

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
LUÍS FERNANDO FONSECA

**PEDRO X CÉSAR? A IGREJA ROMANA E O ESTADO NO BRASIL COLONIAL: AS
RAÍZES CULTURAIS DE SEUS CONFLITOS E CONVERGÊNCIAS.**

São Leopoldo

2014

LUÍS FERNANDO FONSECA

PEDRO X CÉSAR? A IGREJA ROMANA E O ESTADO NO BRASIL COLONIAL: AS
RAÍZES CULTURAIS DE SEUS CONFLITOS E CONVERGÊNCIAS.

Dissertação de Mestrado Para Obtenção do Grau
de Mestre em Teologia - Faculdades EST -
Programa de Pós-Graduação - Área de
Concentração: Teologia e História

Orientador: Wilhelm Wachholz

São Leopoldo

2014

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

F676p Fonseca, Luís Fernando
Pedro X César? A igreja romana e o estado no Brasil colonial:
as raízes culturais de seus conflitos e convergências / Luís
Fernando Fonseca ; orientador Wilhelm Wachholz. – São Leopoldo
: EST/PPG, 2014.
150 p.

Dissertação (mestrado) – Faculdades EST. Programa de Pós-
Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2014.

1. Igreja e estado – Brasil. 2. Brasil – História – Período
colonial, 1500-1822. 3. Padroado eclesiástico. 4. Igreja católica –
Brasil. I. Wachholz, Wilhelm. II. Título.

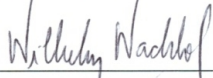
LUÍS FERNANDO FONSECA

**PEDRO X CÉSAR? A IGREJA ROMANA E O ESTADO NO BRASIL COLONIAL:
AS RAÍZES CULTURAIS DE SEUS CONFLITOS E CONVERGÊNCIAS.**

Dissertação de Mestrado
Para a obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração: Teologia e História

Data de Aprovação: 19 de janeiro de 2015

Prof. Dr. Wilhelm Wachholz (Presidente)



Prof. Dr. Roberto E. Zwetsch (EST)



Prof. Dr. Marcos Antonio Witt (UNISINOS)



Realizado com o apoio da
CAPES, e dedicado ao
contribuinte brasileiro, que
possibilitou sua realização.

RESUMO

A pesquisa tentará compreender as conturbadas e contraditórias relações entre a Igreja Católica Apostólica Romana no Brasil Colônia, oficialmente sob o domínio do Estado português sob o regime de Padroado régio, mas oferecendo-lhe resistência através das Ordens leias ao papa, vinculadas à Propaganda Fide. O que levou o Brasil Colônia a ter sob seu território duas Igrejas, uma sob o comando do rei, outra que respondia ao papa, será a problemática enfrentada no presente estudo. Levando-se em consideração que relações conflituosas e contraditórias, bem como alianças e convergências são uma constante na história da Igreja de Roma, procuraremos nossa compreensão não apenas na análise da época da vigência do Padroado português no Brasil Colônia, mas tentaremos encontrar as respostas em períodos históricos anteriores, como a Antiguidade Tardia e a Idade Média, onde as relações entre Igreja e Estado também alternaram momentos de tensão, convergências e conflitos, e as formulações ideológicas que deram à Igreja sua mentalidade perante o Estado tiveram sua origem e desenvolvimento, muito antes da Conquista da América. Não objetivamos aqui reescrever a história eclesiástica, porém alguns recortes históricos serão utilizados aqui para nos ajudar a esclarecer as questões propostas. Partiremos do pressuposto de que os conflitos verificados não são apenas disputas de poder entre Roma e Lisboa, mas abrigam mentalidades cristalizadas em ideologias, que deram origem a estruturas mentais que não foram abandonadas pela totalidade da Igreja, e sobreviveram sob uma perspectiva de muito longa duração. Como se formaram tais mentalidades e estruturas e como chegaram até o Brasil colônia, quais foram estas mentalidades e estruturas e como elas se enquadram na longa duração será objeto de análise neste estudo. Tais mentalidades e estruturas tiveram origem na Antiguidade Tardia, antes da Igreja se aliar ao poder estatal, e tiveram, com as devidas transformações, continuidade e desenvolvimento na Idade Média, até chegarem ao Brasil, colônia de Portugal.

Palavras Chave: Igreja e Estado, Padroado, Mentalidades, Estruturas, Longa Duração.

ABSTRACT

This research will try to comprehend the troubled and contradictory relations in the Apostolic Roman Catholic Church in colonial Brazil, officially under the domain of the Portuguese state under the regime of Régio's Patronage, but offering resistance through the Loyal Orders of the pope, tied to the Propaganda Fide. The problem that will be confronted in this study is what led Colonial Brazil to have in its territory two churches, one under the command of the king, and the other that responded to the pope. Considering that conflicting and contradictory relations, as well as alliances and convergences are constant in the Roman Church's history, we will seek our comprehension not only in analyzing the period during the Portuguese Patronage in Colonial Brazil, but we will try to find answers in historic periods previous to this one, like in the Late Antiquity and in the Middle Age, where the relations between the Church and the State also exchanged periods of tension, convergences and conflicts, and the ideological formulations that gave the Church its mentality before the State had its origin and development, way before the Conquest of America. We do not have the objective of rewriting the ecclesiastic history, although some historical clippings will be used here to help us clarify the proposed questions. We will start from the understanding that the verified conflicts aren't only power disputes between Rome and Lisbon, but accommodate mentalities crystalized in ideologies, which originated mental structures that were not totally abandoned by the whole Church, and survived under a very long term perspective. So, the object of analysis in this study is how these mentalities and structures were formed and how they got to Colonial Brazil, what were the mentalities and structures and how they can be framed in the long term. These mentalities and structures had their origin in Late Antiquity, before the Church allied itself to the State's power, and had, with the due transformations, continuity and development in the Middle Age, until it got to Brazil, Portugal's Colony.

Keywords: Church and State, Patronage, Mentalities, Structures, Long Term.

SUMÁRIO

Introdução.....	06
1. Igreja e Estado no Brasil Colonial.....	11
1.1 Introdução.....	11
1.2 Os antecedentes do Império Português.....	12
1.3 O Padroado.....	15
1.4 A Igreja Tridentina.....	21
1.5 A Igreja não-alinhada.....	26
1.6 Conclusão.....	36
2. A Igreja e o Estado Romano – Pedro e César.....	40
2.1 Introdução.....	40
2.2 Os Primórdios.....	40
2.3 O Cristianismo no Império Romano.....	43
2.4 A Formação do Papado.....	48
2.5 A Igreja Constantiniana.....	50
2.6 A Igreja e César.....	55
2.7 Conclusão.....	62
3. Igreja e Estado na Idade Média.....	65
3.1 Introdução.....	65
3.2 Os Germânicos.....	67
3.3 Teocracia e Hierocracia.....	69
3.4 A Teocracia dos Pepinos.....	72
3.5 As Sementes da Hierocracia.....	75
3.6 As Raízes Medievais da Separação entre Igreja e Estado.....	77

3.7 A Reforma Gregoriana e a Questão das Investiduras.....	80
3.8 As Justificativas da Hierocracia.....	84
3.9 A Alegoria dos Dois Gládios.....	91
3.10 Conclusão.....	93
4 Igreja e Estado: Mentalidades e Longa Duração.....	95
4.1 Introdução.....	95
4.2 Mentalidades e Longa Duração.....	95
4.3 O Dualismo Neoplatônico em Agostinho: A Cidade de Deus e a Cidade dos Homens	109
4.4 A Concepção Imanente do Reino de Deus e a Interpretação Histórica do Apocalipse de João.....	124
4.5 Conclusão.....	136
Considerações Finais.....	139
Referências.....	143

INTRODUÇÃO

O presente estudo parte, como é de se esperar, de dúvidas, não de respostas. E de respostas que levam a novas dúvidas. Tudo começou na minha graduação em História, na Universidade do Vale do Rio dos Sinos, quando tive meus primeiros contatos com a fascinante forma de ver a ciência histórica sob a chamada história das mentalidades, e tudo a que a ela está relacionado, como estruturas, longa duração etc. Também foi lá que, estudando sobre Idade Média, descobri que, ao contrário do que o senso comum acredita, a Igreja de Roma sempre enfrentou oposição durante o citado período, ao contrário do que eu próprio supunha, num misto de ingenuidade e ignorância. Após a graduação, continuei me aprofundando no assunto, e tive contato com temas como hierocracia e teocracia, *autorictas* e *potestas*, *plenitudo potestatis*, entre outros, e o conflito político que caracterizou o medievo, entre papas e imperadores. A influência da Idade Média no mundo de hoje, ainda tão negada por tantos que se julgam cultos, como se os fantasmas da Idade Média pairassem sobre nossas cabeças me levaram a novas dúvidas, até que passei a tentar compreender, a partir da Idade Média, a importância da cultura religiosa na formação social e política de um povo, incluindo o povo do Brasil. A partir daí percebi que as raízes das relações entre a Igreja Católica Romana e Estado colonial brasileiro podem ser melhor compreendidas levando em consideração os paradigmas culturais e teológicos envolvidos, dentro de uma perspectiva de longa duração.

Porém, a Idade Média carrega consigo paradigmas desenvolvidos na Antiguidade, pois os conflitos entre a Igreja cristã e o Estado, iniciaram ainda no Império Romano. Decidi então, tentar compreender, sob uma perspectiva de longa duração, considerando também paradigmas de mentalidades e culturais, os conflitos entre Igreja Católica e Estado no Brasil Colonial, a partir da implantação do Padroado, tentando verificar se tais conflitos foram apenas políticos ou também teológicos, culturais e ideológicos. Também tentei identificar as raízes culturais e históricas das diferentes visões de mundo envolvidas nesses conflitos, guardando-se as devidas diferenças entre épocas e contextos.

Apesar de o senso comum parecer acreditar ainda que a separação entre Igreja e Estado seja um fenômeno típico da Modernidade, suas origens culturais parecem ser muito mais antigas. Para compreender tais relações, ora conflituosas, ora próximas, faz-se necessário entender as formulações teológicas cristãs com relação ao poder temporal e suas relações com os governos através dos séculos. Através da história, e também no Brasil, o poder temporal e

o poder eclesiástico católico romano alternaram momentos de tensão e de convergência. Para melhor entendimento do momento histórico em questão, deve-se considerar o histórico de oposição enfrentado pelo Catolicismo Romano na Europa durante da sua implantação na América Latinas e a ofensiva do Papado através do Concílio de Trento, indo além das aparentes contradições da Igreja Católica Romana com relação ao poder temporal, ora aliada, ora divergente. Para uma melhor compreensão desse fenômeno não precisamos obrigatoriamente considerar tais conflitos apenas como disputas de poder. Além dos interesses políticos envolvidos, que certamente existiram, tais disputas entre o Trono e o Altar podem ser entendidas sob uma ótica da história das mentalidades.

Considerando o fato de que o poder imperial português brasileiro intervinha em questões eclesiásticas, e que o Catolicismo era a religião oficial do Império, será que as raízes culturais de suas alianças e disputas podem ser encontradas não apenas nos conflitos entre Igreja e Estado na Europa e seus choques ideológicos entre o Catolicismo Tridentino e o Iluminismo, mas também no pensamento político dos teólogos cristãos da Antiguidade Tardia e da Idade Média? Inclusive nos conflitos entre papas e imperadores medievais e na formulação da famosa Teoria dos Dois Gládios; onde as mentalidades divergentes sobre quem deveria governar a Cristandade formularam teorias jurídicas e disputas ideológicas fundamentadas por eminentes juristas e teólogos? Será que a separação entre Estado e Igreja, conforme formulada pelos liberais e iluministas, não tiveram suas sementes lançadas no período medieval? E como tais conflitos tiveram seus desdobramentos aqui, na América Latina, durante o Padroado? Além disso, mesmo com a Igreja aliada ao Estado pelo Padroado, teriam os cristãos romanos do período abdicado totalmente de seus pressupostos de consciência, forjados na teologia cristã e na sua visão de mundo, que evidentemente não nasceu na época do Padroado? Por qual motivo, mesmo aliada ao Estado, alguns setores da Igreja Católica tiveram severas divergências com o Estado? Seriam meras disputas políticas ou envolvem visões de mundo? Essa é a problemática enfrentada nesse estudo e as dúvidas para as quais buscaremos respostas.

