratado como usurpador.²¹⁷ É compreensível que Suárez adivinhasse a discordância de Jaime I quanto a esse assunto, ainda mais por Suárez afirmar que o papa tem um papel fundamental na destituição dos reis tiranos nos reinos cristãos: um poder direto, se a causa da destituição é a heresia ou outros “crimes que dizem respeito a matéria espiritual”, ou um poder indireto, nos demais casos, haja vista o julgamento e destituição de um rei ordinariamente ter forte repercussão na saúde espiritual de um reino cristão.

É fácil deduzir de todo o anterior que esta parte do juramento encerra também doutrina errônea. O primeiro erro é que o Papa não tem poder para destituir um rei herege ou cismático que está pervertendo ou levando seu reino para esse mesmo cisma ou heresia. [...] Um segundo erro, menos claro certamente nos termos, mas implícito e virtualmente contido na própria tese que se propugna, é que um rei temporal pode exigir de seus súditos fidelidade inclusive com juramento em assuntos que dizem respeito à fé e à condenação por heresia; e mais: que neste assunto se há de preferir o critério do rei ao do Papa. Tudo isso realmente vem a ser uma virtual proclamação do primado do rei temporal nos assuntos espirituais ou eclesiásticos.²¹⁸

* * *

No livro VI de sua *Defensio fidei*, depois de tratar das ideias teológicas do rei e de como o texto de seu juramento é incompatível com a doutrina católica, Francisco Suárez dedica dois capítulos completos para denunciar o que considera uma “verdadeira perseguição da religião cristã”²¹⁹ levada a cabo pelo rei contra os católicos da Inglaterra, e que começara com o cisma de Henrique VIII. Para Suárez, a perseguição contra os católicos na Inglaterra não era apenas uma “perseguição política” ou “humana”, com o

²¹⁶ Borges de Macedo, *Uma comparação...*, p. 280.

²¹⁷ Suárez, *De iuramento fidelitatis...*, pp. 85-8.

²¹⁸ Suárez, *De iuramento fidelitatis...*, pp. 94-5.

²¹⁹ Suárez, *De iuramento fidelitatis...*, p. 196.

mero fim de “apoderar-se tiranicamente [do] domínio temporal e, por tal motivo, causar aos cristãos inumeráveis danos materiais”²²⁰, perseguição tal – sem motivação diretamente religiosa – que, no entender de Suárez, não seria verdadeira perseguição contra a Igreja. Para Suárez, a perseguição levada a cabo na Inglaterra não buscava apenas os bens dos católicos ou afastá-los do poder, mas que eles abjurassem a fé católica e apostólica tal como guardada pela Igreja de Roma, de forma que era uma verdadeira perseguição religiosa.

Não se vai tratar desta questão em termos tais que se volte outra vez à discussão inicial de onde se localiza a religião verdadeira e católica, se na ilha na Inglaterra ou [...] na Igreja Romana. Disso tratou-se já com suficiente extensão no livro I. Por quanto ali se disse, damos por suposto que a verdadeira fé e religião cristã estão na Igreja de Roma. Do que se segue claramente que, se na Inglaterra se oprimem os fiéis – a quem os hereges chamam ‘papistas’ – por permanecer unidos à Igreja Romana e proclamar sua fé, religião e obediência a ela, se dá, no mais rigoroso sentido da palavra, uma autêntica perseguição da fé católica e da Igreja de Cristo; seu autor é inimigo de Cristo e perseguidor dos cristãos. [...]

Eu estou plenamente convencido por múltiplas provas de que a perseguição que atualmente se sofre na Inglaterra e que, depois da morte de Henrique VIII, se causou sob o reinado de Elizabeth, é uma das mais graves que suportou a Igreja até nossos dias em qualquer reino. [...] Em toda perseguição, o primeiro que há que considerar para julgá-la é o objetivo e o fim que pretende tal perseguição; e depois os meios com que procura conseguir dito fim. Assim, para que uma forma concreta de opressão sobre a Igreja seja autêntica e pública perseguição, é necessário e suficiente, do ponto de vista do fim, que se oriente à destruição ou transformação da religião católica em toda a Igreja ou em parte importante dela. [...]

Porque, como se diz em moral, é o fim que dá ser e caráter à ação. Portanto, quem apóia os cristãos por ser cristãos, ou lhes presta qualquer ajuda levado por sua fé e amor a Cristo, honra a Cristo e pode esperar dele seu mérito, conforme o texto de São Mateus [...]. Pois do outro modo também, à inversa, quem pretende diretamente atacar a religião católica e separar dela os que a professam, quaisquer que sejam os meios que para isso utilize, será com toda propriedade perseguidor dos cristãos e, em consequência, também de Cristo, segundo as palavras que disse a São Paulo: *Por que me persegues?*²²¹

Para o Doutor Exímio, não há dúvida de que “a opressão dos católicos na Inglaterra, do ponto de vista do fim, é perseguição à Igreja”. Procura provar com argumentos históricos que se deu essa perseguição. Começa por referir que, desde que “Henrique VIII introduziu na Inglaterra uma nova forma de Igreja erigindo-se a si mesmo em cabeça dela”, banuiu-se do reino – com a exceção do reinado de Maria I – “a autoridade do Papa nos assuntos eclesiásticos”; e mais, “em virtude desse poder, assim

²²⁰ Suárez, *De iuramento fidelitatis...*, p. 200.

²²¹ Suárez, *De iuramento fidelitatis...*, pp. 196-201.

usurpado, [Henrique VIII] ordenou introduzir em seu reino ritos religiosos e leis sobre o culto divino diametralmente distintas das que haviam existido antes”²²². Também no reinado de seu filho Eduardo procurou-se “idêntica meta”, embora não tanto o rei quanto “o lorde protetor e seus conselheiros”. Em pouco tempo, “segundo refere Sanders, [...] desapareceu totalmente na Inglaterra a celebração em rito católico do Santo Sacrifício e de todos os sacramentos”. Por outro lado, se Henrique VIII proibiu que “se fizesse qualquer mudança nos artigos de fé, exceto no primado”, durante o reinado de Eduardo VI “começou [...] a introduzir-se [...] a heresia de Zuínglio”. Igual objetivo de banir a religião católica “propôs-se a rainha Elizabeth, tão logo quanto foi elevada ao trono. Declarou-se – e assim fez jurar os súditos – suprema governadora de toda a Inglaterra, tanto nos assuntos espirituais e eclesiásticos como nos políticos”. Suárez acusa-a ainda de não só manter o cisma, como de “também introduzir a heresia luterana ou outra muito similar e de mudar totalmente a religião católica que havia começado a restabelecer sua irmã Maria”. Por fim, Suárez considera “desnecessário provar que o rei Jaime tenta por todos os meios conservar e proteger em seu reino essa mesma forma de religião que é contrária à católica”. No entender do jesuíta, “esses três fins perversos que [se distinguem] em uma perseguição à Igreja cristã – depravação de costumes, mudança da religião por meio do cisma e alteração da fé pela heresia – todos eles se dão nessa revolução anglicana”²²³.

Com o intuito de denunciar e provar a perseguição à Igreja, o Doutor Exímio imputa aos reis ingleses diversos crimes, a iniciar pela “destruição violenta e usurpação dos bens sagrados que começou [...] sob o reinado de Henrique VIII. Ele sozinho ocupou pela força dez mil templos e mosteiros que haviam levantado os católicos ao largo de muitos séculos”²²⁴. Durante o reinado de Eduardo, mais tomadas de igrejas e templos em geral, imagens e objetos sacros; também “começaram a celebrar-se os ofícios divinos em rito herege, [sendo] suprimido assim o Santo Sacrifício e destruídos os altares”, e Elizabeth “arremeteu com maior violência e poder contra todo o sagrado”. Jaime I, “ainda que possivelmente já não tenha encontrado mosteiros para destruir ou bens de raiz para voltar a ocupar, nem templos que não tivessem já profanado os hereges, não obstante, há que admitir que empregou a mesma violência no âmbito do

²²² Suárez, *De iuramento fidelitatis...*, p. 204.

²²³ Suárez, *De iuramento fidelitatis...*, pp. 204-5.

²²⁴ Suárez, *De iuramento fidelitatis...*, p. 205.

sagrado”²²⁵. Critica também o padre Suárez “os decretos e leis repressivas e penais, contra a fé católica. É de todos bem conhecido quantas desse tipo se publicaram na Inglaterra durante o reinado de ditos reis e continuam sendo editadas cada dia”. Repassa as principais medidas desde Henrique VIII, e detém-se com especial atenção nas medidas legais de Jaime I. “E esta opressão mediante decretos e leis não fica em simples ameaças, mas e sua maior parte leva-se a execução”²²⁶. O padre Suárez não poupa qualquer dos reis ingleses – à exceção óbvia de Maria I – de seus ataques contra a Igreja católica. Tais protestos que Suárez faz constarem em sua obra têm provavelmente como propósito servir como desagravo e memória desses fatos, que assim ficavam registrados para a posteridade.

O padre Suárez defende, logicamente, em sua obra sobre os “erros da seita anglicana”, o caráter martirial da morte de seus companheiros jesuítas, como o padre Garnet, e dos católicos ingleses em geral condenados por Jaime I e seus antecessores no trono. Para isso padre Suárez dedica o capítulo XI do livro VI à questão dos mártires ingleses. Primeiro, afasta o argumento de que os católicos não foram mortos por razão religiosa ou de consciência.

Para eludir de alguma forma a infâmia de perseguidor da Igreja, tentou o rei da Inglaterra imputá-la a homens religiosos e crentes que sofreram morte por Cristo nesta mesma ilha. Afirma reiteradamente que não foram executados por razões de consciência ou de tipo religioso, mas justamente condenados por seus crimes e pelo delito de alta traição ou de grave desobediência na transgressão das leis civis.²²⁷

Em seguida, o jesuíta rememora diferentes católicos que sofreram a pena de alta traição e explica por que foram verdadeiros mártires: “os mártires da ordem dos cartuxos e dos franciscanos”, “Thomas More e John Fisher”, “o conde de Northumberland”, “os mártires da Companhia de Jesus”. Com especial atenção trata o padre Suárez do caso do padre Garnet, por ele considerado um mártir do sigilo da confissão sacramental. Conforme o padre Suárez, “os motivos religiosos encobrem-se sob o nome de crime de lesa majestade”²²⁸.