Trabalhamos com a seguinte hipótese: para compreender tais relações deverá se entender o pensamento católico romano anterior ao período, e que os conflitos ocorridos no Brasil, dentro de um contexto latino-americano, podem ter suas origens nas mentalidades anteriores envolvidas, transformadas em estruturas forjadas em períodos históricos anteriores, dentro de uma perspectiva de longa duração. Os conflitos entre Trono e o Altar, no cenário latino-americano e particularmente no brasileiro, não podem ser entendidos fora de um

contexto mais amplo, e que o conhecimento acerca do pensamento teológico dos períodos anteriores envolvidos, bem como a transplantação da Igreja Católica Romana para a América Latina e seu impacto, são fundamentais para essa compreensão. E que tais relações podem não ser meras disputas de poder, mas, além disso, disputas entre diferentes visões de mundo. Lembramos que os reinos ibéricos que conquistaram a América, saídos da Reconquista, tinham ainda sua visão de mundo ancorada no medievo.

Isso pode indicar não necessariamente um rompimento com a Idade Média e suas estruturas de pensamento, mas uma continuidade. Entretanto, existe a possibilidade das raízes das relações entre a Igreja do Padroado no Brasil podem ter origens em épocas ainda anteriores à Idade Média, e essa perspectiva será enfrentada neste estudo.

Se esta perspectiva estiver devidamente fundamentada, parece lógico que pode existir uma relação entre o pensamento da Antiguidade Tardia, passando pela Idade Média e chegando até a América Latina e o Brasil, no que concerne às relações entre Igreja e Estado. Lembramos que existiram momentos de convergência, mas também de intenso conflito ao longo de séculos. Essa relação parece melhor entendida a partir dos parâmetros da longa duração e das mentalidades.

Partindo da hipótese de que as relações entre o poder temporal e a Igreja Católica no Brasil, durante o Segundo Reinado, possuem raízes culturais antigas, bem como podem ser melhor entendidas a partir das formulações teológicas e jurídicas elaboradas principalmente na Idade Média e na própria Antiguidade Tardia, sob os paradigmas da história das mentalidades e sob uma perspectiva de longa duração, usaremos os pressupostos da história das mentalidades e da longa duração para uma melhor compreensão dessas relações. Essa perspectiva, referente à história das mentalidades, deve ser compreendida sob uma ótica de longa duração.

As mentalidades, conforme veremos no decorrer deste estudo, operam no nível das atitudes, dos comportamentos, podendo ser um conceito até certo ponto similar ao do “inconsciente coletivo”. E por ser um fenômeno nem sempre consciente, se impõe na longa duração, onde as transformações se operam de forma lenta. Dentro dessa perspectiva, deve-se entender para esse estudo, o pensamento teológico como âncora cultural da mentalidade da Igreja Católica. A partir daí tal estudo se reveste de importância, visto que para entender qualquer fenômeno político, teológico, histórico, cultural ou social, devem-se entender seus precedentes e seus pressupostos ideológicos.

A pesquisa irá considerar, em ordem de acontecimentos históricos: 1) A implantação do Cristianismo em Roma, as perseguições aos primeiros cristãos e seus choques com o poder imperial. Sua posterior supremacia e proteção por parte de Constantino, que usando de suas prerrogativas como Imperador, de acordo com a lei romana, podia interferir nos assuntos religiosos do Império, inaugurando uma tradição que teve continuidade em Bizâncio, com o chamado Césaropapismo, mas que foi rompida no Ocidente. 2) As alianças entre Carlos Magno e o Papado na Alta Idade Média, onde o Rei dos Francos foi coroado Imperador Romano por um Bispo de Roma, o Papa Leão III, ato que teve repercussões enormes no pensamento político e jurídico medieval, gerando dentro da cultura do medievo um conflito sobre quem deveria governar a Cristandade, visto o gesto do papa aparentar supremacia sobre o Imperador, embora o chefe supremo da Igreja, segundo a mentalidade da época, fosse de fato o monarca germânico. 3) O rompimento entre o Papado, liderado por Gregório VII, e os Imperadores germânicos e o desenvolvimento da conhecida Teoria dos Dois Gládios, consequência natural da dicotomia gerada pela aplicação da prática vétero-testamentária da coroação de reis por profetas, usada no caso da sagração de Carlos Magno, e as disputas pela supremacia política na Cristandade. 4) O início da Modernidade, a crise no sistema feudal, o Concílio de Trento, inaugurando a Contra-Reforma, a Igreja Católica Romana e seu poder sendo duramente questionados na Europa. 5) A implantação do Catolicismo Romano na América Latina e Brasil e o Padroado, passando a existir uma Igreja subordinada aos reis ibéricos e outra subordinada a Roma, com as ordens não submetidas ao monarca português.

O objetivo deste estudo não é reescrever a história eclesiástica, nem tampouco fazer uma síntese de dois mil anos de história da Igreja. Porém, para um melhor entendimento da questão e verificar as permanências envolvidas no processo, os fatos históricos elencados acima serão objeto de análise, pois nesses recortes históricos devidamente selecionados pode estar de forma implícita ou explícita, as mentalidades e as ideologias que podem elucidar a questão. Buscamos compreender a questão sob um contexto da história das mentalidades, procurando explicações no pensamento teológico da época, nas culturas envolvidas, e considerando seus antecedentes históricos, tanto da parte da Igreja quanto da parte do Estado. O propósito da pesquisa é tentar compreender, a partir de determinados recortes históricos, como os primeiros cristãos se posicionaram contra e após a favor do poderoso Império Romano, tentando verificar em sua ideologia, e doutrina, os principais motivos de sua oposição à *Romanitas* e que apropriações dessa oposição a vertente católica romana pode ter absorvido na Antiguidade. Além disso, o objetivo é perceber, principalmente, no que tais

apropriações ajudaram na formação de suas mentalidades, e de suas ideologias, ao longo dos séculos, sob uma perspectiva de muito longa duração.

O estudo se desenvolverá em quatro capítulos. O primeiro fará uma análise das origens do Padroado português, sua implantação e seus desdobramentos no Brasil colonial, e os conflitos do Estado com as ordens formadas a partir do Concílio de Trento, sujeitas a Roma, e tentará identificar seus antecedentes culturais históricos. No segundo irá se procurar, na teologia da Antiguidade Tardia, os postulamentos teológicos que levaram o Catolicismo Romano, ainda em formação, a se chocar com a ideologia vigente no Império Romano e depois, aliar-se a ele. O terceiro tentará identificar, na Idade Média, as ideologias e mentalidades que levaram o bispo de Roma a justificar sua supremacia sobre os monarcas medievais. O último capítulo irá relacionar os respectivos recortes históricos abordados com os paradigmas teóricos da história cultural e das mentalidades e os pontos doutrinários e teológicos da Igreja de Roma, que a partir de mentalidades e visões de mundo podem ter se tornado em permanências e estruturas na longa duração e chegado até o Brasil Colônia, ajudando a explicar as contraditórias relações da Igreja e Estado no Brasil colonial. Dentro desse parâmetro, partiremos da hipótese de que a teologia agostiniana, a concepção imanente do reino de Deus e a interpretação histórica da teologia apocalíptica podem ser as visões de mundo que se cristalizaram em mentalidades, devido ao seu caráter político, e devido a isso podem ajudar a explicar a não submissão de parte da Igreja Católica Romana ao Estado no Brasil Colônia.

O estudo tem como alicerce fundamental a pesquisa bibliográfica e possui como parâmetros fundamentais os paradigmas da história das mentalidades, partindo do pressuposto de que não é possível entender fenômenos históricos de longa duração sem a compreensão das mentalidades envolvidas no processo. Também se utilizará as devidas abordagens teológicas pertinentes ao processo, sobretudo com relação às épocas analisadas. Dentro da bibliografia utilizada se buscará não apenas se prender aos fatos históricos, mas principalmente buscar as implicações culturais, teológicas e ideológicas envolvidas.

1. IGREJA E ESTADO NO BRASIL COLONIAL

1.1 Introdução

As relações entre Catolicismo Romano e Estado na América Latina, e em particular no Brasil, podem ser exemplos de como tais relações muitas vezes são convergentes, por motivos que iremos aprofundar nesse estudo, mas também conflituosas. Tais relações talvez possam ser mais bem entendidas se forem vistas de forma abrangente, lançando um olhar não apenas para os períodos escolhidos como recorte específico para estudo, mas englobando também os antecedentes da história e da cultura ibérica, visto que as nações que conquistaram ou colonizaram a América Latina vieram de um longo processo de desenvolvimento histórico, cujas ideologias e formas de pensar foram forjadas e se manifestaram em solo brasileiro e latino americano.

No caso do Brasil, objeto do presente estudo, devemos ter em mente que a primeira nação europeia que aqui aportou já possuía séculos de experiência em suas relações entre Igreja e Estado. Lembramos aqui, que como primeiro Estado nacional formado na Europa, Portugal possuía uma administração centralizada, já na Idade Média, tempo em que o poder político e a supremacia no seio da Cristandade eram disputados entre o papa e os governantes temporais, como veremos mais tarde. Não existia o conceito moderno de separação entre Estado e Igreja.

Podemos considerar que para uma nação envolvida nos processos da Reconquista, pioneira como Estado nacional, mas de cultura tipicamente medieval, era natural que Portugal transplantasse para sua colônia sua visão de mundo e sua forma de administração. Lembramos que, se considerarmos uma perspectiva de longa duração, a Idade Média como cultura exprime um conjunto de valores e um modelo de organização de valores que só irá se desfazer, segundo Jacques Le Goff, entre 1750 e 1850¹.

De acordo com essa perspectiva, a Igreja e o Estado no Brasil colonial podem ser mais bem compreendidos a partir da Idade Média e de sua transição para a chamada Modernidade. Também não se pode esquecer que essa transição não significa necessariamente uma ruptura abrupta com a cultura do medievo, que conforme Le Goff, citado no parágrafo acima, ainda iria perdurar por séculos. A chegada dos europeus ao continente americano coincide com seu

¹ LE GOFF, Jacques. *Uma Longa Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. p. 69.

período de maior expansão e crescimento econômico, e da decadência da ideia de um império católico universal ².

1.2 Os Antecedentes do Império Português

Antes de qualquer coisa, devemos situar alguns antecedentes históricos da nação portuguesa, para que possamos compreender sua forma de governo, sua mentalidade política e suas relações com a Igreja, que serão utilizadas em solo brasileiro. As origens do que viria a ser Portugal estão enraizadas em plena Idade Média, período em que Portugal viria a ser o primeiro Estado nacional da Europa, com um governo centralizado.

As raízes da nação portuguesa estão no período histórico conhecido como Reconquista, termo utilizado para designar as campanhas desenvolvidas por cristãos para recuperar territórios conquistados por muçulmanos, desde o século VIII, na península ibérica³.

De acordo com Ana María Bidegáin:

Durante o processo de reconquista começado pelos reinos visigóticos, participaram nobres das casas europeias interessados tanto na expansão da fé como das terras da Península. Entre outros destacavam-se os fidalgos franceses Raimundo e Henrique de Borgonha, que receberam os condados de Galícia e de Portugal das mãos de Alfonso VI, rei de Castela.⁴

Prossegue Ana María Bidegáin:

O condado português ficou em poder de Henrique de Borgonha e passou para seu filho Alfonso Henrique. Este conseguiu se tornar independente do poder de Castela e expulsar os mouros de grande parte de seu território. Pouco depois proclamou o reino de Portugal, que foi reconhecido oficialmente pelo papa Inocêncio III e por Alfonso VI de Castela na Conferência de Zamora, em 1143.⁵

Após a morte do último rei da dinastia de Borgonha, o poder ficou nas mãos da rainha, vinculada à nobreza de Castela. Apesar de ser apoiada por grande parte da nobreza, a rainha teve grande oposição da burguesia da costa do país, que durante o domínio da Casa de Borgonha, teve um desenvolvimento extraordinário. Esse desenvolvimento animou a

² BIDEGÁIN, Ana Maria. *História dos Cristãos na América Latina*. Tomo I. Petrópolis. Vozes, 1993. p. 15.

³ AZEVEDO, Antônio Carlos do Amaral. *Dicionário de Nomes, Termos e Conceitos Históricos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. p. 384.

⁴ BIDEGÁIN, 1993, p. 40.

⁵ BIDEGÁIN, 1993, p. 40- 41.

burguesia a mudar a conjuntura política do país. A revolução burguesa triunfou em Aljubarrota, em 1385. Ali foi proclamado rei Dom João, da Ordem de Avis⁶.

Segundo Ana María Bidegáin:

A partir de então, Portugal foi um país organizado em torno de uma forte monarquia, que contava com o apoio da burguesia. Esta aliança permitia reprimir as rebeldias da nobreza e favorecia as empresas comerciais, preparando o formidável poderio marítimo português do século XV. Uma vez consolidado o poder real através da Revolução de Avis, Portugal está em condição de se expandir.⁷

Vemos que, em plena vigência do sistema feudal na Europa, Portugal já possuía um governo centralizado, um Estado nacional e uma burguesia mercantil atuante. Entretanto, apenas o fator econômico não serve para explicar a centralização de Portugal nos assuntos da futura colônia e suas relações com a Igreja. Também devemos considerar as formas de pensar forjadas na Península Ibérica durante a Reconquista. Não se devem esquecer os séculos de luta contra os mouros e a identidade cultural ibérica cimentada pelo Cristianismo. Segundo Martin Dreher: “principalmente os espanhóis, mas também os portugueses que os seguiram, vieram de uma Europa e, particularmente de uma região profundamente marcada pelas Cruzadas e pela ideia de reconquista.”⁸

Os povos ibéricos que aqui aportaram, incluindo Portugal, estavam imbuídos de uma profunda rivalidade espiritual em suas terras de origem. Essa rivalidade, contra os sarracenos, foi transplantada para a América Latina, incluindo o conceito de guerra justa⁹. Todavia, segundo Dreher, não foram os ibéricos os criadores desse conceito. Esse era um conceito europeu tipicamente medieval, fruto da tentativa de implantação do reino de Deus, segundo o qual o papa, vigário de Cristo na terra, teria poder não apenas sobre os cristãos, mas também sobre os infiéis e seria o seu líder por direito divino¹⁰. Essa mentalidade, tipicamente medieval, utilizada nas Cruzadas, foi aplicada nas Américas, incluindo o Brasil.

Afirma Martin N. Dreher: “Não se necessita de muitos comentários para constatar que, na invasão da América, o ideário das Cruzadas esteve presente, assim como esteve o ideário da reconquista e os fatos a ela ligados.”¹¹

⁶ BIDEGÁIN, 1993, p. 41.

⁷ BIDEGÁIN, 1993, p. 41.

⁸ DREHER, Martin N. *História do Povo de Jesus: uma leitura latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal, 2013. p. 345.

⁹ DREHER, 2013, p. 345.

¹⁰ DREHER, 2013, p. 346.

¹¹ DREHER, 2013, p. 348.

Vemos, portanto uma mentalidade europeia tipicamente medieval transplantada para o continente americano, incluindo o Brasil. Além de razões econômicas, políticas e militares, podemos ver também motivos de ordem ideológica e de mentalidades presentes nos processos de colonização. Isso nos ajudará a entender as relações entre Igreja e Estado no Brasil, se levarmos em conta o papel importante que a Igreja desempenhou, tanto como instituição, como fator de matiz ideológico, conforme veremos mais tarde. Importante verificarmos como as transformações de um mundo europeu e ibérico tipicamente feudal – incluindo aqui Portugal -, em um mundo de economia mercantil pré-capitalista, regulado por Estados nacionais, contribuirá para uma decadência do poder papal e preparará a criação do chamado Padroado, cuja compreensão será fundamental para o entendimento das relações entre Estado e Igreja no Brasil colonial, conforme ainda veremos.

A formação dos Estados nacionais diminuiu consideravelmente o poder da Igreja na Europa. O Estado nacional e mais tarde absoluto foi o resultado de duas classes antagônicas: a nobreza e a burguesia. O rei necessitava da burguesia para melhorar suas finanças e se defender do poder dos senhores feudais, e em troca de proteção recebe seu apoio. Por outro lado, a nobreza precisava do rei para conservar privilégios e se proteger do poder crescente da burguesia. Ambos os estamentos precisavam do poder real¹².

O sistema feudal, com sua característica fragmentação de poder, se tornava cada vez mais decadente. A autoridade centralizadora do Estado moderno lançava seus tentáculos sobre o poder da Igreja. Ana Maria Bidegáin afirma: “Graças a novos meios de ação, a autoridade (agora monarquia absoluta) se impôs à da Igreja”.¹³ Grandes transformações ocorridas com o surgimento do Estado nacional absoluto transformarão também o papel da Igreja na nova sociedade, e terão profundas repercussões em sua vida interna¹⁴.

Sobre essas transformações, afirma Ana María Bidegáin:

A primeira grande transformação será, portanto, sua relação com os estados, tornando-se mais poderosos e afiançando a autoridade real: daí para a frente, o poder eclesiástico deve regulamentar suas atribuições e poderes com os diferentes estados, através de acordos que levam o nome de concordatas, as quais determinam o regime dos benefícios e das taxas pontifícias.¹⁵

Prossegue Bidegáin:

¹² BIDEGÁIN, 1993, p. 25.

¹³ BIDEGÁIN, 1993, p. 26.

¹⁴ BIDEGÁIN, 1993, p. 27.

¹⁵ BIDEGÁIN, 1993, p. 27.

O rei deixou de se apoiar nas relações instáveis de dependência de homem a homem, para substituí-las pela ideia de nação, que unia todos os homens do reino. Com um rei, uma lei e uma fé dominada, firmava-se o processo do Estado nacional absoluto.¹⁶

Lembramos a ideia medieval de um império teocrático universal, comandado pelo papa. Agora a situação era outra. A fragmentação de poder característica do sistema feudal dava lugar a um sistema de poder centralizado. O Estado-Nação substituíra cada vez mais as relações entre senhores e vassalos. Porém, apesar da decadência da ideia teocrática e universalista, esta ainda sobrevivía no início do século XVI¹⁷. A Idade Média havia desenvolvido a ideia de um governo universal, uma só lei. Dois líderes disputavam a supremacia da Cristandade, a saber, o papa e o imperador. O papa pretendia uma soberania universal: pretendia poder desligar os súditos e vassalos de seus juramentos, depor imperadores, guiar reis. No século XVI, embora esse poder estivesse muito diminuído, os monarcas ainda recorriam ao papa para resolver litígios. Por sua vez, o imperador pretendia ser o herdeiro dos césares romanos e receber seu poder diretamente de Deus¹⁸. Essa era a espinha dorsal da ideologia política da Idade Média.

Entretanto, no século XVI, embora essa ideia (do império mundial) tivesse raízes profundas e ninguém a atacasse abertamente, o fato é que as transformações que estavam ocorrendo acabaram substituindo a ideia do império universal, ou católico, pela ideia do Estado-Nação, de uma nação conquistadora, que assimilava outros povos e os submetia à sua vontade, à sua cultura e à sua religião. Conforme anteriormente citado, a ideia do Estado-Nação se sobrepôs a ideia de um império mundial¹⁹.

Essas transformações parecem se enquadrar perfeitamente no caso de Portugal, primeiro Estado nacional da Europa e pioneiro país europeu a ter um governo centralizado. E essas mudanças no plano de poder serão importantes para compreender o instrumento que irá marcar as relações entre Igreja e Estado no Brasil: o Padroado.

1.3 O Padroado

O Padroado foi uma instituição criada a partir do século XVIII, criada pelas monarquias ibéricas para estabelecer alianças com a Santa Sé. O Padroado português consistia na concessão de privilégios e na reivindicação de direitos, invocando a coroa sua condição de

¹⁶ BIDEGÁIN, 1993, p. 27.

¹⁷ BIDEGÁIN, 1993, p. 27.

¹⁸ BIDEGÁIN, 1993, p. 27.

¹⁹ BIDEGÁIN, 1993, p. 28.

protetora das missões na Ásia, África e no Brasil. Os padroados, tanto portugueses quanto espanhóis eram regulamentados por bulas papais. Devido a essa instituição, as coroas ibéricas exerciam grande influência sobre a administração da Igreja em suas colônias, podendo promover, transferir e afastar clérigos. Podia, inclusive, arbitrar e decidir conflitos nas jurisdições onde ela própria fixava os limites. Sob muitos aspectos, o clero colonial era formado por funcionários assalariados da coroa portuguesa. Com exceção de assuntos referentes a dogmas, a Igreja no Brasil colonial estava sob o controle do Estado. O Padroado no Brasil só foi extinto após a proclamação da República²⁰.

Embora a instituição do Padroado date do século XVIII, conforme citado acima, suas raízes na cultura e no Estado português são mais antigas, segundo afirmam Hollanda e Ab'Saber:

Ainda que o sentimento católico dominante em Portugal o tivesse defendido do césaro-papismo, a tendência para o absolutismo monárquico fez com que, já no fim do século XV, a posição da Igreja fosse profundamente dominada pelo Estado.²¹

Houve, portanto, uma profunda interferência do Estado português em assuntos religiosos, a ponto de haver um domínio do Estado nesse campo. Embora Portugal tenha sido um dos raros países a aceitar sem restrições as decisões do Concílio de Trento, Hollanda e Ab'Saber afirmam que: “É fora de dúvida, porém, que a formação de um Estado tão fortemente unificado e centralizado, como foi o português, conduziu o monarca a invadir, em muitos pontos, o setor eclesiástico.”²²

A base do Padroado português foi formada pela chamada Ordem de Cristo, formada por remanescentes da Ordem dos Templários²³. Desde o início, o espírito da Ordem que formaria a base do Padroado, bem como o esforço português de colonização foi considerada uma nova cruzada²⁴. Essa atitude parecia uma consequência natural da própria formação do Estado português e da mentalidade da Europa medieval, influenciada pelas Cruzadas. Embora se devam considerar as mudanças estabelecidas no mapa de poder da Europa na época do descobrimento e colonização do Brasil, não podemos esquecer que as mentalidades medievais

²⁰ AZEVEDO, 1999, p. 340.

²¹ HOLLANDA, Sérgio Buarque de (direção). AB'SABER, Aziz N...[et al.]. *História Geral da Civilização Brasileira: a época colonial*, v. 2: administração, economia, sociedade. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 2004. p. 51.

²² HOLLANDA (direção); AB'SABER [et al.], 2004. p. 51.

²³ HOLLANDA (direção); AB'SABER [et al.], 2004. p. 52.