São mártires aqueles que, por não abjurar da fé romana, rechaçam o perdão que se lhes oferece da morte que merecem por seus delitos. [...] São mártires os que são condenados à morte por não cumprir uma lei iníqua [em matéria de religião e

²²⁵ Suárez, *De iuramento fidelitatis...*, p. 207.

²²⁶ Suárez, *De iuramento fidelitatis...*, pp. 205-11.

²²⁷ Suárez, *De iuramento fidelitatis...*, p. 220.

²²⁸ Suárez, *De iuramento fidelitatis...*, p. 219.

consciência]. São mártires os que morrem por transgredir as leis que proíbem atos da religião católica. [...] Quem é executado por praticar um ato da religião católica é um mártir.

* * *

Francisco Suárez termina sua obra com uma “conclusão e exortação ao rei da Inglaterra”, em que faz longa citação do monge Gregório Nazianzeno, do século IV, um dos três grandes doutores da Patrística bizantina. Faz questão de lembrar ao rei que, ao longo de todas as questões tratadas, procurou seguir a lição daquele

grande Gregório – chamado por antonomásia o teólogo, tanto por seu exemplo quanto pela elegância e gravidade no dizer – quando afirma: *Não ensinamos sem saber nem atacamos os adversários com insultos e calúnias, como fazem muitos que se enfrentam não com o que se diz, mas com quem o diz, e encobrem às vezes com injúrias a debilidade de suas razões e argumentos [...]. Mas nós demonstramos que lutamos por Cristo com este argumento: combatemos como o faz Cristo, que é humilde e pacífico e carregou nossas debilidades. Não buscamos a paz em prejuízo da verdadeira doutrina, nem cedemos na luta do espírito para ganhar fama de doçura e mansidão, pois não andamos à caça do que é bom com maus artifícios. [...]* Foi meu desejo orientar toda esta polêmica de acordo com esta norma sem apartar-me dela o mais mínimo, enquanto fosse possível.²²⁹

O padre Suárez quer convencer o rei de que “não foi [seu] desejo vencer para conseguir a glória da vitória, nem para alardear engenho ou ciência”, mas “que triunfe a própria verdade, que afastem as trevas e Cristo reine em todos”. Por isso, pede ao rei que,

se em minha resposta ou ao longo de meu trabalho aparecem expressões mais duras que as que costumo empregar, ou mais livres que o correto, entendi-o dirigido não contra a dignidade de que está [o sereníssimo Rei] investido, mas contra uma doutrina nova e ignominiosa para o Vigário de Cristo. E considerai serenamente que resulta muito difícil criticar duramente, como é de justiça, uma doutrina depravada e perniciosa que todo católico aborrece, e que combatem os mestres, e os religiosos não suportam sem indignação, sem que algo dessa animosidade pareça transferir-se para os seguidores de tal doutrina.²³⁰

Francisco Suárez cita ainda outro dos três grandes teólogos da Patrística grega, “São João Crisóstomo, a respeito de São Paulo, dizendo: *Queria falar com severidade e respeito e provocar às vezes no ouvinte uma forte sacudida*”, e reconhece que quis imitar “essa prudência de São Paulo”²³¹. O padre Suárez não duvida em convidar o rei à reflexão e à conversão:

Resta, pois, Rei sereníssimo, que não desdenheis aceitar benevolmente este trabalho nosso, com a benignidade e grandeza de espírito que vos caracterizam,

²²⁹ Suárez, *De iuramento fidelitatis...*, pp. 256-7.

²³⁰ Suárez, *De iuramento fidelitatis...*, p. 257.

²³¹ Suárez, *De iuramento fidelitatis...*, pp. 257-8.

nas quais tanto confiei sempre, e lê-lo de vez em quando guiado pelo puro amor à verdade. Considerai ao mesmo tempo que é próprio de espíritos livres e de maturidade de juízo depor as opiniões falsas quando se detectou a mentira, abraçar interiormente e professar de palavra a verdade que se chegou a entender e precaver-se assim dos perigos eternos que nos ameaçam. Nada de honroso há na contumácia, mas há a maior prudência na docilidade do entendimento e o mais fino sentido de previsão na piedosa conversão a Deus.

Cita ainda Francisco Suárez um doutor da Patrística latina, Agostinho de Hipona, recomendando ao rei: “*Há muitas línguas que contradizem a doutrina verdadeira. Corre tu ao tabernáculo de Deus, agarra-te à Igreja Católica, não te apartes da norma da verdade e no tabernáculo te sentirás protegido da contradição das línguas*”²³². O teólogo jesuíta confessa sua esperança de que Jaime I faça o caminho contrário de Henrique VIII:

O próprio rei Henrique, a que inicialmente se chamou o primeiro defensor da fé, havia escrito brilhantemente contra as línguas de contradição; depois, fora si, [...] deixou um exemplo deplorável tanto para a Inglaterra quanto para o mundo inteiro. Por que não pode ser também Jaime – mesmo que primeiro tenha escrito [...] contra o Tabernáculo de Deus, que é a Igreja Católica –, depois de chegar compreender a verdade, o acérrimo defensor desta mesma Igreja e o restaurador de seu bom nome na Inglaterra?²³³

Por fim, Francisco Suárez põe-se à disposição de Jaime I para “uma resposta mais completa ou uma maior justificação”, se em algum ponto o teólogo não tiver “logrado ainda satisfazer vosso desejo, elevado espírito e agudeza de vosso engenho”; ou ainda “se surgirem em Vós ou em vossos ministros novas objeções contra a fé católica que precisem de solução”. Ao longo de seis livros, o jesuíta procurara não apenas tratar das ideias e práticas políticas de Jaime I, mas dar uma resposta completa à doutrina anglicana. Assim sendo, termina seu tratado sobre a *Defensio fidei catholicae et apostolicae* reiterando que,

no que dependa de mim, encontrar-me-eis sempre disposto a dar cumprida explicação da fé que professamos, seja por escrito, ou por palavra se se apresenta a oportunidade, e a responder com todas as minhas forças tudo que se me proponha [...]. O único que peço encarecidamente a vossa Majestade com todo acatamento é que, se creéis oportuno escrever de novo contra o que expus neste tratado, prescindam-se de toda vã contenda de palavras e evite-se qualquer tipo de digressões sobre pontos que às vezes são puramente incidentais [...]. Trate-se o assunto unicamente por amor à verdade e busque-se a verdade da fé. Se consigo de Vós tudo isto, estimulado com a esperança de alguma utilidade pública, não pouparei esforços, mas os empregarei todos com muito gosto e trabalharei até esgotar-me pelo bem de vossas almas.²³⁴

²³² Apud Suárez, *De iuramento fidelitatis...*, pp. 258-9.

²³³ Suárez, *De iuramento fidelitatis...*, p. 259.

²³⁴ Suárez, *De iuramento fidelitatis...*, pp. 259-60.

CONCLUSÃO

Para Jaime I, todas as leis e sentenças passadas contra os “recusantes papistas” não se referiam a matéria religiosa, mas a assuntos civis. Igualmente, aqueles ingleses que foram sentenciados por não aceitarem a supremacia real sobre a Igreja, considerados mártires por Francisco Suárez e pelos católicos, para o rei eram apenas criminosos políticos, traidores do poder real. Claramente, entre Suárez e Jaime I, apesar de contemporâneos, verifica-se uma profunda divisão conceitual no que se refere à jurisdição política e seus limites legítimos de atuação. Jaime I pretende organizar toda a vida social ao redor da Coroa, ou do Estado, considerado fonte de legitimidade para todas as instituições, sem exclusão da Igreja. Suárez, por outro lado, não obstante considerar o principado político como soberano em sua ordem, a temporal, defende que também a Igreja, soberana na ordem espiritual, é por isso fonte soberana de direito – ou seja, não só o direito civil¹ mas também o canônico são verdadeiros ordenamentos jurídicos soberanos. Mais ainda, o jesuíta subordina o fim da ordem temporal ao destino sobrenatural do homem e, por conseguinte, ao âmbito da Igreja, sem negar contudo que, no estritamente temporal, permanece o príncipe como árbitro supremo.

Na disputa entre Suárez e Jaime, contemplamos um evento fundamental da passagem da ordem cristã para a modernidade, a qual, podemos dizer, completou-se apenas na Revolução de 1789, ou nos movimentos por ela inspirados através do século XIX. Nessa altura, o Estado abandonou – em casos cada vez mais numerosos – qualquer

¹ Quando aqui falamos de “direito civil”, entendemo-lo conforme a terminologia clássica, isto é, englobando todas as áreas do direito dado pelo príncipe. Ao lado do “direito civil”, que regula as matérias temporais, está o direito canônico, que regula as espirituais. Nesse contexto, “direito civil” e “direito canônico” são dois ordenamentos jurídicos soberanos. Modernamente, contudo, sobretudo após a hegemonia política do positivismo jurídico, estabeleceu-se o monismo jurídico estatal; nesse sistema, só o Estado é reconhecido como entidade legitimada a estabelecer ordenamento jurídico. Como antes o “direito civil” dos romanos era dividido em “direito privado” e “direito público”, modernamente também o ordenamento jurídico estatal – único reconhecido oficialmente – é didaticamente dividido da mesma maneira, e são ambos dados pelo Estado – referindo-se seu nome à matéria de que tratam: “privado”, se das relações dos cidadãos entre si, ou “público”, se de sua relação com o Estado. Nessa ordem, o direito canônico não é mais considerado verdadeiro direito, ou apenas como um regulamento privado da associação privada “Igreja”. Além disso, na ordem jurídica moderna, “direito civil” é apenas o ramo troncal do “direito privado”. É de se notar, contudo, que, apesar da afirmação hegemônica do monismo jurídico, a Igreja católica segue afirmando-se soberana em sua ordem e fonte de verdadeiro direito público (cf. o recente *Acordo entre a República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil*, assinado em 2008 e promulgado em 2010). É importante, no nosso caso, sobretudo notar que o termo “direito civil” tem acepções diferentes no mundo do Antigo Regime e na atualidade; Francisco Suárez, quando fala de “direito civil”, refere-se a todo o ordenamento jurídico de uma determinada entidade política soberana.

referência pública aos dados revelados, abraçando, de forma típica, um deísmo racionalista que vê em Deus o criador de todas as coisas, Supremo Arquiteto do Universo, porém não mais o Deus pessoal e providente, que se revela aos homens, tal como ensina a doutrina cristã. Com a revolução protestante, a ordem política já havia tomado uma direção nova: afirmou-se, não só como autônoma, mas como única fonte legítima de poder no mundo exterior às consciências, o que se aperfeiçoou com o liberalismo revolucionário do século XIX. À Igreja católica, nos países protestantes, foi negado o reconhecimento público de sua soberania espiritual, a qual, não obstante, ela continuou afirmando. Como consequência das opiniões de Lutero – para quem, como vimos, a Igreja verdadeira é puramente espiritual e invisível nesse mundo –, a comunidade eclesial passou a ser oficialmente considerada apenas uma associação civil como todas as demais, regulada pelas leis da Coroa e submetida a ela; nos países protestantes confessionais, uma estrutura a mais na burocracia governamental.