²⁴ HOLLANDA (direção); AB'SABER [et al.], 2004. p. 52.

ainda vigoravam nos povos colonizadores. Sobre as relações entre Portugal e a Igreja de Roma na época da colonização do Brasil, afirmam Hollanda e Ab’Saber: “Não foi simples o regime das relações entre o Estado português e a Igreja em face da colonização.”²⁵

Talvez a complexidade dessas relações percebidas por Hollanda e Ab’Saber possa ser melhor entendida a partir do entendimento de uma continuidade entre a Idade Média e o período da Conquista das Américas. Sobre isso declara Jérôme Baschet:

Existe, então, uma continuidade entre o desenvolvimento da Idade Média Central e a dinâmica reencontrada do fim da Idade Média, de modo que o eã que conduz à Conquista das Américas é fundamentalmente *o mesmo* que aquele que vemos em marcha desde o século XI. A colonização ultratlântica não é o resultado de um mundo novo, nascido sobre o humus em que se decompõe uma Idade Média agonizante.²⁶

Isso não significa, entretanto, que não tenha havido transformações. Mas significa que a mentalidade europeia era marcadamente medieval, quando da Conquista da América. Segundo Baschet:

Para além das transformações, das crises e dos obstáculos, é a sociedade feudal, prosseguindo a trajetória observada desde a aurora do segundo milênio, que empurra a Europa para o mar.²⁷

A análise de Baschet nos parece fundamental para uma compreensão correta da mentalidade europeia - incluindo a mentalidade ibérica -, no processo da Conquista da América, em particular da mentalidade portuguesa. Baschet prossegue na sua análise: “Se as análises precedentes são admitidas, será necessário concluir que é o Ocidente medieval que finca o pé na América, com a chegada dos primeiros exploradores [...]”²⁸ Foi uma Europa fincada na lógica feudal, com a Igreja, a monarquia e a aristocracia como atores principais, e não uma Europa saída do Renascimento e do humanismo que aportou em terras americanas²⁹.

A partir dessa leitura, poderemos compreender talvez o Padroado ibérico não como uma instituição moderna, mas como uma instituição calcada na cultura do medievo. Para um entendimento adequado dessa premissa, devemos lançar um olhar sobre a Igreja do período. A Igreja, à época, instituição que sofre suas oposições e contradições, mas talvez ainda está longe de ser uma instituição politicamente fraca. Para Jérôme Baschet:

²⁵ HOLLANDA (direção); AB’SABER [et al.], 2004. p. 52.

²⁶ BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006. p. 274.

²⁷ BASCHET, 2006, p. 274.

²⁸ BASCHET, 2006, p. 274.

²⁹ BASCHET, 2006, p. 274-275.

A Igreja do fim da Idade Média é, então, objeto de uma dinâmica contraditória. De um lado ela faz frente a uma aspiração de renovação e a contestações radicais que, em breve, porão fim ao seu monopólio espiritual sobre o Ocidente, ao passo que a afirmação dos poderes monárquicos corrói suas prerrogativas e obriga a concessões. Mas, ao mesmo tempo, a cúria romana reforça sua eficácia e centralizadora e a Igreja continua a aumentar seu domínio sobre a sociedade e seu controle sobre as almas.³⁰

Baschet afirma ainda que apesar de uma concorrência viva, é talvez durante os séculos XV e XVI que o controle da Igreja tenha sido mais profundo. Apesar do declínio que a Igreja irá enfrentar em seguida, ela irá conseguir preservar a posição do clero como primeira ordem da sociedade até o século XVIII³¹. Baschet também afirma que o reforço dos poderes monárquicos não é acompanhado de uma marginalização de valores defendidos pela Igreja,³² embora o crescimento do poder monárquico a obrigue a recuos e novos arranjos³³. Vemos, portanto, que apesar das transformações que estavam ocorrendo, como a formação do pré-capitalismo, dos Estados nacionais e da centralização do poder monárquico, a Igreja de Roma se mantinha poderosa.

As declarações de Jérôme Baschet esclarecem que, embora a Igreja de Roma fosse obrigada por motivos históricos como os citados anteriormente a fazer concessões e a se aliar aos Estados ibéricos, ela se mantinha como uma estrutura poderosa. Isso não deve surpreender se levarmos em consideração as nações europeias que aqui aportaram como calcadas na lógica cultural medieval e a empresa de conquista vista como um prolongamento das Cruzadas. É interessante notar que na aliança entre Igreja e Estado entre Portugal e a Santa Sé no Padroado, esse acordo parecia ir ao encontro dos interesses de ambas as partes. Portugal desejava envolver a Igreja no processo de conquista e colonização dos territórios ocupados. De acordo com Bidegáin:

Mas por trás deste sentimento religioso havia também o interesse em usar a Igreja na empresa colonial. [...]. Deste modo, durante todo século XV, e mediante uma série de bulas chamadas “bulas de cruzada”, Portugal vai solidificando o direito do padroado, que permitirá usar a Igreja em termos de conquista e redução, garantida pela união entre missão e colonização.³⁴

³⁰ BASCHET, 2006, p. 273.

³¹ BASCHET, 2006, p. 273.

³² BASCHET, 2006, p. 271.

³³ BASCHET, 2006, p. 269.

³⁴ BIDEGÁIN, 1993, p. 63.

É necessário ressaltar que, embora a Igreja estivesse sujeita ao monarca português em terras brasileiras, podendo o mesmo nomear bispos, etc., o Padroado não deixava de ser uma concessão da Santa Sé ao monarca, juridicamente reconhecida. Daí talvez faça sentido ainda nessa época a pergunta feita tantas vezes na Idade Média, sobre quem deve governar a Cristandade, se o rei ou o papa. Em todo caso, a Igreja não tinha capacidade de realizar a evangelização do continente por si própria³⁵.

Entendida a posição da Igreja em um mundo em transformações, mas ainda marcado pela mentalidade medieval e ainda poderosa, como ressaltou Baschet, e parte da engrenagem da Conquista da América, é necessário que entendamos as raízes históricas desse tipo de união entre Estado e Igreja. Afirma Bidegáin:

A razão histórica desta união religioso-política, dessa tendência a unificar os fins do Estado e da Igreja, podemos encontrar na concepção de Constantino a respeito do Estado, que os reinos visigodos e os estados pontifícios herdarão. Esta união dos fins é comum no mundo antigo em geral, e a encontramos também no mundo dos nativos da América. A razão disso está no fato de o *ethos* cultural de um povo ter sua medula no religioso.³⁶

Vemos então que a instituição do Padroado segue uma razão histórica, e sua lógica não surge repentinamente na época de sua criação. Mesmo que estejamos em épocas diferentes, com situações peculiares ao tempo em questão, a lógica da união entre Igreja e Estado, conforme a concepção do Padroado possui raízes que remontam o Império Romano. Mais do que isso, era comum no mundo antigo e estava presente nos reinos visigóticos. No caso do Ocidente medieval, temos inúmeros exemplos de reis reivindicando a supremacia sobre a Igreja, e alguns desses casos, bem como as relações entre Igreja e poderes temporais na Idade Média, serão discutidos em capítulo à parte. O fato é que as mentalidades envolvidas na formação do Padroado não pareciam ser nenhuma novidade para os ibéricos. Bidegáin ainda afirma que a Espanha, após conviver sete séculos com o Islã e o conceito de Califado, absorveu alguns de seus elementos, como a unidade exigida entre governo temporal e religião³⁷. Não é difícil supor que Portugal, apesar de ter expulsado os mouros e se firmado como Estado séculos antes, também tenha tomado alguns elementos culturais islâmicos como esse.

Outros historiadores parecem concordar com Bidegáin no tocante às raízes históricas do Padroado. Esse parece ser o caso de Martin Dreher. Segundo ele:

³⁵ BIDEGÁIN, 1993, p. 65.

³⁶ BIDEGÁIN, 1993, p. 63.

³⁷ BIDEGÁIN, 1993, p. 63-64.

Em muitos sentidos, o padroado estabelecido para a América portuguesa e espanhola deu continuidade ao regime de *crístandade*, iniciado em 28 de fevereiro de 380 com o édito religioso de Teodósio (379-395), que decretara a unidade religiosa do Império Romano.³⁸

A importância das afirmações convergentes de Dreher e Bidegáin não deve ser subestimada. A lógica do Padroado não foi uma invenção ibérica do período da Conquista da América. Foi resultado de uma lógica comum na Antiguidade, praticada no Império Romano inclusive quando da sua adoção do Cristianismo como religião oficial, e que atravessou o medievo com as disputas entre reis e papas sobre quem deveria governar a Crístandade, regime iniciado pelo Imperador Teodósio, segundo afirma Dreher, citado no parágrafo imediatamente anterior. Parece tratar-se, portanto, de um fato histórico não apenas político, mas eminentemente cultural e passível de ser enquadrado nas perspectivas de mentalidades e de longa duração.

O Padroado tornou a Igreja uma dependência do Estado. Bidegáin afirma:

Deste modo, a empresa colonial e a evangelização fundiam-se numa só e a Igreja passava a ser uma dependência do Estado. A instalação na América da Igreja fortemente unida ao Estado só é compreensível dentro do contexto histórico em que vivia a Igreja na Europa e, especialmente a situação por que passava o papado. [...] Tanto no sistema colonial espanhol como no português, a Igreja é um elemento constitutivo relevante.³⁹

Essa Igreja dependente do Estado, a ele associada num momento de convergência, também terá com esse mesmo Estado divergências e discrepâncias? A convergência entre Igreja e Estado, promovida pelo Padroado, eliminará suas dicotomias históricas? Continua Bidegáin:

Esta situação fará com que, desde o começo, a Igreja se defronte com uma constante dicotomia em toda sua história na América Latina: a Igreja e o catolicismo devem servir de instrumento para a repressão e para o sistema político dominante ou devem ser defensores dos direitos dos mais humildes da sociedade?⁴⁰

³⁸ DREHER, 2013, p. 349.

³⁹ BIDEGÁIN, 1993, p. 64.

⁴⁰ BIDEGÁIN, 1993, p. 64.

Essa dicotomia, da qual fala Bidegáin, na qual a Igreja irá se defrontar na América Latina e também no Brasil, poderá ser mais bem compreendida a partir dos desdobramentos do famoso Concílio de Trento e da Contra-Reforma.

1.4 A Igreja Tridentina

A Contra-Reforma é o nome dado à reação da Igreja de Roma aos movimentos de Reforma Protestante, acontecidos na Europa a partir do século XVI. Esse termo é dado para caracterizar a tentativa de reconquista de prestígio e poder da Igreja de Roma, abalados com as Reformas Protestantes, a partir de Lutero. Geralmente se confere à Contra-Reforma alguns eixos principais, entre eles: o Concílio de Trento, a criação da Companhia de Jesus, o *Index* (catálogo de obras proibidas pela Igreja) e a Inquisição⁴¹. Segundo Azevedo, atualmente não se concebe mais a Contra-Reforma apenas como um movimento de oposição às ideias protestantes ou ao avanço do Protestantismo na Europa. Para ele as origens históricas desse movimento devem ser buscadas ainda na Idade Média, onde vários movimentos considerados heréticos denunciavam insatisfação com a Igreja romana. Esta, por sua vez, através de pronunciamentos de Papas e dignatários eclesiásticos, salientava que havia a necessidade de uma ampla reformulação dogmática e administrativa em seus quadros⁴².

Segundo Azevedo: “O próprio nome Contra-Reforma vem sendo, há muito tempo, criticado, e por vezes, substituído por Reforma católica.”⁴³ Mesmo assim, o citado historiador afirma:

De uma forma ou de outra, o movimento da Contra-Reforma certamente alcançou seus objetivos, tendo afetado significativamente a história política e cultural do Ocidente.⁴⁴

Dentro desse parâmetro, o Concílio de Trento parece ter sido o principal instrumento da Contra-Reforma, no sentido de ter determinado os paradigmas que foram seguidos para enfrentar as dificuldades pelas quais o catolicismo romano estava passando. Esse Concílio durou de 1545 até 1563 e sofreu duas interrupções. Algumas de suas principais medidas foram: o estabelecimento de uma idade mínima para a ordenação de sacerdotes (25 anos para ordenação de padres e 30 anos para sacração de bispos), instituição de seminários destinados

⁴¹ AZEVEDO, 1999, p. 340.

⁴² AZEVEDO, 1999, p. 340.

⁴³ AZEVEDO, 1999, p. 340.

⁴⁴ AZEVEDO, 1999, p. 340.

à formação de clérigos, definição dos sete sacramentos da Igreja católica, fortalecimento da autoridade pontifical, reconhecimento da Vulgata como texto oficial da Bíblia católica, adoção do latim como língua litúrgica da Igreja e exigência do celibato clerical⁴⁵.

Outros pontos estabelecidos no Concílio de Trento merecem ser elencados neste estudo. Mencionaremos alguns: a tradição católica foi considerada, junto com a Bíblia, fonte de revelação; foi definida a doutrina da justificação, significando que a vida humana não é totalmente privada de liberdade; na doutrina do pecado original, foi rejeitada a ideia de que ele seja inclinação ao mal, declarando que a natureza humana não é simplesmente pecaminosa; decidiu-se pela fixação dos sacerdotes em uma diocese, sob a responsabilidade de bispo; consolidou-se o poder episcopal; e, além disso, a organização monárquica e universal da Igreja foi reafirmada, confrontando os interesses nacionais das Igrejas da Europa⁴⁶.

A questão da organização monárquica e universal da Igreja de Roma é significativamente complexa. Além disso, possui raízes históricas bastante profundas. Trento parecia reafirmar um paradigma que havia sido desenvolvido em plena Idade Média. Para melhores esclarecimentos dessa questão, recorremos a Eduardo Hoornaert que afirma:

Para encontrar o fio da meada, começamos dizendo que o rosto no qual reconhecemos a Igreja católica hoje começou a se delinear durante o século e meio entre 1054 – quando Roma se separou de Constantinopla – e 1215 – quando as reformas esperadas foram legalizadas através dos cânones do quarto concílio de Latrão. Devemos voltar a esses tempos longínquos, para entender melhor a instituição católica que penetrou na América em 1492.⁴⁷

A afirmação de Hoornaert, vinculando as origens da Igreja que penetrou na América aos longínquos séculos da Idade Média não pode ser menosprezada. Além disso, a afirmação transcrita logo acima nos parece uma indicação importante para entender não apenas a reafirmação de Trento com relação à organização monárquica e universal do catolicismo romano e seus desdobramentos na América Latina a partir de 1492, mas também para entender alguns de seus aspectos com relação ao Estado. Hoornaert retrocede ainda além, para o longínquo primeiro milênio da era cristã, para afirmar que durante esse primeiro milênio, o Cristianismo foi praticado em comunidades autônomas independentes, onde os líderes se consideravam mutuamente como pares, embora se reconheça desde o século III uma luta pela

⁴⁵ AZEVEDO, 1999, p. 440.

⁴⁶ BIDEGÁIN, 1993, p. 98-99.

⁴⁷ HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja na América Latina e no Caribe*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 281.

hegemonia⁴⁸. Não se vivia dentro de uma lógica de enquadramento administrativo efetivo de todos os espaços e comunidades, o que passou a ocorrer entre 1054 e 1215, sendo que Hoornaert considera os fatos ocorridos a partir de 1054 não uma evolução ou uma continuidade com o modelo anterior, mas como uma ruptura, uma inovação, uma verdadeira revolução⁴⁹.

Afirma Eduardo Hoornaert, sobre os caminhos tomados pela Igreja de Roma a partir de 1054:

A partir de 1054, Roma envereda por caminhos separados de Bizâncio e aí começa uma história que se deve analisar em si, sem recorrer à explicação de simples continuidade com o passado. Intentando firmar sua hegemonia na parte ocidental da cristandade, Roma recorre ao mesmo tempo à experiência prática da “congregação” dos monges de Cluny e à experiência teórica consignada no direito romano.⁵⁰

Estamos aqui compreendendo como a Igreja de Roma veio a se considerar, e se reafirmar em Trento, séculos depois, uma organização monárquica universal. Hoornaert cita a luta das investiduras⁵¹ - o conhecido conflito entre o papa Gregório VII e o imperador Henrique IV -, e afirma sobre o *Dictatus Papae*:

Realmente, o *Dictatus papae* de 1075 são declaração revolucionária: neles o papa simplesmente se declara, sem mais nem menos, “dono da Igreja universal”, expressão realmente inaudita, que se distanciava da tradição anterior, no sentido de personificar, por assim dizer, toda a Igreja na figura do papa. No calor da hora da luta pela liberdade da Igreja (*libertas ecclesiae*) contra as usurpações feudais e os avanços do islamismo, podem-se compreender esses excessos de linguagem, mas os canonistas e teólogos do Vaticano souberam aproveitar do impacto positivo que a postura de Gregório VII teve na sociedade europeia toda, para cristalizar as declarações papais como duradouras e indelévels.⁵²

As declarações de Eduardo Hoornaert acima nos levam às seguintes considerações: havia motivos até certo ponto compreensíveis que levaram Gregório VII a liderar um processo revolucionário na sociedade da época como a luta pela liberdade da Igreja e contra os abusos feudais. Entretanto, houve toda uma continuidade dessa postura por parte da Igreja nos anos vindouros. Hoornaert explica como uma instituição descentralizada como foi a Igreja cristã

⁴⁸ HOORNAERT, 1994, p. 282.

⁴⁹ HOORNAERT, 1994, p. 282.

⁵⁰ HOORNAERT, 1994, p. 282.

⁵¹ A luta das investiduras, ou questão das investiduras, e o papel de Gregório VII, serão analisados em profundidade no terceiro capítulo desse estudo, que irá tratar das relações entre Igreja e poderes temporais na Idade Média.

⁵² HOORNAERT, 1994, p. 283.

dos primórdios, foi se transformando numa sociedade centralizada e hierarquizada, ou seja, numa corporação:

Os canonistas logo se reuniram para fixar definitivamente em leis estáveis as conquistas do papa diante do imperador. Na lógica dessas leis, inspiradas – como já se disse – no direito romano, a Igreja tinha de ser entendida como *universitas*, ou seja, corporação abrangente e universal. Usavam-se também na época terminologias como *collegium*, *societas*, *corpus*, (colégio, universidade, corporação), todas provenientes do *Corpus iuris* do imperador Justiniano (483-565), o codificador do direito romano.⁵³

Ou seja, uma estrutura corporativa estava sendo formada, centralizada e fundamentada no direito romano. Nos primeiros séculos, o cristianismo não aceitava o direito romano, pois esse privilegiava a instituição, a corporação acima da pessoa. Segundo Hoornaert:

O específico da lei corporativa é a premissa dada à corporação acima do indivíduo. O corpo social vale mais do que a pessoa. Eis o ponto, aliás, em que o cristianismo dos primeiros séculos não podia aceitar o direito romano, pois o evangelho era taxativo em defender o valor da pessoa humana acima das instituições. No direito canônico, o importante não é o bispo, nem o abade, nem o pároco, nem o superior religioso enquanto pessoa, nem muito menos o simples fiel, mas sim, a diocese, a abadia, a paróquia ou ordem religiosa. A rigor, os “direitos humanos” não cabem no direito canônico. A lógica é a da corporação e de seu desenvolvimento.⁵⁴

Outra fonte da revolução gregoriana foi o monastério de Cluny. A experiência de Cluny foi fundamental não apenas para a Europa medieval, mas também para seus desdobramentos posteriores. Eduardo Hoornaert vincula Cluny e sua história até a América Latina. Para ele:

Há outro ponto decisivo para a história do cristianismo ocidental e, por conseguinte, do cristianismo americano: a partir do final do século 10, o monarquismo de Cluny concebe grandioso plano político, em aliança com os papas de Roma: o estabelecimento de cristandade unida em torno de Roma e do papado, segundo o modelo corporativo, que cobrisse toda a parte ocidental do antigo império romano.⁵⁵

⁵³ HOORNAERT, 1994, p. 283.

⁵⁴ HOORNAERT, 1994, p. 283.

⁵⁵ HOORNAERT, 1994, p. 285.

Parece então no mínimo extremamente difícil desvincular a revolução gregoriana na Idade Média do catolicismo romano posterior, inclusive em termos de América Latina e Brasil. Alguns elementos presentes em Cluny parecem ter sido reafirmados em Trento, como a afirmação da obediência do clero, o poder episcopal, a centralização do comando da Igreja, o modelo clerical ainda vigente na Igreja de Roma, pois o modelo cluniacense serviu para o modelo de ministro católico atual. Para Hoornaert: “é aí que devemos procurar o modelo do ministro católico assim como se apresenta ainda hoje na sociedade.”⁵⁶ Além, é claro, do sistema de internato que caracterizou a educação católica e, principalmente, conforme já citado, a afirmação da Igreja como organização monárquica e universal, paradigma do qual a Igreja de Roma não abre mão em Trento, pelo contrário, o reafirma.

Esses recortes históricos fornecidos por Eduardo Hoornaert parecem mostrar que os postulamentos, atitudes e paradigmas da Igreja de Trento possuíam fundamentações e origens históricas profundas. O longo período analisado por Hoornaert parecem estar dentro de um parâmetro historiográfico conhecido no estudo da historiografia como “longa duração”, embora Hoornaert não utilize esse termo. O que é longa duração e como esse conceito pode se aplicar às relações da Igreja e Estado no Brasil colonial serão analisados com a devida atenção e consistência no decorrer desse estudo. Também o fato da Igreja ter se utilizado de conceitos e paradigmas desenvolvidos em plena Idade Média séculos depois, inclusive na América Latina, conforme citado por Hoornaert parágrafos atrás, nos parece mostrar uma sobrevivência de certas visões de mundo, de formas de agir e pensar, de certas permanências, que possivelmente a historiografia poderia classificar como “mentalidades”. Assim como a longa duração, o conceito de mentalidades e como ele poderia se aplicar nesse caso, será objeto de análises mais aprofundadas mais adiante. A Igreja que aportou no Brasil colônia e na América Latina de modo geral não foi “inventada”, mas foi um produto de séculos de desenvolvimento, com raízes históricas que foram plantadas em períodos muito anteriores. Sua forma de pensar, sua ideologia, sua visão de mundo, suas mentalidades não surgiram do acaso, ao contrário, foram sendo forjadas ao longo de séculos.

Além das raízes históricas de alguns aspectos do que foi definido em Trento, devemos ter em mente que ao não abdicar de suas prerrogativas monárquicas e universais, a Igreja poderia se chocar com os interesses de Estados nacionais absolutistas, alguns dos quais ela estaria vinculada pelo regime de Padroado, como Espanha e Portugal, embora, conforme já visto, nas colônias desses países, a Igreja estava sob o domínio do Estado. Além disso, as

⁵⁶ HOORNAERT, 1994, p. 290.

afirmações de Eduardo Hoornaert transcritas nesse estudo, vinculando a Igreja da América Latina à experiência de Cluny, parecem estar de certa forma de acordo com Jérôme Baschet, citado alguns parágrafos atrás, quando este último afirma que a colonização ultra-atlântica não foi o resultado de um mundo novo, e parece possível aplicar esse parâmetro para a Igreja. Também Azevedo, da mesma forma anteriormente citado, vincula à Idade Média às origens históricas da Contra-Reforma, que teve Trento como um de seus instrumentos, tendo Trento bebido de fontes medievais⁵⁷. Portanto, não parece possível compreender de maneira adequada esse momento histórico sem nos reportarmos a épocas anteriores.