Apesar do domínio protestante em grande parte da Europa, conservou a Igreja, no mundo ibérico e italiano, e ainda entre os Habsburgos austríacos, seu reconhecimento como sociedade perfeita, independente e soberana na ordem espiritual, até pelo menos o século XVIII, de forma geral. Na França, o reconhecimento não era tão pacífico; na verdade, pode-se constatar um reconhecimento público formal, mas constantemente ameaçado pelo galicanismo², que não deixava de revelar, por mais de uma fonte, profunda influência calvinista, e que era certamente uma das expressões do centralismo régio que desembocou no absolutismo. A relação entre jansenismo e regalismo – mais casual que necessária – explica-se pela relação de ambos com o galicanismo, e ilustra as influências calvinistas na formação do absolutismo. Contudo, apesar de certas raízes comuns, jansenismo e regalismo não são o mesmo fenômeno; nesse sentido, a frequente acusação de, em Portugal, ser o marquês de Pombal³ um jansenista não é tão sólida quanto a de que ele era, sim, um regalista. Foi com o marquês de Pombal que o regalismo chegou ao ápice em Portugal, combatendo o direito natural – e seus defensores, os jesuítas – em prol de um forte poder régio, alimentado

² Cf. José Pedro Galvão de Sousa et al., “Galicanismo”. *Dicionário de Política*. São Paulo: T. A. Queiroz, Editor, 1995, p. 243.

³ Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782) foi o primeiro conde de Oeiras e marquês de Pombal. Durante o reinado de dom José I, rei de Portugal, foi secretário de Estado, notabilizando-se por ser um representante do chamado absolutismo ilustrado, e opositor dos jesuítas. Seu regalismo centralizador aproximou-o do galicanismo francês, que advogava para a Coroa poderes sobre os prelados da Igreja em seu território. Sobre o período de governo do marquês de Pombal e sua relação com os jesuítas e a nobreza, cf. Gilmar Araujo Alvim, *Linguagens do poder no Portugal setecentista: um estudo a partir da ‘Dedução Cronológica e Analítica’ (1767)*. Dissertação de mestrado. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2010, pp. 56-95.

pelo nominalismo – “a lei nasce da vontade do rei” –, uma das principais fontes filosóficas do protestantismo, como vimos ao longo da pesquisa⁴. A afirmação do direito natural, com base numa perspectiva filosófica realista, aristotélico-tomista, opõe ao poder régio limites firmes, os quais, para serem derrubados, reclamavam uma nova visão global da realidade, uma nova metafísica, expressa no nominalismo e, adiante, no iluminismo.

Na Espanha, após a queda dos Habsburgos e a subida ao trono dos Bourbons franceses – com Felipe V, em 1700 –, teve grande impulso o processo de centralização administrativa do território – com redução das autonomias regionais em favor de um sistema de províncias governadas diretamente de Madri – que de maneira profunda descaracterizou a tradição política hispânica, com o fortalecimento da Coroa unificada e, conseqüentemente, o enfraquecimento das outras instituições, inclusive a Igreja. Contudo, na Espanha não se verificou o crescimento daquele orgulho nacional – que, no século XIX, explodiu no nacionalismo⁵ – que, na França e em outros lugares, incentivou considerável resistência a reconhecer ou mesmo tolerar a Igreja católica, considerada, em virtude desse nacionalismo embrionário, como uma ameaça, um poder estrangeiro ou universalista. É de se notar que, até o século XX, a Espanha não experimentou fortes movimentos de cunho nacionalista, possivelmente em razão de, até bem mais tarde que outros países europeus, terem resistido as tendências regionalistas dentro de seu território; para a mentalidade regionalista, a Espanha – ou as Espanhas – seguia sendo uma congregação de povos distintos irmanados sob o mesmo rei católico, chefe de uma nova *Christianitas minor*, sucessora da experiência medieval da Cristandade e que conservava, no ambiente hostil da modernidade europeia, o modo tradicional de se organizar politicamente. A relação entre os povos da Monarquia baseava-se mais na fé comum – expressa na “unidade católica das Espanhas”⁶, ou seja, um dado que sobrepassava a comunidade política, inclusive por seu ineludível caráter universal – que no sentimento de nacionalidade ou raça. Nas palavras de Ramiro de Maeztu,

a hispanidade, em primeiro lugar, não é uma raça [...]. Não damos importância para o sangue nem para a cor da pele, porque o que chamamos raça não está constituído por aquelas características que se podem transmitir pelas escuridões protoplásmicas, mas

⁴ Cf. Antônio Manuel Hespanha, *Cultura jurídica europeia: síntese de um milênio*. 3ª edição. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, 2003, p. 85-7.

⁵ Cf. Galvão de Sousa, “Nacionalismo”. *Dicionário de Política*, pp. 371-3.

⁶ Cf. Flávio Lemos Alencar, “A unidade católica como fundamento da Monarquia hispânica: algumas reflexões sobre as relações interétnicas e a diversidade cultural na formação das Espanhas ultramarinas”. *Aquinate*, n. 15, (2011), pp. 03-15.

por aquelas outras que são luz do espírito, como a fala e o credo. A hispanidade está composta de homens das raças branca, negra, índia e malaia, e suas combinações, e seria absurdo buscar suas características pelos métodos da etnografia.⁷

Na Espanha, a tensão provocada pelas reformas borbônicas – que procuravam aproximar do vigente absolutismo francês o modelo político espanhol – não diminuíram após séculos de governo centralizado. Em regiões como a Catalunha, Navarra e a Biscaia, um forte sentimento regionalista e tradicionalista levou, no século XIX, às guerras carlistas, que opôs as populações católicas dessas regiões do leste da península ao governo centralizador de Madri. A tradição corporativa da Catalunha data, pelo menos, do século XIII, com o estabelecimento de suas cortes reais, em 1286, em que se faziam representar os três braços do principado: eclesiástico, nobre ou militar, e real ou das vilas; os quais, reunidos, impunham barreiras a eventuais abusos do poder régio. No século XIV, o frade Francesc Eiximenis⁸, franciscano, deu forma teórica ao chamado pactismo⁹ catalão em sua obra magna *Lo crestià* (1379-1392), planejada como um compêndio popular de doutrina teológica e filosófica, em treze volumes – dos quais o décimo segundo, um dos quatro efetivamente publicados, trata especificamente do governo e da política. No senhorio da Biscaia, é célebre o símbolo da “árvore de Guernica”, um carvalho diante do qual cada novo senhor da Biscaia – ainda quando também fosse rei de Castela – jurava os *fueros* da região, comprometendo-se a respeitar as liberdades tradicionais do povo vascaíno.

Do século XIII ao XIX, a coroa de Aragão permeneceu como um território particularmente marcado pela defesa das liberdades corporativas frente ao poder real.

⁷ Ramiro de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*. Santiago de Chile: Editora Nacional Gabriela Mistral, 1975, p. 26.

⁸ Francesc Eiximenis (c.1330-1409) “nasceu em Girona [...], franciscano, [...] foi ordenado subdiácono [...] na vila de Sants, perto de Barcelona [...] em 1351 [...]. A educação de Eiximenis, como era o costume entre os franciscanos, começou nas escolas da própria ordem, e foi completada na Universidade de Toulouse, onde graduou-se mestre em teologia em 1374, tendo recebido apoio político e financeiro da Coroa. Antes de ir para Toulouse, porém, ele estudou grande parte de seus cursos avançados [...] em Oxford [...]. Além disso, Eiximenis deve ter estudado na Universidade de Paris [...]. Seu primeiro grande projeto literário foi *Lo crestià* [...]. Em maio de 1381, o rei Pedro III estava tão interessado no livro primeiro de *Lo crestià* que deu ordens ao guardião do convento franciscano de Barcelona para evitar que Eiximenis deixasse o edifício antes de que estivesse concluído. Talvez nesse momento Eiximenis já estivesse sendo pressionado pelos magistrados municipais de Valencia para fixar residência nessa cidade. Em 1383, teve de ir lá na qualidade de árbitro do testamento de Vidal de Vilanova, e decidiu ficar permanentemente. Logo apresentou aos magistrados seu *Regiment de la cosa pública* [...]. Em 1384, Eiximenis declinou o convite para ser confessor do infante João [...]. Mas Eiximenis fez mais em Valencia que escrever suas obras literárias. Foi também conselheiro e homem de confiança dos magistrados da cidade.” David Guixeras, “The life of Francesc Eiximenis”. In: Francesc Eiximenis, *An Anthology*. Introduction and selection of texts by Xavier Renedo and David Guixeras. Translated by Robert D. Hughes. Barcelona: Barcino-Tamesis, 2008, pp. 19-22.

⁹ Cf. Galvão de Sousa, “Pactismo”. *Dicionário de Política*, pp. 396-7.

No século XIX, o lema dos carlistas¹⁰, cujos principais núcleos se encontravam em Navarra e na Biscaia, compediava de forma exemplar os princípios reitores da tradição política hispânica: nessa ordem, *Dios, Patria, Fueros y Rey*. Nesse lema, Deus é o fim último da sociedade política; em seguida, a própria Pátria, entendida como família alargada, terra dos antepassados comuns; os *Fueros* expressam as liberdades regionais e as tradições corporativas, a constituição real do país; por fim, o *Rey*, último dos princípios, que deve servir aos anteriores como responsável pela moderação da comunidade política.