1.5 A Igreja não Alinhada

Mesmo alinhada ao Estado, a Igreja implantada na América Latina, e em especial no Brasil, objeto desse estudo, teve alguns segmentos que não aceitaram de maneira submissa às determinações de Lisboa. Ao reafirmar em Trento suas prerrogativas monárquicas e universais, a Igreja parecia se fundamentar em um paradigma desenvolvido desde a Idade Média, conforme já foi discutido acima. Além disso, algumas ordens engajadas na Contra-Reforma permaneceram fiéis a Roma, não acatando as ordens do Padroado, mas assumindo uma postura não dependente das cortes portuguesas, mantendo lealdade ao papa. Parece até ter havido um esforço por parte de setores não alinhados ao Estado dentro da Igreja no sentido de se opor à instrumentalização da Igreja por parte do Padroado. De acordo com Hoornaert:

Estes numerosos arranjos que resultaram no que nós hoje chamamos “padroado” conseguiram *instrumentalizar* a Igreja católica no Brasil. Só Deus sabe quantas pessoas lutaram desesperadamente contra a funesta instituição que tirava à Igreja praticamente toda possibilidade de atuar independente e dignamente.⁵⁸

Merece ser feita uma observação sobre um das formas de instrumentalização da Igreja pelo Padroado português no Brasil colonial e uma reação por parte de Roma. O chefe da Igreja nesse sistema era o rei, não o papa⁵⁹. Devido a isso, existia uma prática na qual os textos pontifícios só vigoravam na América após aprovação real. Embora essa teoria fosse condenada pela Igreja, essa era a prática em vigor no Brasil, devido ao chamado “vicariato

⁵⁷ Tanto Baschet quanto Azevedo foram citados anteriormente, quando das análises do Padroado e da Contra-Reforma, respectivamente.

⁵⁸ HOORNAERT, Eduardo. In: HOORNAERT, Eduardo. AZZI, Rioldo; GRIJP, Klaus Van Der; BROD, Benno. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Primeira Época. Petrópolis: Vozes, 1979. p. 36.

⁵⁹ HOORNAERT, 1979, p. 38.

régio”. Contra essa prática, Roma organizou em 1622 a congregação de Propaganda Fide. Em oposição à citada orientação real, capuchinhos franceses e italianos no Brasil se denominaram missionários apostólicos, ligados a Sé Apostólica pela Propaganda Fide⁶⁰.

A Propaganda Fide foi criada como uma reação de Roma contra a opressão que ações missionárias estariam sofrendo pelo Padroado português. Hoornaert cita o exemplo dos capuchinhos e dos oratorianos como engajados na Propaganda Fide e não dependentes do rei. Para Eduardo Hoornaert:

Ora, tanto os capuchinhos como os oratorianos têm uma particularidade que os distingue dos demais missionários: eles dependem da Congregação romana de Propaganda Fide que foi fundada em 1622 precisamente para combater a opressão que o padroado vinha exercendo sobre a ação missionária na América, na África e na Ásia. Capuchinhos e oratorianos são “missionários apostólicos” e não “reais”, dependem do papa e não do rei, tomam maior distância do sistema colonial.⁶¹

Talvez possamos compreender, com base nas citações da página anterior, que a Igreja de Roma pareceu não se conformar de forma completamente submissa à Igreja do “rei”. Mais do que isso, que pareciam existir, no Brasil colônia, duas Igrejas distintas, a Igreja de Roma, fiel ao papa, e a Igreja do Padroado, fiel ao Império de Portugal, representado pelo seu monarca, tendo essa última o poder de nomear bispos, aprovar ou não textos pontifícios e transformar a Igreja em dependência do Estado. Tanto o Padroado quanto a Igreja não alinhada, parecem possuir antecedentes históricos e raízes bastante anteriores ao período histórico do Brasil colônia⁶².

Diversos exemplos podem ser citados sobre o conflito entre o Estado português e a Igreja não alinhada ao Padroado, leal a Roma, pois várias foram as divergências. O caso dos jesuítas parece simbólico. Existe toda uma pesquisa histórica fundamentada e registrada sobre os conflitos entre jesuítas e Estado português, que demonstra que o Padroado não conseguiu o domínio completo e absoluto sobre o Catolicismo no Brasil Colônia. Eduardo Hoornaert discorre sobre a história das expulsões jesuíticas e fornece as seguintes informações: 15 de março de 1593: expulsão da Paraíba; 1640: expulsão por 13 anos de Santos e São Paulo e ameaça de expulsão do Rio de Janeiro pela publicação do breve do papa Urbano VIII sobre a

⁶⁰ HOORNAERT, 1979, p. 38.

⁶¹ HOORNAERT, 1979, p. 63.

⁶² As raízes históricas e os antecedentes do que chamamos de Igreja não alinhada serão analisados e discutidos nos capítulos desse estudo em que trataremos do final da Idade Antiga e da Idade Média, respectivamente, buscando as causas históricas do não alinhamento entre Igreja e Estado, para compreender a visão de mundo, ou mentalidade, da Igreja não alinhada.

liberdade dos indígenas; 1661: motim no Maranhão e do Pará e expulsão do Padre Vieira e seus companheiros; 1684: motim “do estanco” no Maranhão; contínuas tensões e dificuldades na Bahia e finalmente a expulsão de todos os jesuítas do Maranhão e do Brasil em 1759⁶³.

Ainda afirma Hoornaert: “Não somente os jesuítas sofreram perseguições [...], elas são decorrência do trabalho missionário.”⁶⁴

Devemos prestar muita atenção à citação acima quando é dito por Hoornaert que as perseguições não foram um fenômeno restrito aos jesuítas. Aliás, a perseguição de jesuítas pelo Estado português durante o período pombalino, época da expulsão dos jesuítas, demonstra a total e completa falta de alinhamento entre essa ordem, leal a Roma, e o Padroado português. Um fato histórico foi a perseguição de jesuítas pela Inquisição, controlada pelo Estado. Uma informação histórica que ilustra de forma adequada esse tipo de perseguição foi a execução do sacerdote jesuíta italiano Gabriel Malagrida. De acordo com Hoornaert:

Entre estes heroicos peregrinos temos que mencionar em primeiro lugar o jesuíta italiano *Gabriel Malagrida* (1689-1761), cuja celebridade lhe veio sobretudo pela sua morte horrível: foi queimado na noite do dia 21 de setembro de 1761 pela inquisição mas sobretudo pelo ódio do Marquês de Pombal, cujos modos de agir ele ousara contestar, na praça do Rossio em Lisboa. Esta execução de um venerável ancião de 72 anos ajudou muito a desmoralizar a imagem de Pombal diante da história.⁶⁵

A execução do padre Malagrida parece ilustrar muito bem os conflitos estabelecidos entre os setores não alinhados do catolicismo romano com o Padroado. A questão da liberdade indígena também parece ilustrar muito bem essas divergências. Existia nos representantes da Igreja não alinhada uma oposição definida à escravização de indígenas, por ser esta considerada contrária aos seus conceitos de justiça. Essa questão é sumamente importante para compreendermos como podia existir no Brasil colonial uma Igreja controlada pelo Estado e outra lutando por ideais contrários a esse mesmo Estado. Eduardo Hoornaert afirma:

Foi sobretudo em torno do tema *liberdade dos índios* que se fez no Brasil a proclamação da justiça de Deus. Os indígenas são livres, *ex natura*, e não podem ser escravizados nem expulsos de suas terras. Esta afirmação, repetida ao longo dos anos em que o Brasil dependia de Portugal, entrou em conflito direto com o projeto colonizador que estava fundamentalmente baseado na conquista das terras brasileiras em benefício de Portugal (o percurso “ida” do

⁶³ HOORNAERT, 1979, p. 43.

⁶⁴ HOORNAERT, 1979, p. 43.

⁶⁵ HOORNAERT, 1979, p. 111.

sistema) e no aproveitamento da mão-de-obra escrava em benefício idêntico (o percurso “volta” do sistema).⁶⁶

Da citação acima podemos extrair um elemento crucial na tentativa de compreensão das relações entre Igreja e Estado no Brasil colonial. Quando Eduardo Hoornaert citado imediatamente acima usa o termo “justiça de Deus”, parece ele evocar uma forma de ver o mundo, uma visão de mundo, no mínimo bastante diferente da forma de ver o mundo dos colonizadores -, e atribuir essa visão de mundo aos missionários católicos não alinhados ao Padroado. Para ele: “o missionário é um proclamador da justiça de Deus diante dos poderosos, um perseguido por causa da justiça”.⁶⁷

Portanto, o termo “justiça de Deus”, aplicado à oposição dos não alinhados ao Padroado à escravização do elemento indígena, evoca uma consciência que se choca frontalmente com o projeto colonial português aplicado no Brasil. Esse choque tentou ser evitado através de uma espécie de poder moderador, que Hoornaert classifica como: “expressão simbólica da hipocrisia”.⁶⁸

O discurso do poder moderador tinha um objetivo, para Hoornaert:

Este discurso procurou evitar um conflito entre os missionários, sobretudo os jesuítas que eram os que maior consciência tinham dos verdadeiros termos do problema, e por moradores que vieram para cá, condicionados pela lógica dos percursos coloniais, ora dando certos privilégios – sobretudo financeiros – aos missionários, ora ignorando os abusos que os moradores cometiam na colônia. Este discurso consistia pois essencialmente em não tomar opção.⁶⁹

Hoornaert prossegue: “Ora, a experiência missionária foi demonstrando que a tomada de opção era inevitável.”⁷⁰ Ou, seja, não era possível que os missionários fizessem uma escolha. O problema dos aldeamentos de índios é importante na compreensão desse processo. Para Hoornaert:

Os aldeamentos significaram uma opção, pois colocaram o problema da legitimidade da propriedade de terras por parte dos indígenas, legitimidade esta que o sistema não podia de maneira nenhuma aceitar sob pena de ver desfalecer-se seus projetos [...].⁷¹

⁶⁶ HOORNAERT, 1979, p. 114.

⁶⁷ HOORNAERT, 1979, p. 114.

⁶⁸ HOORNAERT, 1979, p. 114.

⁶⁹ HOORNAERT, 1979, p. 114.

⁷⁰ HOORNAERT, 1979, p. 114.

⁷¹ HOORNAERT, 1979, p. 114.

Outra questão parece fazer parte dos problemas enfrentados pela parte da Igreja não alinhada ao Estado via Padroado: a questão da língua. Os missionários tentavam adotar uma forma de linguagem na qual fosse possível a comunicação com os indígenas, a chamada “língua brasílica”. Esta “língua geral” foi usada em algumas regiões do Brasil, como Rio Grande do Sul, São Paulo e Maranhão, mas por determinação do governo de Pombal, a “língua brasílica”, que facilitava o trabalho dos missionários, foi eliminada e imposta a língua portuguesa, e os aldeamentos substituídos por vilas⁷².

Eduardo Hoornaert afirma: “Desta forma a Igreja proclamadora da justiça de Deus tornou-se uma Igreja perseguida”.⁷³ Hoornaert cita o cronista jesuíta Matias Rodrigues, também vítima da perseguição do Estado português através do governo pombalino, que afirmava que a história da Igreja no Brasil era uma história de perseguição⁷⁴. Hoornaert também cita o historiador Cândido Mendes de Almeida sobre as perseguições sofridas pela Igreja durante o Padroado. Segundo Hoornaert:

O historiador Cândido Mendes de Almeida, no segundo império, apresentou o padroado como um cativeiro do qual a Igreja era vítima e em torno da “questão religiosa” houve certas tentativas de “ler” a história da Igreja no Brasil diferentemente, não como uma sucessão de fatos desligados da realidade concreta da vida mas como uma luta do poder da justiça contra o poder mundano.⁷⁵

Prestemos muita atenção ao que foi citado imediatamente acima. Se havia uma luta de poderes, um desses poderes representando o assim chamado “mundano”, manifestado pelo Estado português, e o outro poder representando a “justiça”, amparado na visão teológica do catolicismo não alinhado, havia de maneira implícita e explícita um conflito de visões de mundo, de formas de pensar e agir, ou seja: de mentalidades⁷⁶.

Não apenas os jesuítas entram em conflito com o governo de Lisboa no Brasil colonial, mas também outras ordens, como os capuchinhos podem ser citados como exemplos do não alinhamento de determinados setores do catolicismo com o Estado português.

⁷² HOORNAERT, 1979, p. 115.

⁷³ HOORNAERT, 1979, p. 115.

⁷⁴ HOORNAERT, 1979, p. 115.

⁷⁵ HOORNAERT, 1979, p. 115.

⁷⁶ As implicações desses conflitos referentes ao que chamamos de mentalidades serão analisadas no decorrer desse estudo, bem como os recortes históricos que os explicitam, dentro do que a historiografia chama de longa duração.