Depois da invasão napoleônica (1808) e da independência com o retorno de Fernando VII¹¹ (1813), deu-se notável inversão dos valores da monarquia espanhola, no sentido de uma adequação à modernidade europeia ou francesa. O rei e seus ministros, ou o Estado, assumiram uma importância inédita no governo do país; as tradições políticas e jurídicas regionais cederam em favor de uma administração central racionalizada, completando-se um processo iniciado com a coroação do primeiro Bourbon, o rei Felipe V. O que o conde-duque de Olivares não logrou no século XVII – quando sua tentativa, ainda sob Felipe IV, um Habsburgo, de tratar os reinos da Monarquia compósita como províncias de Castela resultou na revolta da Catalunha e na restauração da independência de Portugal –, começou a fazer-se a partir da chegada dos Bourbons¹² e da coroação de Felipe V, com os decretos do Novo Plano – que, por exemplo, suprimiram as entidades políticas, grupos de reinos, que eram as coroas autônomas de Castela e de Aragão¹³ –, mas só conseguiu-se completar no século XIX, durante a regência de Maria Cristina de Borbón – em nome de sua filha Isabel II – quando oficialmente os reinos tradicionais – por exemplo, os reinos da Galícia, suprimido em 1833, e o de Navarra, em 1841 – foram abolidos e divididos em

¹⁰ Cf. Galvão de Sousa, “Carlismo”. *Dicionário de Política*, pp. 78-80.

¹¹ Fernando VII (1784-1833) foi o último rei espanhol a governar os vice-reinos americanos, antes da invasão napoleônica. Em seu nome, organizaram-se nas cidades americanas as juntas de governo autônomo. Após seu retorno ao trono espanhol, contudo, não chegou a recuperar efetivamente os territórios americanos. Sua *Pragmática sanción* de 1830 permitiu que, com sua morte, lhe sucedesse a filha Isabel, ficando sua mulher, Maria Cristina, como regente; tal legislação causou o levantamento dos carlistas, defensores dos direitos do irmão do rei, o conde de Molina, Carlos Maria Isidro. Sobre a situação da América durante o exílio de Fernando VII, cf. Bernardo Lozier Almazán, *Proyectos monárquicos en el Río de la Plata, 1808-1825. Los reyes que no fueron*. Buenos Aires: Sammartino Ediciones, 2011.

¹² Cf. Pedro Moltas Ribalta, “La administración española en el siglo XVIII”. In: Luis Suárez Fernández (ed.). *Historia general de España y América*. Tomo X-2. La España de las reformas. Hasta el final del reinado de Carlos IV. Madrid: Rialp, 1981, pp. 87-144.

¹³ Cf. Moltas Ribalta, “La administración española...”. In: Suárez Fernández (ed.). *Historia general...* Tomo X-2. La España de las reformas..., p. 114.

províncias administradas a partir da capital do novo reino centralizado da Espanha, que pela primeira vez assumiu tal nome no singular – “Espanha” – com a carta constitucional de 1876. A primeira constituição moderna espanhola, de 1812, preparada em Cádiz, ainda referia-se ao país como “as Espanhas”¹⁴. É de se notar como as fórmulas políticas francesas – seja do absolutismo régio, seja da Revolução, a qual completou a obra centralizadora do absolutismo¹⁵ – influenciaram grandemente a organização política espanhola, separando-a cada vez mais de suas raízes medievais e corporativas. Com a abolição das coroas e, século depois, dos reinos, a Espanha viu-se administrativamente centralizada e, a partir do centro, retalhada em províncias, formadas por um território encabeçado por uma cidade, de acordo com o modelo dos departamentos franceses – instituídos em dezembro de 1789 –, que substituíram as regiões do Antigo Regime, as quais eram entre si desiguais em tamanho, em costumes, em língua, em leis. A obra centralizadora da Revolução de 1789 estendeu-se à uniformização de usos e costumes, à proscrição dos idiomas tradicionais diferentes do francês – como a língua occitana, a língua bretã, o provençal – e à proibição das corporações, inclusive as universidades, decretada pela lei Le Chapelier, de 1791. A novidade do constitucionalismo¹⁶ era a promessa de construção de um mundo igualitário, em que cada indivíduo seria livre, desligado de tradições, circunstâncias e privilégios. Para aplicar a ideologia ao mundo real, porém, violências foram necessárias, haja vista o massacre da Vendéia, “a mais atroz das guerras de religião e o primeiro genocídio ideológico”¹⁷.

O processo de centralização administrativa da Espanha seguiu em paralelo com a afirmação do poder régio. Desde a ascensão dos Bourbons, teve a Igreja que lidar com o regalismo da nova dinastia¹⁸, que já se havia manifestado claramente na França. Assim como avançou na França o absolutismo régio, afirmando a Coroa como provedora de toda legitimidade, na Espanha verificou-se processo semelhante. A inversão das relações entre Igreja e Coroa cristalizou-se a partir do momento em que o Estado

¹⁴ Cf. *Constitución política de la Monarquía española*. Promulgada en Cádiz a 19 de Marzo de 1812. Cádiz: Imprenta Real, 1812.

¹⁵ Cf. Alexis de Tocqueville, *L’Ancien Régime et la Révolution*. Edité par J.-P. Mayer. Édition revue et corrigée. Paris: Gallimard, 1967, pp. 98-109.

¹⁶ Cf. Galvão de Sousa, “Constitucionalismo”. *Dicionário de Política*, p. 124.

¹⁷ Reynald Secher, *La Vendée-Vengé : Le génocide franco-français*, apud José Pedro Galvão de Sousa; Clovis Lema Garcia; José Fraga Teixeira de Carvalho, “Genocídio”. *Dicionário de Política*. São Paulo: T. A. Queiroz, editor, 1998, p. 243.

¹⁸ Cf. Luis Navarro Mirales, “La dinámica de las relaciones entre Iglesia y Estado”. In: Suárez Fernández (ed.), *História general...* Tomo X-2. La España de las reformas..., pp. 549-90.

pretendeu ser a fonte de legitimidade da Igreja, e isso se deu paradigmaticamente com a instalação do constitucionalismo liberal, inaugurado na Espanha com a carta de 1812 – seguida das de 1837, 1845, 1867 e 1871 – que consagravam a religião católica como “religião do Estado”. Quando o Estado afirma que a constituição escrita é a fonte de todo direito e toda legitimidade, considera que não é mais a Igreja que legitima o regime político, mas o Estado que define qual a religião verdadeira. O Estado impunha-se como centro de toda ordem social.

O enfrentamento entre carlistas e isabelistas, no século XIX espanhol, era uma disputa que ultrapassava a questão dinástica¹⁹; tratava-se de uma disputa entre duas cosmovisões opostas sobre o modelo político a vigorar na Espanha. De um lado, a tradição política hispânica, orgânica, de raiz medieval, afirmadora antes da universalidade católica que da centralização nacional; desse lado, os carlistas. Do outro lado, o movimento de afirmação do poder civil como fonte única de legitimidade pública – o que pressupõe a negação do caráter legiferante soberano da Igreja –, defendido, na Espanha e na Europa do século XIX, pelo liberalismo e pela maçonaria²⁰. No século XIX, a reação da Igreja às novas ideias expressou-se de modo clássico na encíclica *Quanta cura* (1864), “sobre os principais erros da época”, do papa Pio IX²¹, a qual foi publicada acompanhada de um *Syllabus* que sumariava e condenava sentenças típicas do liberalismo revolucionário do século XIX, entre as quais as seguintes, retiradas dentre as que dizem respeito à Igreja em suas relações com o poder civil:

XIX - A Igreja não é uma sociedade verdadeira e perfeita, inteiramente livre, nem goza de direitos próprios e constantes, dados a ela pelo seu divino Fundador, mas pertence ao poder civil definir quais sejam os direitos da Igreja e os limites dentro dos quais pode exercer os mesmos.

XX - O poder eclesiástico não deve exercer a sua autoridade sem licença e consentimento do governo civil. [...]

XXIV - A Igreja não tem poder de empregar a força nem poder algum temporal, direto ou indireto. [...]

XXVI - A Igreja não tem poder natural e legítimo de adquirir nem de possuir.

XXVII - Os ministros sagrados da Igreja e o Pontífice Romano devem ser completamente excluídos de todo o cuidado e domínio das coisas temporais.

XXVIII - Não é lícito aos Bispos, sem licença do governo, publicar nem as próprias letras apostólicas. [...]

XXX - A imunidade da Igreja e das pessoas eclesiásticas nasce do direito civil.

¹⁹ Cf. Ángel David Martín Rubio, “La persecución religiosa en la España contemporánea II. Relaciones Iglesia-Estado en la España liberal-revolucionaria”. *La Razón Histórica*, n. 7, 2009, pp. 53-63.

²⁰ Cf. Juan Antonio Widow, *El hombre, animal político*. Buenos Aires / Santander: Ediciones Nueva Hispanidad, 2007, pp. 271-328.

²¹ Sobre o papa Pio IX (1792-1878), cf. Roberto de Mattei, *Pio IX*. Tradução de António de Azevedo. Porto: Livraria Civilização Editora, 2000.

XXXVII - Podem ser instituídas Igrejas nacionais isentas da autoridade do Pontífice Romano, e separadas dele. [...]

XXXIX - O Estado, sendo a origem e fonte de todos os direitos, goza de um direito que não é circunscrito por limite algum.

XLI - Ao poder civil, mesmo exercido por um príncipe infiel, pertence um poder indireto e negativo sobre as coisas sagradas [...].

XLII - Em conflito entre os dois poderes, deve prevalecer o poder civil.²²

A hegemonia da legitimidade pública pelo Estado exigia a negação dos direitos que a Igreja sempre defendeu para si como sociedade perfeita e soberana em sua ordem. Nesse embate plurissecular, é possível estabelecer – de forma simplificada – dois campos políticos em conflito constante: aquele da afirmação do monismo estatal, centralizante, planificador; e um outro, pluralista, orgânico, prudencial.

No primeiro campo, concebe-se o Estado como núcleo organizador de toda atividade social, espaço único de expressão dos indivíduos e ligação dos cidadãos entre si. O Estado, para lograr tal lugar de proeminência, deve ser o órgão de legitimação dos diferentes âmbitos da sociabilidade humana: família, linguagem, cultura, moral, religião. O protestantismo, ao negar à Igreja a jurisdição externa, contribuiu eficazmente para que o Estado se erigisse em único ente soberano, decidindo, no limite, inclusive matérias de fé e moral. Nos aspectos mais práticos da atividade do Estado, a planificação também fez-se presente: um território dividido administrativamente de maneira uniforme – com municípios e províncias regulados de maneira padronizada, sem *fueros*, nem privilégios locais –; códigos legislativos contendo todo o direito; abolição das corporações e dos outros entes que afastavam o Estado central do indivíduo e simbolizavam desigualdades. Tal modelo ajuda a entender o fenômeno das constituições programáticas, o advento dos partidos ideológicos, as revoluções sociais e políticas, em suma, todos aqueles movimentos que – caudatários do gnosticismo, de acordo com Eric Voegelin²³ – pretenderam reformar o mundo de acordo com uma série de ideias e conceitos elaborados por uma minoria criativa, pensados como uma fórmula de um mundo mais perfeito, diferente do atualmente existente. Antes do século XIX, e do liberalismo doutrinário francês, já é possível adivinhar aspectos dessa tendência política centralizadora – em prol de uma administração mais racionalizada e um controle mais direto e eficaz do Estado central – em políticas como os decretos do Novo Plano (1707-1716), na Espanha, ou a fundação do Reino Unido (1707), na Grã-

²² Pio IX, “Encíclica Quanta cura e o Sílabo”. *Documentos Pontifícios*, n. 36. Petrópolis: Vozes, 1959.

²³ Cf. Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*. With a New Introduction by Ellis Sandoz. Washington, D.C.: Regnery Publishing, 1997, pp. 01-53.

Bretanha; no primeiro caso, aboliu-se a distinção entre coroa de Castela e coroa de Aragão, entre outras medidas uniformizadoras; no segundo caso, aboliram-se os antigos reinos da Inglaterra e Escócia, em favor de uma nova entidade política centralizada, sob a designação de Grã-Bretanha.

No segundo campo, a afirmação da prudência política e das tradições sociais parece ser o aspecto fundamental. Mais do que a centralização política e administrativa ou a racionalidade dos processos, o Antigo Regime caracteriza-se pela pluralidade de estruturas políticas e jurídicas, privilégios, *fueros*, desigualdades, formando uma complexa vida social, aparentemente impenetrável para qualquer burocrata centralizador. Enquanto o movimento modernizador procura uma estrutura política racional e transparente – mais facilmente controlável pelo Estado, para o bem ou para o mal –, o Antigo Regime funda-se nos mais diferentes tipos de interações sociais concretas, cristalizadas em múltiplas e diferentes instituições públicas e privadas. Tal formação impede mudanças sociais rápidas, uma vez o poder está tão descentralizado, tão repartido, que as decisões nunca são tão rápidas ou tão abrangentes a ponto de representar uma efetiva revolução. As monarquias compósitas²⁴, com seus conselhos e corporações, dessa forma, tinham no Antigo Regime seu lugar apropriado. O poder da Igreja e o da autoridade política conviviam, reconhecendo-se mutuamente em seus diferentes campos. Igualmente, dentro da ordem temporal, a autoridade soberana reconhecia – não como concedido, mas como expressão da natureza dessas instituições – o direito próprio das universidades e das outras corporações, e das casas familiares, para regular seus assuntos. A resistência à máxima autoridade política era possível na prática e afirmada em termos teóricos²⁵. Dessa maneira, no Antigo Regime, as corporações representavam uma barreira social contra as pretensões centralizadoras da Coroa; para que o Estado pudesse assumir a direção única da vida social, era necessário abater todos os corpos que lhe oferecessem resistência, o primeiro dos quais, e mais poderoso de todos, foi a Igreja.

A afirmação da Coroa inglesa por meio do juramento de fidelidade de Jaime I em 1606 e a resposta que encontrou na *Defensio fidei catholicae* (1613) de Francisco Suárez constituíram um momento particularmente ilustrativo desse processo.

²⁴ Cf. John H. Elliott, “Una Europa de monarquias compuestas”. In: *España, Europa y el mundo de ultramar (1500-1800)*. Madrid: Taurus, 2010, pp. 29-54.

²⁵ Sobre o direito de resistência no Antigo Regime Ibérico, cf. Arthur Machado Paupério, *O direito político de resistência*. 2ª edição (revista e ampliada). Rio de Janeiro: Forense, 1978, pp. 99-132.

Apêndice A

“*Act of Restraint in Appeals*” (1534). Nicolas Pocock, *Records of the Reformation*. Vol. II. Oxford: Clarendon Press, 1870, pp. 460-467.

Where by divers sundry old authentic histories and chronicles it is manifestly declared and expressed that this realm of England is an empire, and so hath been accepted in the world, governed by one supreme head and king having the dignity and royal estate of the imperial crown of the same, unto whom a body politic, compact of all sorts and degrees of people divided in terms and by names of spirituality and temporalty, be bounden and owe to bear next to God a natural and humble obedience; he being also institute and furnished by the goodness and sufferance of Almighty God with plenary, whole and entire power, pre-eminence, authority, prerogative and jurisdiction to render and yield justice and final determination to all manner of folk resiants or subjects within this realm, in all causes, manners, debates and contentions happening to occur, insurge or begin within the limits thereof, without restraint or provocation to any foreign princes or potentates of the world; the body spiritual whereof having power when any cause of the law divine happened to come in question or of spiritual learning, then it was declared, interpreted and shewed by that part of the said body politic called spirituality, now being usually called the English Church, which hath been reputed and also found of that sort that both for knowledge, integrity and sufficiency of number, it hath been always thought and is also at this hour sufficient and meet of itself, without the intermeddling of any exterior person or persons, to declare and determine all such doubts and to administer all such offices and duties as to their rooms spiritual doth appertain. For the due administration whereof and to keep them from corruption and sinister affection the King’s most noble progenitors, and the antecessors of the nobles of this realm, have sufficiently endowed the said Church both with honour and possession. And the laws temporal for trial and propriety of lands and goods, and for the conservation of the people of this realm in unity and peace without ravin or spoil, was and yet is administered, and executed by sundry judges and administrators of the other part of the said body politic called the temporalty, and both their authorities and jurisdictions do conjoin together in the due administration of justice

the one to help the other. And whereas the King his most noble progenitors, and the nobility and commons of this said realm, at divers and sundry Parliaments as well in the time of King Edward I, Edward III, Richard II, Henry IV, and the other noble kings of the realm, made sundry ordinances, laws, statutes and provisions for the entire and sure conservation of the prerogatives, liberties and pre-eminences of the said imperial crown of this realm, and of the jurisdictions spiritual and temporal of the same, to keep it from the annoyance as well as the see of Rome as from the authority of other foreign potentates attempting the diminution or violation thereof as often and from time to time as any such annoyance or attempt might be known or espied. And not withstanding the said good estatutes and ordinances made in the time of the King's most noble progenitors in preservation of the authority and prerogative of the said imperial crown as is aforesaid, yet nevertheless since the making of the said good statutes and ordinances divers and sundry inconveniences and dangers not provided for plainly by the said former acts, statutes and ordinances have risen and sprung by reason of appeals sued out of this realm to the see of Rome, in causes testamentary, causes of matrimony and divorces, rights of tithes, oblations and obventions, not only to the great inquietation, vexation, trouble, costs and charges of the King's Highness and many of his subjects and resiants in this his realm, but also to the great delay and let to the true and speedy determination of the said causes, for so much as the parties appealing to the said court of Rome most commonly do the same for the delay of justice; and forasmuch as the great distance of way is so far out of this realm, so that the necessary proofs nor the true knowledge of the cause can neither there be so well known nor the witnesses there so well examined as within this realm, so that the parties grieved by means of the said appeals be most times without remedy.

Apêndice B

Fórmula do juramento de fidelidade imposto por Elizabeth I. “*The oath of the queen’s supremacy*” (1559). Archibald John Stephens (org.), *The Statutes relating to the Ecclesiastical and Eleemosynary Institutions of the England, Wales, Ireland, India, and the Colonies; with the Decisions thereon*. London: John W. Parker, 1845, p. 358.

I, A. B., do utterly testify and declare in my conscience that the queen's highness is the only supreme governor of this realm and of all other her highness's dominions and countries, as well in all spiritual or ecclesiastical things or causes as temporal, and that no foreign prince, person, prelate, state, or potentate hath or ought to have any jurisdiction, power, superiority, pre-eminence, or authority, ecclesiastical or spiritual, within this realm; and therefore I do utterly renounce and forsake all foreign jurisdictions, powers, superiorities, and authorities, and do promise that from henceforth I shall bear faith and true allegiance to the queen's highness, her heirs, and lawful successors, and to my power shall assist and defend all jurisdictions, pre-eminences, privileges, and authorities granted or belonging to the queen's highness, her heirs, and successors, or united or annexed to the imperial crown of this realm: so help me God and by the contents of this Book”.

Apêndice C

“Papal Jurisdiction Act”. (1560). Disponível em <<http://www.legislation.gov.uk/aosp/1560/2/contents>>, acessado em 12 de dezembro de 2011.

In the Parliament haldin at edinburgh the tent day of Julij the yeir of God JmVc&lx yeiris and thairefter continewit to the first day of august nixt thaireftir following with continewatioune of dayis vpoun the tuenty foir day of the said monethe of august The thre estaitis then being present vnderstanding that the Jurisdictione and autoritie of the bischope of Rome callit the paip vsit within this realme in tymes bipast hes bene verray hurtful and preiudiciall to our soueranis autoritie and commone weill of this realme Thairfoir hes statute and ordanit that the bischope of Rome haif na Jurisdiction nor autoritie within this realme in tymes cuming And that nane of our saidis soueranis subiectis of this realme sute or desire in ony tyme heireftir title or rycht be the said bischope of Rome or his sait to ony thing within this realme vnder the panis of barratrye That is to say proscriptioun banishment and neur to bruke honour office nor dignitie within this realme And the controvenaris heirof tobe callit befor the Justice or his deputis or befor the lordis of sessioun and pvnist thairfoir conforme to the Lawis of this realme And the furnissaris of thame with fynance of money and purchessaris of thair title of rycht or mantearis or defendaris of thame sall incur the same panis And that na bischop nor vther prelat of this realme vse ony Jurisdiction in tymes to cum be the said bischop of Romeis autoritie vnder the pane foirsaid.