Alinhados à Propaganda Fide, fiéis a Roma, não a Lisboa, essa ordem também não acatava de maneira submissa às determinações pombalinas via Padroado. Um exemplo disso é o do missionário Martinho de Nantes, frei da ordem dos capuchinhos. Hoornaert afirma:

Frei Martinho é exemplo de um missionário livre do padroado, pois o seu sustento, antes moral que financeiro, lhe provém da Propaganda Fide, que procura através dos capuchinhos desfazer o domínio absoluto que o padroado exerce sobre a missão do Brasil.⁷⁷

Vemos assim a oposição de Roma, via Propaganda Fide, ao Padroado instituído no Brasil, colônia de Portugal. Frei Martinho leva três anos para aprender a língua cariri, vive dez anos em aldeamentos, não pratica batismos em massa, contrariando as diretrizes do padroado e através de sua experiência consegue compreender que o problema dos indígenas está ligado à terra. A agricultura de exportação praticada dentro do sistema português não era compatível com a agricultura de subsistência. Era, na verdade, um conflito entre a missão e o latifúndio, visto que as terras dos latifúndios com as quais Martinho se deparava eram doadas pelo rei de Portugal⁷⁸.

O conflito no qual frei Martinho se encontrava é descrito por Eduardo Hoornaert com as seguintes palavras:

Nestas circunstâncias ele se encontra na encruzilhada na qual todo missionário se encontra: ou ele recebe sua definição a partir do lugar colonial e se torna defensor das fronteiras coloniais, guardião das conquistas, elemento de integração do indígena no sistema, de conversão do “índio brabo” em “índio manso”, ou ele entende sua identidade como a de um defensor e conselheiro dos indígenas, o que na realidade resulta numa “redefinição” de seu papel que não será aceito pelo sistema.⁷⁹

Os capuchinhos, ligados à Propaganda Fide, em oposição ao Padroado, também foram perseguidos pelo Estado português, pois faziam parte da facção não alinhada da Igreja. Os problemas dos religiosos católicos não alinhados não se restringiam apenas aos jesuítas. Os latifúndios no Brasil colônia eram uma concessão de Lisboa. Ao entenderem o problema dos indígenas relacionado à terra, Martino e os seus entravam em choque com a mentalidade colonial portuguesa, apoiada por Lisboa, que controlava a Igreja via Padroado. Embora o Padroado fosse a Igreja, pelo menos em parte, do ponto de vista legal, salvo outras interpretações teológicas divergentes -, visto o Padroado ter sido uma concessão do papa aos

⁷⁷ HOORNAERT, 1979, p. 116.

⁷⁸ HOORNAERT, 1979, p. 116.

⁷⁹ HOORNAERT, 1979, p. 117.

reis ibéricos, as ordens ligadas à Propaganda Fide também eram a Igreja. Contradição difícil essa do catolicismo em terras brasileiras. Uma, a Igreja do rei. Outra, a Igreja do papa, via Propaganda Fide e suas ordens. As duas com as suas devidas fundamentações, interesses, pontos de vista e bases teológicas.

A historiadora Ana María Bidegáin relata uma posição que merece ser elencada nesse estudo, e que pode se aplicar ao modo de pensar da Igreja não alinhada com relação ao Padroado, embora o caso citado não seja relacionado ao Padroado régio ibérico. O caso se refere a quando monarcas absolutistas passaram a usar as escrituras para justificar seu poder absoluto, chamado por alguns de *plenitudo potestatis*, como foi o caso do monarca inglês Jaime I, no século XVI. O rei Jaime, após obrigar os súditos a um juramento de fidelidade, escreveu libelos fundamentados nas escrituras para justificar o poder absoluto dos reis, as chamadas *Apologias*, de 1608 a 1609⁸⁰.

A Companhia de Jesus se encarregou de responder às pretensões do monarca, fundamentando que o poder dos reis deveria ter limitações, e que o papa poderia dirigir, a partir de uma perspectiva moral, a conduta dos reis. Essa teoria não colocava em dúvida a autoridade do rei dentro de seus respectivos parâmetros, mas certamente colocava limites aos princípios absolutistas⁸¹. De acordo com Ana María Bidegáin, a publicação do jesuíta Suárez, a chamada *Defensio Fidei*, afirmava também:

Sustenta, além disso, que os reis devem se submeter às regras do direito natural e do direito dos povos, aos tratados e, até, as constituições particulares de cada país. Retomando a doutrina escolástica sobre a procedência do poder, afirma que a eleição do titular do poder, como também o tipo de regime, recaem sobre o povo.⁸²

Ana María Bidegáin prossegue, discorrendo sobre essa publicação:

*A autoridade vem de Deus, mas por intermédio do povo (a Deo per populum). A autoridade nasce de uma espécie de contrato social entre quem detém o poder e o povo. Por isso esse contrato, ocasionalmente, implicará em limitações substanciais ao poder do rei.*⁸³

⁸⁰ BIDEGÁIN, 1993, p. 108.

⁸¹ BIDEGÁIN, 1993, p. 108.

⁸² BIDEGÁIN, 1993, p. 108.

⁸³ BIDEGÁIN, 1993, p. 108.

Essa perspectiva talvez pareça revolucionária aos padrões da época, pois afirmava que os reis deveriam se submeter ao direito natural, tratados, constituições, e mais ainda, que o tipo de regime e a eleição do titular do poder, recaem sobre o povo. Segundo essa visão de mundo, a autoridade vinha de Deus, mas não diretamente para o rei, mas vinha de Deus por intermédio do povo. A mentalidade de pelo menos certa parcela da Igreja de Roma era contrária ao poder real absoluto, e se posicionou contrária ao fenômeno político que entrou para a história denominado Absolutismo. Embora o caso citado acima não se refira a Portugal, estamos falando em plena época em que vigorava o Padroado régio no Brasil colônia.

O paradigma católico não alinhado sobre o Absolutismo monárquico não acabava ali, mas defendia o direito do povo de se levantar contra o monarca se este fosse um déspota opressor, um tirano, e até matá-lo. Era então, defendido o tiranicídio, ou assassinato de tiranos. Segundo Bidegáin:

Os jesuítas [...], cultivaram a doutrina do *direito de resistência dos povos contra os tiranos*. Este princípio implica, inclusive, na justificação do tiranicídio. Todas estas idéias foram tomadas de Santo Tomás. Segundo estas teorias, os povos tem o direito de se levantar contra os monarcas que não tiverem um título legítimo, mas também contra aqueles que transgredirem os mandamentos de Deus ou da Igreja Romana ou que faltarem gravemente ao mandamento de sua função.⁸⁴

Um breve comentário merece ser feito sobre as elucidações de Bidegáin citadas imediatamente acima. Parece demonstrado de maneira inequívoca que a convergência da Igreja com os Estados ibéricos não refletia a totalidade do pensamento católico romano da época. O paradigma descrito acima reflete uma visão de mundo adotada por parcela importante da Igreja. Também parece demonstrado, de forma igualmente inequívoca, que a Igreja como um todo não permaneceu passiva e submissa diante das interferências dos poderes estatais que eram considerados intromissões. A Propaganda Fide e as ordens leais a Roma, e seus conflitos com a coroa portuguesa parecem demonstrar essa perspectiva de maneira clara. Além disso, conforme descrito acima, não foram os jesuítas, na modernidade pós-tridentina, que inventaram o direito de resistência contra os tiranos, e o direito dos povos oprimidos ao tiranicídio. Como declarou Bidegáin, cuja citação foi transcrita imediatamente acima-, a fundamentação desse princípio foi buscada em plena Idade Média, em Tomás de Aquino, assim como as origens do Padroado estão na Antiguidade, em pleno Império romano,

⁸⁴ BIDEGÁIN, 1993, p. 108.

conforme Dreher e Bidegáin, citados nesse capítulo quando discorremos sobre as origens históricas do Padroado. Também as origens da Igreja na América Latina devem ser procuradas na Idade Média, na Revolução Gregoriana, de Cluny, conforme ensinou Hoornaert, citado também nesse capítulo, quando tratada a Contra Reforma.

Embora reconheçamos que estamos falando em épocas e contextos históricos diferentes, e que devemos compreender as devidas diferenças entre essas épocas e contextos -, as fundamentações ideológicas de vários fatos relacionados com as relações entre Igreja e Estado no Brasil colonial devem ser procuradas em épocas e períodos anteriores, pois não estão dissociadas, em termos de mentalidades e visões de mundo, pois estas foram desenvolvidas em épocas anteriores.

Outra questão que indubitavelmente deve ser mencionada nesse estudo é a posição papal claramente contrária à escravização de índios, posição essa que claramente contrariava os interesses colônias. Ana María Bidegáin discorre sobre a bula *Sublimis Deus*, do papa Paulo III, no ano de 1537, que defendia a liberdade dos índios. Essa bula papal afirmava que os índios e todos os povos que os cristãos viessem a conhecer no futuro, mesmo estando fora da fé em Cristo, estão dotados de liberdade e não devem ser privados dela, nem de suas coisas e posses, nem ser reduzidos à escravidão, sendo nulo tudo que for feito diferente disso, a qualquer tempo e de qualquer forma. Essa bula atendia a necessidade de respaldo pontifício para as atividades missionárias dos jesuítas e o uso dessa bula os levou a dificuldades com os colonos⁸⁵.

Ana María Bidegáin esclarece que, embora houvesse uma luta permanente contra a escravização dos índios, houve aceitação e até colaboração com o governo colonial, e que dada situação histórica da época, se tornava muito difícil à rejeição total do sistema, mas que todo o sistema colonial implantado por Portugal e Espanha na América Latina contrariava as orientações de Paulo III⁸⁶.

Esse estudo não tem como objetivo reescrever a história eclesiástica, tampouco reescrever a história da Igreja na América Latina ou no Brasil, seja no período colonial ou em qualquer outro. Objetivamos aqui compreender as raízes históricas desses conflitos, não fornecer uma lista parcial e menos ainda completa dos mesmos. Isso simplesmente fugiria ao objetivo desse trabalho. Devido a este motivo, não serão elencados ou listados todos os conflitos entre Igreja não alinhada e Padroado português, registrados pela historiografia. Entretanto, não é possível compreender as raízes históricas dos conflitos e convergências da

⁸⁵ BIDEGÁIN, 1993, p. 172.

⁸⁶ BIDEGÁIN, 1993, p. 172-173.

Igreja no Brasil colônia sem apontar recortes históricos que demonstram cabalmente a existência de conflitos nessas relações. Por essa razão, diversos casos envolvendo conflitos entre a Igreja não alinhada, ligada a Roma, e a Igreja alinhada ao Estado português via Padroado, não precisam ser todos, um a um citados aqui. Isso não significa que os recortes históricos não sejam necessários para a compreensão do fenômeno em questão. Os casos mencionados neste estudo servem para elencar, dentro de uma perspectiva histórica, que embora convergências tenham ocorrido, a própria aliança entre Roma e Estados ibéricos, resultando no Padroado, que é o melhor exemplo disso -, não é possível afirmar que a Igreja como um todo se submeteu ao Estado lusitano no Brasil colonial. A Igreja em sua totalidade não era submissa ao Estado, e os exemplos aqui citados servem para demonstrar esse fato. Hoornaert afirma, sobre a história da Igreja no período: “Entendida desta maneira, a História da Igreja no Brasil é a de um *conflito permanente*. Sendo o projeto colonial criador de não-fraternidade, o cristianismo não pode senão viver em conflito mais ou menos aberto, mais ou menos agudo com ele.”⁸⁷ O grifo da expressão *conflito permanente* é assinalado por Hoornaert, e a expressão parece adequada. As consequências do conflito foram as perseguições. Para Hoornaert: “É por causa deste conflito estrutural e permanente que eclodiram na História do Brasil as mais diversas perseguições.”⁸⁸ Devido a isso, podemos concluir que apesar da cooptação estatal da Igreja via Padroado, os conflitos existiram, e foram estruturais, não superficiais. Não sendo a Igreja em sua totalidade submissa ao Estado, mesmo com o regime de Padroado, conforme foi demonstrado neste estudo, iremos procurar as razões dessa não submissão.