Apêndice D

Carta de Maria Stuart a Elizabeth (15/05/1568). Agnes Strickland, *Lives of the queens of Scotland and English princesses connected with the regal succession of Great Britain*. Vol. VI. Edinburgh / London: W. Blackwood and sons, 1857, p. 68.

The length of my weary imprisonment, and the wrongs I have received from those on whom I have conferred so many benefits, are less annoying to me than not having it in my power to acquaint you with the realities of my calamities, and the injuries that have been done to me in various ways. It may please you to remember that you have told me several times ‘that on receiving that ring you gave me, you would assist me in any time of trouble’. You know that Lord James has seized all I have. Melville, to whom I have often sent secretly for this ring, as my most precious jewel, says that he dare not let me have it. Therefore I implore you to have compassion on your good sister and cousin, and believe that you have not a more affectionate relative in the world. You should also consider the importance of the example practised against me. I entreat you to be careful that no one knows that I have written to you, for it would cause me to be treated worse than I am now. They boast that their friends at your court inform them of all you say and do. God keep you from misfortunes, and grant me patience and His grace that I may one day recount my calumnies to yourself, when I will tell you more than I dare to write, which may prove of no small service to yourself.

Apêndice E

Carta de Maria Stuart a Elizabeth (15/05/1568). Agnes Strickland, *Lives of the queens of Scotland and English princesses connected with the regal succession of Great Britain*. Vol. VI. Edinburgh / London: W. Blackwood and sons, 1857, p. 96.

You are not ignorant, my dearest sister, of great part of my misfortunes, but these which induce me to write at present, have happened too recently yet to have reached your ears. I must therefore acquaint you as briefly as I can, that some of my subjects whom I most confided in, and had raised to the highest pitch of honour, have taken up arms against me, and treated me with the utmost indignity. By unexpected means, the Almighty Disposer of all things delivered me from the cruel imprisonment I underwent. But I have since lost a battle, in which most of those who preserved their loyal integrity fell before my eyes. I am now forced out of my kingdom, and driven to such straits that, next to God, I have no hope but in your goodness. I beseech you therefore, my dearest sister, that I may be conducted to your presence, that I may acquaint you with all my affairs. In the meantime, I beseech God to grant you all heavenly blessings, and to me patience and consolation, which last I hope and pray to obtain by your means. To remind you of the reasons I have to depend on England, I send back to its Queen this token, the jewel of her promised friendship and assistance.

Apêndice F

Bula *Regnans in excelsis* (25/02/1570), do papa Pio V. *Magnum Bullarium Romanum*, ed. Cherubini, Vol. 2, p. 303

Regnans in excelsis, cui data est omnis in coelo et in terra potestas, unum sanctam Catholicam et apostolicam ecclesiam, extra quam nulla est salus, uni soli in terris, videlicet apostolorum principi Petro, Petrique successori Romano pontifici, in potestatis plenitudine tradidit gubernandam. Hunc unum super omnes gentes, et omnia regna principem constituit, qui evellat, destruat, dissipet, disperdat, plantet, et aedificet, ut fidelem populum mutuae charitatis nexu constrictum in unitate spiritus contineat, salvumque et incolumem suo exhibeat salvatori. Quo quidem in munere obeundo, nos ad praedictae ecclesiae gubernacula Dei benignitate vocati, nullum laborem intermittimus, omni opera contententes, ut ipsa unitas, et Catholica religio (quam illius author ad probandum suorum fidem, et correctionem nostram, tantis procellis conflictari permisit) integra conservetur. Sed impiorum numerus tantum potentia invaluit, ut nullus iam in orbe locus sit relictus, quem illi pessimis doctrinis corrumpere non tentarint; adnitente inter caeteros, flagitiorum serva Elizabetha praetensa Angliae regina, ad quam veluti ad asylum omnium infestissimi profugium invenerunt. Haec eadem, regno occupato, supremi ecclesiae capitis locum in omni Anglia, eiusque praecipuam auctoritatem atque iurisdictionem monstrose sibi usurpans, regnum ipsum iam tum ad fidem Catholicam, et bonam frugem reductum, rursus in miserum exitium revocavit. Usu namque verae religionis, quam ab illius desertore Henrico VIII olim eversam, clarae memoriae Maria regina legitima huius sedis praesidio reparaverat, potenti manu inhibito, secutisque et amplexis haereticorum erroribus, regium consilium ex Anglica nobilitate confectum diremit; illudque obscuris hominibus haereticis complevit, Catholicae fidei cultores oppressit, improbos concionatores atque impietatum administros reposuit. Missae sacrificium, preces, ieiunia, ciborum delectum, coelibatum, ritusque Catholicos abolevit. Libros manifestam haeresim continentes toto regno proponi, impia mysteria, et instituta ad Calvinum praescriptum a se suscepta et observata, etiam a subditis servari mandavit. Episcopos ecclesiarum, rectores, et alios sacerdotes Catholicos suis ecclesiis et beneficiis eiicere, ac de illis, et aliis rebus

ecclesiasticis in haeticos disponere, de ecclesiae causis decernere ausa. Praelatis, clero, et populo, ne Romanam ecclesiam agnoscerent, neve eius praeceptis sanctionibusque canonicis obtemperarent, interdixit; plerosque in nefarias leges suas venire, et Romani pontificis auctoritatem atque obedientiam abiurare, seque solum in temporalibus et spiritualibus dominam agnoscere, iureiurando coegit; poenas et supplicia in eos qui dicto non essent audientes imposuit, easdemque ab iis, qui in unitate fidei et praedicta obedientia perservarunt, exegit; Catholicos antistes et ecclesiarum rectores in vincula coniecit, ubi multi diuturno languore et tristitia confecti, extremum vitae diem misere finierunt. Quae omnia cum apud omnes nationes perspicua et notiora sint, et gravissimo quamplurimorum testimonio ita comprobata, ut nullus omnino locus excusationis, defensionis, aut tergiversationis relinquatur, nos multiplicantibus aliis atque aliis super alias impietatibus et facinoribus, et praeterea fidelium persecutione, religionisque afflictione, impulsu et opera dictae Elizabethae quotidie magis ingravescente; quoniam illius animum ita obfirmatum atque induratum intelligimus, ut non modo pias Catholicorum principum de sanitate et conversione preces monitionesque contempserit, sed ne huius quidem sedis ad ipsam hac de causas nuncios in Angliam traicere permiserit, ad arma iustitiae contra eam de necessitate conversi, dolorem lenire non possumus, quod adducamur in unam animadvertere, cuius maiores de republica Christiana tantopere meruere. Illius itaque autoritate suffulti, qui nos in hoc supremo iustitiae throno, licet tanto oneri impares, voluit collocare, de apostolicae potestatis plenitudine declaramus praedictam Elizabetham haeticam, et haeticorum fautricem, eique adhaerentes in praedictis, anathematis sententiam incurrisse, esseque a Christi corporis unitate praecisos. Quin etiam ipsam praetense regni praedicti iure, necnon omni et quocunque dominio, dignitate, privilegioque privatam; et item proceres, subditos, et populos dicti regni, ac caeteros omnes, qui illi quomodocunque iuraverunt, a iuramento huiusmodi, ac omni prorsus dominii, fidelitatis, et obsequii debito, perpetuo absolutos, prout nos illos praesentium auctoritate absolvimus; et privamus eandem Elizabetham praetense iure regni, aliisque omnibus supradictis. Praecipimusque et interdiciamus universis et singulis proceribus, subditis, populis, et aliis praedictis, ne illi eiusve monitis, mandatis et legibus audeant obedire. Qui secus egerint, eos simili anathematis sententia innodamus. Quia vero difficile nimis esset, praesentes quocunque illis opus erit perferre, volumus ut earum exempla, notarii publici manu, et praelati ecclesiastici, eiusve curiae sigillo obsignata, eandem prorsus fidem in iudicio, et extra illud ubique gentium faciant, quam ipsae praesentes facerent, si essent exhibitae vel

ostensae. Datum Romae apud Sanctum Petrum, anno incarnationis dominae millesimo quingentesimo sexagesimo nono, quinto kalendis Martii, pontificatus nostri anno quinto.

Apêndice G

Trechos da carta de Anthony Babington a Maria Stuart (recebida em 14/07/1586). John Hungerford Pollen, *Publications of the Scottish Historical Society Third Series. Volume III: Mary Queen of Scots and the Babington Plot*. Edinburgh: T & A Constable, 1922, pp. 18-19; 21.

First, assuring of invasion: Sufficient strength in the invader: Ports to arrive at appointed, with a strong party at every place to join with them and warrant their landing. The deliverance of your Majesty. The dispatch of the usurping Competitor. For the effectuating of all which it may please your Excellency to rely upon my service.... Now forasmuch as delay is extreme dangerous, it may please your most excellent Majesty by your wisdom to direct us, and by your princely authority to enable such as may advance the affair; foreseeing that, where is not any of the nobility at liberty assured to your Majesty in this desperate service (except unknown to us) and seeing it is very necessary that some there be to become heads to lead the multitude, ever disposed by nature in this land to follow nobility, considering withal it doth not only make the commons and gentry to follow without contradiction or contention (which is ever found in equality) but also doth add great courage to the leaders. For which necessary regard I recommend some unto your Majesty as fittest in my knowledge for to be your Lieutenants in the West parts, in the North parts, South Wales, North Wales and the Counties of Lancaster, Derby and Stafford: all which countries, by parties already made and fidelities taken in your Majesty's name, I hold as most assured and of most undoubted fidelity. [...]

Myself with ten gentlemen and a hundred of our followers will undertake the delivery of your royal person from the hands of your enemies. For the dispatch of the usurper, from the obedience of whom we are by the excommunication of her made free, there be six noble gentlemen, all my private friends, who for the zeal they bear to the Catholic cause and your Majesty's service will undertake that tragical execution.

Apêndice H

Trecho do *post-scriptum* supostamente de Maria Stuart a Anthony Babington. John Hungerford Pollen, *Publications of the Scottish Historical Society Third Series. Volume III: Mary Queen of Scots and the Babington Plot*. Edinburgh: T & A Constable, 1922, pp. 45-6.

I would be glad to know the names and qualities of the six gentlemen which are to accomplish the designement, for that it may be, I shall be able upon knowledge of the parties to give you some further advise necessarye to be followed therein; and even so do I wish to be made acquainted with the names of all such principal persons [&c.] as also from time to time particularlye how you proceede and as soon as you may for the same purpose who bee alreadye and how farr every one privy hereunto.

Apêndice I

Última carta de Maria Stuart a Elizabeth (nov. 1586). Agnes Strickland, *Lives of the queens of Scotland and English princesses connected with the regal succession of Great Britain*. Vol. VII. Edimburgo e Londres: W. Blackwood and sons, 1856, pp. 458-459.

Now having been informed, on your part, of the sentence passed in the last session of your Parliament, and admonished by Lord Beale to prepare myself for the end of my long and weary pilgrimage, I prayed them to return my thanks to you for such agreeable intelligence, and to ask you to grant some things for the relief of my conscience.

I will not accuse any person, but sincerely pardon every one, as I desire others, and, above all, God, to pardon me. And since I know that your heart, more than that of any other, ought to be touched by the honour or dishonour of your own blood, and of a Queen, the daughter of a king, I require you, Madam, for the sake of Jesus, that after my enemies have satisfied their black thirst for my innocent blood, you will permit my poor disconsolate servants to remove my corpse, that it may be buried in holy ground, with my ancestors in France, especially the late Queen my mother, since in Scotland the remains of the Kings my predecessors have been outraged, and the churches torn down and profaned.

As I shall suffer in this country, I shall not be allowed a place near your ancestors, who are also mine, and persons of my religion think much of being interred in consecrated earth. I trust you will not refuse this last request I have preferred to you, and allow, at least, free sepulture to this body when the soul shall be separated from it, which never could obtain, while united, liberty to dwell in peace.

Dreading the secret tyranny of some of those to whom you have abandoned me, I entreat you to prevent me from being dispatched secretly, without your knowledge, not from fear of the pain, which I am ready to suffer, but on account of the reports they would circulate after my death. It is therefore that I desire my servants to remain witnesses and attestators of my end, my faith in my Saviour, and obedience to His church. This I require of you in the name of Jesus Christ in respect to our consanguinity,

for the sake of King Henry VII, your great-grandfather and mine, for the dignity we have both held, and for the sex to which we both belong.

I beseech the God of mercy and justice to enlighten you with His holy Spirit, and to give me the grace to die in perfect charity, as I endeavour to do, pardoning my death to all those who have either caused or cooperated in it; and this will be my prayer to the end.

Accuse me not of presumption if, leaving this world and preparing myself for a better, I remind you will one day to give account of your charge, in like manner as those who preceded you in it, and that my blood and the misery of my country will be remembered, wherefor from the earliest dawn of your comprehension we ought to dispose our minds to make things temporal yield to those of eternity

Apêndice J

Carta de Maria Stuart a Henrique III da França (08/02/1587). Disponível em <<http://digital.nls.uk/mqs/letter1.html>>, acessado em 31 de janeiro de 2012.

Monssieur mon beau frere estant par la permission de Dieu pour mes peschez comme ie croy venue me iecter entre les bras de ceste Royne ma cousine ou iay eu beaucoup dennuis & passe pres de vingt ans ie suis enfin par elle & ses estats condampnee a la mort & ayant demande mes papiers par eulx ostez a ceste fin de fayre mon testament ie nay peu rien retirer qui me seruist ny obtenir conge den fayre ung libre ny quapres ma mort mon corps fust transporte sellon mon desir en votre royaulme ou iay eu lhonneur destre royne votre soeur & ancienne allyee. Ceiourdhuy apres disner ma este desnonsse ma sentence pour estre executee demain comme une criminelle a huict heures du matin ie nay eu loisir de vous fayre ung ample discours de tout ce qui sest passe may sil vous plaist de crere mon medesin & ces aultres miens desolez seruiters vous oyres la verite & comme graces a dieu ie mesprise las mort & fidellementproteste de la recepuoir innocente de tout crime quant ie serois leur subiecte la religion chatolique & la mayntien du droit que dieu ma donne a ceste couronne sont les deulx poincts de ma condampnation & toutesfoy ilz ne me veullent permettre de dire que cest pour la religion catolique que ie meurs may pour la crainte du champge de la leur & pour preuue ilz mont oste mon aulmonier le quel bien quil soit en la mayson ie nay peu obtenir quil me vinst confesser ny communier a ma mort mays mont faict grande instance de recepuoir la consolation & doctrine de leur ministre ammene pour ce faict. Ce porteur & sa compaigne la pluspart de vos subiectz vous tesmoigneront mes deportemantz en ce mien acte dernier il reste que ie vous supplie comme roy tres chrestien mon beau frere & ansien allye & qui mauuez tousiours proteste de maymer qua ce coup vous faysiez preuue en toutz ces poincts de vostre vertu tant par charite me souslageant de ce que pour descharger ma consscience ie ne puis sans vous qui est de recompenser mes seruiteurs desolez leur layssant leurs gaiges laultre faysant prier dieu pour une royne qui a estay nommee tres chrestienne & meurt chatolique desnuee de toutz ses biens quant a mon fylz ie le vous recommande autant quil le meritera car ie nen puis respondre Iay pris la hardiesse de vous enuoier deulx pierres rares pour la sante

vous la desirant parfaite auuec heuresse & longue vie Vous le recepvrez comme de
vostre tres affectionee belle soeur mourante en vous rendant tesmoygnage de son bon
cueur enuers vous ie vous recommande encore mes seruiteurs vous ordonneres si il vous
plaict que pour mon ame ie soye payee de partye de ce me que debuez & qu'en
l'honneur de Jhesus Christ lequel ie priray demayn a ma mort pour vous me laysser de
quoy fonder un obit & fayre les aulmosnes requises.

Apêndice K

Terceira fórmula de juramento arbitrada e defendida pelo rei Jaime I. “*An Act for the Better Discovering and Reprising of Popish Recusants*” (3 Jac. I c. 4, 1605). Archibald John Stephens (org.), *The Statutes Relating to the Ecclesiastical and Eleemosynary Institutions of the England, Wales, Ireland, India, and the Colonies; with the Decisions thereon*. London: John W. Parker, 1845, p. 358.

I, A.B. do truly and sincerely acknowledge, profess, testify, and declare in my conscience before God and the world, that our Sovereign Lord King James, is lawful and rightful King of this realm, and of all other in his Majesties Dominions and Countries; and that the Pope neither of himself, nor by any authorities of the Church or See of Rome, or by any means with any other hath any power or authority to depose the King, or to dispose any of his Majesty’s kingdoms, or dominions, or to authorize any foreign prince to invade or annoy him, or his countries, or to discharge any of his Subjects of their allegiance and obedience to his Majesty, or to give any license or leave to any of them to bear arms, raise tumult, or to offer any violence, or hurt to his Majesty’s royal person, state, or government, or to any of his Majesty's subjects within his Majesty’s dominions.

Also, I do swear from my heart that, notwithstanding any declaration or sentence of excommunication or deposition made or granted, or to be made or granted by the Pope or his successors, or by any authority derived, or pretended to be derived from him, or his See against the King, his heirs or successors, or any absolution of the said subjects from their obedience: I will bear faith and true allegiance to his Majesty, his heirs and successors, and him or them will defend to the uttermost of my power, against all conspiracies and attempts whatsoever, which shall be made against his or their persons, their crown and dignity, by reason or color of any such sentence or declaration or otherwise, and will doe my best endeavor to disclose and make known unto his Majesty, his heirs and successors, all treasons and traitorous conspiracies, which I shall know or hear of to be against him or any of them.

And I do further swear, that I do from my heart abhor, detest and abjure, as impious and heretical, this damnable doctrine and position, that princes which be excommunicated or deprived by the Pope, may be deposed or murdered by their subjects, or any whatsoever.

And I do believe and in conscience am resolved, that neither the Pope nor any person whatsoever, hath power to absolve me of this oath, or any part thereof, which I acknowledge by good and full authority to bee lawfully ministered unto me, and do renounce all pardons and dispensations to the contrary.

And all these things I do plainly and sincerely acknowledge and swear, according to these express words by me spoken, and according to the plain and common sense and understanding of the same words, without any Equivocation, or mental evasion, or secret reservation whatsoever: And I doe make this recognition and acknowledgement heartily, willingly, and truly, upon the true faith of a Christian: So help me God.

FONTES

- AQUINO, TOMÁS DE. *Escritos políticos*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- Bíblia Sagrada*. 102ª edição. São Paulo: Ave Maria, 1996.
- HOBBS, Thomas. *O Leviatã* ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil. São Paulo: Nova Cultural, 1998.
- HÖPFL, Harro (org.). *Lutero e Calvino: Sobre a autoridade secular*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologías*. Madrid: BAC, 1983, v. 1 e 2.
- MCILWAIN, Charles Howard (ed.). *The Political Works of James I*. With an Introduction. Cambridge: Harvard University Press, 1918.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. *O contrato social* e outros escritos. São Paulo: Cultrix, 1965.
- SACRO CONCÍLIO TRIDENTINO. *Catecismo Romano*. Anápolis: Serviço de Animação Eucarística Mariana, 2000.
- SUÁREZ, Francisco. *Defensio Fidei III*. Introd. y edición crítica bilingüe por E. Elorduy y L. Pereña. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965.
- _____. *De Iuramento Fidelitatis*. Documentación fundamental. Edición crítica bilingüe por L. Pereña, V. Abril y C. Baciero. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1978.

BIBLIOGRAFIA

- ALBERT MÁRQUEZ, José J. *Hacia un Estado Corporativo de Justicia: Fundamentos del Derecho y del Estado en José Pedro Galvão de Sousa*. Barcelona: Atelier Libros Jurídicos, 2010.
- ALVES, André Azevedo; Moreira, José Manuel. *The School of Salamanca*. New York / London: Continuum, 2010.
- ALVIM, Gilmar Araujo. *Linguagens do poder no Portugal setecentista: um estudo a partir da 'Dedução Cronológica e Analítica' (1767)*. Dissertação de mestrado. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2010
- ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- AURELL, Jaume. *Tendencias historiográficas del siglo XX*. Santiago: Globo Editores, 2008.
- BARRETTO, Vicente de Paulo (org.). *Dicionário de Filosofia Política*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.
- BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã. Desde as origens até Nicolau de Cusa*. Tradução e nota introdutória de Raimundo Vier, OFM. 5ª edição. Petrópolis: Vozes, 1991.
- CALMON, Pedro. *História das idéias políticas*. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos, 1952.
- CARDOSO, Adelino (org.). *Francisco Suárez (1548-1617): Tradição e Modernidade*. Lisboa: Edições Colibri e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999.
- CATURELLI, Albert. *Examen crítico del liberalismo como concepción del mundo*. Gladius: Buenos Aires, 2008.
- COLLANTES, Justo (org.). *La fe de la Iglesia católica. Las ideas y los hombres en los documentos doctrinales del Magisterio*. 4ª edição, 3ª impressão. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- COLLIN, Enrique. *Manual de Filosofía Tomista*. Tomos I e II. Barcelona: Luis Gili Editor, 1950.
- COPELSTON, F. C. *El pensamiento de Santo Tomás*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- CORVISIER, André. *História Moderna*. São Paulo: Difel, 1983.
- CRÉTINEAU-JOLY, Jacques. *Historia religiosa, política y literaria de la Compañía de Jesús, compuesta sobre documentos inéditos y auténticos*. Tomo III. Traduzida do fr. por D. J. Roca y Cornet e D. J. Rubió. Barcelona: Imprenta de D. Juan Oliveres, Editor, 1845.
- COULANGES, Fustel de. *A Cidade Antiga*. 2ª edição revista da tradução de J. Cretella Jr. e Agnes Cretella. Revista dos Tribunais: 2011.
- CRUZ CRUZ, Juan. *Filosofia da História*. Tradução de Fernando Marquezini. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio", 2007.

- _____ (ed.). *La gravitación moral de la ley según Francisco Suárez*. Pamplona: Eunsa, 2009.
- DANIEL-ROPS. *A Igreja da Renascença e da Reforma (I)*. São Paulo: Quadrante, 1996.
- _____. *A Igreja da Renascença e da Reforma (II)*. São Paulo: Quadrante, 1999.
- DAWSON, Christopher. *Dinâmicas da História do Mundo*. São Paulo: É Realizações, 2010.
- _____. *Progresso e religião: uma investigação histórica*. São Paulo: É Realizações, 2012.
- ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. v. 2: Formação do Estado e Civilização. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- ELLIOTT, John H. *España, Europa y el mundo de ultramar (1500-1800)*. Madrid: Taurus, 2010.
- _____. *La Europa dividida, 1559-1598*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1976.
- _____. *Imperios del mundo atlántico. España y Gran Bretaña en América, 1492-1830*. Madrid: Taurus, 2006.
- FABRO, Cornelio. *Neotomismo e Suarezismo*. Opere complete, Volume 4. Segni: EDIVI, 2005.
- FAITANIN, Paulo. *Introdução ao Tomismo: Tomás, o Tomismo & os Tomistas*. Niterói: Instituto Aquinate, 2011.
- FIGGIS, John N. *El derecho divino de los reyes*. Y tres ensayos adicionales. Versión española de Edmundo O’Gorman. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1942.
- FINCHAM, Kenneth; LAKE, Peter. “The Ecclesiastical Policy of King James I”. *Journal of British Studies*, Vol. 24, No. 2, Politics and Religion in the Early Seventeenth Century: New Voices (Apr., 1985).
- FORMENT, Eudaldo. *Id a Tomás. Principios fundamentales del pensamiento de Santo Tomás*. 2ª edición. Pamplona: Fundación Gratis Date, 2005.
- FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). *Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- FRANÇA, Eduardo D’Oliveira. *Portugal na época da Restauração*. São Paulo: Editora HUCITEC, 1997, 261-283.
- FRANCA, Leonel. *Noções de História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Agir, 1965.
- FUNCK-BRENTANO, Frantz. *Lutero*. Rio de Janeiro: Casa Editora Vecchi, 1943.
- GAXOTTE, Pierre. *La Revolución Francesa*. Barcelona: Áltera, 2008.
- GRIMM, Harold J. *The Reformation Era, 1500-1650. With a Revised and Expanded Bibliography*. New York: The Macmillan Company; London: Collier-Macmillan Limited, 1954.
- Grisar, Hartmann. *Luther*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1913, v. 1.
- HERVADA, Javier. *O que é o Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- HESPANHA, António Manuel. *Caleidoscópio do Antigo Regime*. São Paulo: Alameda, 2012.

- HINTON, R. W. K. "Government and Liberty under James I". *Cambridge Historical Journal*, Vol. 11, No. 1 (1953).
- IRABURU, José María. *Católicos y Política*. Pamplona: Fundación Gratis Date, 2011.
- JASMIN, Marcelo Gantus; FERES JÚNIOR, João. *História dos Conceitos: Debates e perspectivas*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2006.
- KIRK, Russell. *The Roots of American Order*. 4ª edição. Wilmington: ISI Books, 2003.
- KOSELLECK, Reinhardt. *Crítica e crise*. Rio de Janeiro: Eduerj / Contraponto, 1999.
- LEVENE, Ricardo. *Las Indias no eran colonias*. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1951.
- LOZIER ALMAZÁN, Bernardo. *Proyectos monárquicos en el Río de la Plata, 1808-1825. Los reyes que no fueron*. Buenos Aires: Sammartino Ediciones, 2011.
- MACEDO, Paulo Emílio V. Borges de. *Uma comparação entre os conceitos de jus gentium em Francisco Suárez e Hugo Grócio*. Tese de doutoramento. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2007.
- MAEZTU, Ramiro de. *Defensa de la Hispanidad*. Santiago de Chile: Editora Nacional Gabriela Mistral, 1975.
- MANN, Stephanie A. *Supremacy and survival: how Catholics endured the English Reformation*. New York: Scepter Publishers, 2007.
- MARAVALL, José Antonio. *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*. Madrid: Boletín Oficial del Estado / Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.
- MARÍAS, Julián. *História da filosofia*. Prólogo de Xavier Zubiri. Epílogo de José Ortega y Gasset. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- MARTÍNEZ Barrera, Jorge. *A Política em Aristóteles e Santo Tomás*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2007.
- MARTINS, Valdomiro Pires (ed.). *Catecismo Romano*. Versão fiel da edição autêntica de 1566 com notícia histórica e análise crítica. 2ª edição refundida. Petrópolis: Editora Vozes, 1962.
- MATTEI, Roberto de. *Pio IX*. Porto: Livraria Civilização Editora, 2000.
- MATTOS, Hebe Maria. *Escravidão e cidadania no Brasil Monárquico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- MOORE JR., Barrington. *As origens sociais da ditadura e da democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. *Nobreza e elites tradicionais análogas*. Porto: Livraria Civilização Editora, 1993.
- PADOVANI, Humberto; CASTAGNOLA, Luís. *História da Filosofia*. São Paulo: Melhoramentos, 1990.
- PAFFORD, John M. *The Critical Years: Relations Between Elizabeth and the Papacy, 1558-1572*. Midland: Anglican Heritage, 1984.
- PAUPÉRIO, Arthur Machado. *O direito político de resistência*. Rio de Janeiro: Forense, 1978.

- PÊCEGO, Daniel. “A Lei e a Justiça na Suma Teológica.” *Aquinate*, n. 6, (2008).
- POCOCK, J. G. A. *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Tecnos, 2002.
- _____. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: Edusp, 2003.
- RÉMOND, René. *Por uma História Política*. 2ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003.
- RICHTER, Melvin. “Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner, and the *Geschichteliche Grundbegriffe*”. *History and Theory*, v. 30, n. 1, 1990.
- ROWSE, Alfred Leslie. *The England of Elizabeth: the structure of society*. London: Cardinal, 1973.
- RUIZ, Rafael. *Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos: a evolução da legislação indígena espanhola no século XVI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- SACHERI, Carlos Alberto. *El orden natural*. Buenos Aires: Vórtice, 2008.
- SÁENZ, Alfredo. *La Cristiandad y su cosmovisión*. Buenos Aires: Gladius, 2007.
- SARANYANA, Josep-Ignasi. *A filosofia medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca*. Tradução de Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2006.
- SKINNER, Quentin. *Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SIMON, Yves. *Filosofia do governo democrático*. Tradução de Edgar Godói da Mata-Machado. Rio de Janeiro: Agir, 1955.
- SOUSA, José Pedro Galvão de; GARCIA, Clovis Lema; CARVALHO, José Fraga Teixeira de. *Dicionário de Política*. São Paulo: T. A. Queiroz Editor, 1995.
- SOUSA, José Pedro Galvão de. *Política e Teoria do Estado*. São Paulo: Saraiva, 1957.
- _____. *La representación política*. Madrid / Barcelona / Buenos Aires: Marcial Pons, 2011.
- STRAUSS, Leo; CROSEY, Joseph (ed.). *History of Political Philosophy*. Third Edition. Chicago / London: The University of Chicago Press, 1987.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis. *Claves históricas en el reinado de Fernando e Isabel*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1998.
- _____. *Corrientes del pensamiento histórico*. Pamplona: Eunsa, 1996.
- _____. (ed.). *Historia general de España y América*. Tomo X-2. La España de las reformas. Hasta el final del reinado de Carlos IV. Madrid: Rialp, 1981.
- TAPARELLI D’AZEGLIO, Luís. *Curso de Direito Natural*. São Paulo: Editora Anchieta, 1945.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *L’Ancien Régime et la Révolution*. Edité par J.-P. Mayer. Édition revue et corrigée. Paris: Gallimard, 1967.
- VIGO, Rodolfo. *Visión crítica de la historia de la filosofía del derecho*. Santa Fé: Rubinzal-Culzoni, 1984.
- VILLEY, Michel. *Formação do Pensamento Jurídico Moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

- VOEGELIN, Eric. *Science, Politics and Gnosticism*. With a New Introduction by Ellis Sandoz. Washington, D.C.: Regnery Publishing, 1997.
- ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona: Ariel, 2009.
- WEAVER, Richard M. *As idéias têm consequências*. Tradução de Guilherme Araújo Ferreira. São Paulo: É Realizações, 2012.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. Edição de Antônio Flávio Pierucci. 10ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- WIDOW, Juan Antonio. *El hombre, animal político*. Buenos Aires / Santander: Ediciones Nueva Hispanidad, 2007.