1.6 Conclusão

É marcante que, mesmo aparentemente subjugada ao Padroado, a Igreja de Roma tenha encontrado forças para lutar pela sua independência dentro de um sistema que tentava dominá-la e oprimi-la. Não seria mais conveniente deixar-se absorver pelo sistema e desfrutar das benesses de uma aliança completa (o que foi aceito pela Igreja do Padroado), sem os inconvenientes enfrentados pelos sacerdotes ligados à Propaganda Fide, leais a Roma, que sofreram as mais hediondas perseguições do Estado português? O que os levou a enfrentar Lisboa? Ambições políticas? Disputas de poder entre o papado e os Estados nacionais, numa

⁸⁷ HOORNAERT, 1979, p. 409.

⁸⁸ HOORNAERT, 1979, p. 409.

época de transição entre o medievo e a Modernidade? Ou existia algo, além disso? Não foi a primeira vez na história que a Igreja de Roma disputou espaço com os poderes temporais, e que esses conflitos tem se estendido por séculos. O segundo e o terceiro capítulo deste estudo farão uma análise das disputas históricas entre a Igreja de Roma e os poderes temporais, primeiro na Antiguidade e depois na Idade Média.

Existem alguns parâmetros que usaremos para investigar essas questões no decorrer deste estudo. As raízes desses conflitos parecem estar em seus antecedentes históricos, na Antiguidade, onde o Cristianismo surgiu e passou a tomar forma, e na Idade Média, onde se solidificou e o Catolicismo passou a se configurar até chegar a nossos dias. Um desses parâmetros pode se referir à concepção teológica do Cristianismo antigo, concernente ao aspecto imanente da sociedade. Wilhelm Wachholz ao discorrer sobre a comunidade dos cristãos no Império romano afirma:

Celso, então, acusa as pessoas cristãs de ignorantes, que propagavam sua fé não em escolas e os fóruns, mas em cozinhas, selarias e oficinas. [...] Somente poucas eram as pessoas que poderiam ser consideradas sábias. A maioria delas era, nos primeiros séculos, pertencente classes mais baixas da sociedade. O próprio Jesus passou a maior parte de seu ministério também entre pessoas pertencentes à classe social baixa.⁸⁹

Prossegue Wachholz, falando sobre qual seria a concepção desses cristãos sobre o que seria justiça:

Contudo, nem por isso se deve desprezar essa massa de cristãos. Entre estas pessoas também havia profunda compreensão de verdades. Por exemplo, sabiam que havia um conflito insolúvel entre os propósitos do Império e os propósitos de Deus. [...] Percebe-se que, enquanto os mestres cristãos tendiam a espiritualização da fé cristã, estas massas percebiam o Reino de justiça de maneira muito mais prática. A lamentar é que, quando o cristianismo sob Constantino se tornaria religião oficial, muito desse caráter de senso de justiça prático seria ignorado.⁹⁰

Parecia então existir, no antigo Cristianismo, uma noção imanente de senso de justiça, e uma dicotomia clara entre o Estado, representado pelo Império, e a justiça proclamada por Deus, que teria um caráter prático, na vida terrena. Eduardo Hoornaert parece concordar com Wachholz sobre essa noção imanente do reino de Deus, como veremos abaixo, e afirma que,

⁸⁹ WACHHOLZ, Wilhelm. *História da Igreja Antiga e Medieval*. São Paulo: Know How, 2010. p. 34.

⁹⁰ WACHHOLZ, 2010, p. 35.

embora exista na historiografia oficial uma tendência de colocar as perseguições contra os cristãos restritas aos três primeiros séculos, com as perseguições concluídas após a cristianização do Império, a realidade da história cristã é bem outra. Hoornaert afirma:

O livro do Apocalipse de São João, contudo, vê a História da Igreja de maneira diferente: nela, perseguição seria uma constante até a vitória de Deus sobre os “poderes do mundo”. A História da Igreja seria essencialmente a do conflito entre o projeto cristão, feito de luta pela fraternidade entre todos, e os diversos projetos baseados na não fraternidade estabelecida.⁹¹

Para Hoornaert existe na história da Igreja um conflito entre dois projetos distintos. As perseguições não acabaram com a cristianização do Império romano, mas seguirão até a vitória de projeto cristão, como resultado deste conflito. O termo “reino de justiça”, usado por Wachholz, e o termo “fraternidade entre todos”, usado por Hoornaert, parece ter sentidos semelhantes. Nas duas citações se percebe um conflito entre duas visões de mundo, a do “reino de Deus”, e a do reino dos homens”, e que o reino de Deus parece ter não apenas um aspecto transcendente, mas também imanente. Parece também haver convergência de pensamento entre Wachholz e Hoornaert no sentido de existir, no livro do Apocalipse, um conflito entre o poder temporal e o “reino de Deus”. Segundo Wachholz:

O livro de Apocalipse relata sobre a perseguição aos cristãos na Ásia Menor. É por isso que Apocalipse mostra uma visão muito mais negativa contra Roma do que o resto do Novo Testamento. Chama a atenção, por exemplo, considerando isso, como Apocalipse 13 tem uma visão distinta de autoridade em comparação ao que Paulo fala em Romanos.⁹²

Tais considerações podem ter um viés utópico, mas a utopia está dentro da escatologia do Cristianismo. De acordo com Wanderley Pereira da Rosa: “Contudo, um pouco de utopia não nos fará mal, sendo a utopia elemento constituinte da escatologia cristã”⁹³. Talvez possamos nos atrever a afirmar que a escatologia cristã é a mãe das utopias.

A questão do conceito do reino de Deus em perspectiva imanente, e a teologia apocalíptica podem estar relacionadas às respostas das questões propostas nesse capítulo. Além disso, o dualismo neoplatônico também pode estar relacionado a esses questionamentos. Wanderley Pereira da Rosa vincula a questão do dualismo neoplatônico ao

⁹¹ HOORNAERT, 1979, p. 409.

⁹² WACHHOLZ, 2010, p. 43.

⁹³ ROSA, Wanderley Pereira da. *O Dualismo na Teologia Cristã: a deformação da antropologia bíblica e suas consequências*. São Leopoldo: EST/PPG, 2010. p. 125.

segundo século da era cristã, quando as comunidades cristãs sofreram a penetração de ideias gnósticas, tendo o gnosticismo como uma de suas fontes principais o dualismo antropológico platônico, que defendia a separação entre espírito e matéria.

Wanderley Pereira da Rosa afirma:

Ao longo dos séculos, à medida que ia se formando o pensamento teológico cristão, este dualismo foi-se cristalizando em formas variadas, com poucas tentativas de superação do mesmo. Esta divisão do mundo mal da matéria e o mundo bom do espírito não teve sua aplicação restrita tão somente à antropologia, mas passou a determinar também a construção mesma da sociedade em suas dimensões políticas, sociais, econômicas, culturais, religiosas etc.⁹⁴

Devemos prestar atenção às palavras de Wanderley Pereira da Rosa, quando afirma que o dualismo neoplatônico participou da construção da sociedade em suas variadas dimensões, incluindo a dimensão política e social. Ao comentar sobre Agostinho de Hipona, Wanderley Pereira da Rosa afirma ter sido Agostinho o intérprete e o sistematizador do dualismo na teologia cristã⁹⁵. Afirma também Pereira da Rosa:

Conclui-se daí que para Agostinho o ser humano não é uma unidade. Em síntese da fé cristã com o arcabouço filosófico neoplatônico, o dualismo matéria-espírito instalou-se definitivamente no pensamento teológico cristão. O corpo ficou relegado a mero instrumento passivo da alma.⁹⁶

A questão do dualismo pode ser uma das chaves para um entendimento adequado das relações dicotômicas entre Igreja e Estado. Também merece atenção em até que ponto a doutrina de Agostinho sobre a dicotomia entre espírito e matéria pode ter reflexos na sua doutrina sobre a cidade de Deus em relação à cidade dos homens e seus conflitos. A questão do neoplatonismo nas relações entre Igreja e Estado, assim como a teologia apocalíptica e a concepção imanente do reino de Deus parecem ser três caminhos pelos quais as relações entre Igreja e Estado podem ser entendidas, e serão aprofundadas adiante neste estudo. Apresentamos aqui apenas essa breve introdução sobre estes assuntos, que serão retomados adiante.

⁹⁴ ROSA, 2010, p. 11.

⁹⁵ ROSA, 2010, p. 31.

⁹⁶ ROSA, 2010, p. 33.

Além disso, a ciência historiográfica também parece ter suas contribuições para elucidar o assunto. A questão das mentalidades conforme tratada por Philippe Ariès tem importância para entendermos as visões de mundo e as possíveis permanências nas relações conflituosas entre Igreja e Estado no Brasil colonial. Ariès afirma que a história das mentalidades é a história das mentalidades de outrora, das mentalidades não atuais⁹⁷. Ariès também afirma que as mentalidades representam estruturas mentais, visões de mundo, que se impõe aos contemporâneos sem que eles saibam⁹⁸. A questão das mentalidades, e no que as relações entre Igreja e Estado no Brasil colônia podem ser compreendidas a partir dela, bem como essas mentalidades se enquadram na longa duração, serão mais bem analisadas no decorrer desse estudo.

⁹⁷ ARIÉS, Philippe. A História das Mentalidades. In: Le Goff, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 172.

⁹⁸ ARIÉS, 1993, p. 174.

2 A IGREJA E O ESTADO ROMANO – PEDRO E CÉSAR

2.1 Introdução

O surgimento do Cristianismo na Antiguidade e sua introdução no mundo romano apresentam uma verdadeira revolução paradigmática. Talvez mais do que isso, represente o fim dos paradigmas do mundo antigo e a introdução de uma nova forma de pensar e viver nas culturas onde penetrou. De uma seita judaica até tornar-se a religião oficial do Império Romano um longo caminho foi percorrido. Um caminho de ideias, de ensinamentos, de debates, mas também de inserção política e de posicionamentos por onde a cultura cristã foi deixando suas marcas.

Embora exista um paradigma inicial, descrito nas palavras de Jesus a Pilatos, referindo-se a um reino que não é deste mundo, desde muito cedo os cristãos tiveram que se posicionar, ora a favor, ora contra os governos das nações onde viviam. Dessas inserções e desses posicionamentos, chegaremos até a chamada Igreja constantiniana, e suas duas principais vertentes, como veremos mais tarde, a vertente denominada Igreja Católica Apostólica Romana, objeto desse estudo, e a vertente denominada Igreja Católica Ortodoxa, denominada grega. Tais vertentes seguiram caminhos muito diferentes, apesar de suas origens comuns. Esse estudo não objetiva entrar em minúcias sobre a vertente denominada ortodoxa do Catolicismo.

Terá sido já na Antiguidade, antes da Igreja constantiniana formar-se, que a vertente que mais tarde se tornaria a Igreja de Roma começaria a forjar uma mentalidade que a levou a enfrentar os principados temporais na Idade Média? Teria sido lá, antes da própria fundação do papado, que se formaria um esboço de um projeto de Cristandade, sob a liderança de um sacerdócio? Com base na bibliografia pesquisada, tentaremos responder essas questões, estabelecendo os devidos recortes históricos.

2.2 Os Primórdios

No princípio os seguidores de Jesus eram judeus, como ele. O movimento iniciado por Jesus não estava ainda apartado da religião hebraica. Seus seguidores ainda estavam apegados à lei mosaica, com suas regras. Seu início tem como raiz o monoteísmo israelita, conforme sua época, dentro do chamado judaísmo tardio, por volta do século I d.C.⁹⁹.

Esse dado é confirmado por Martin Dreher. Segundo Dreher: “essa memória judaica transferiu-se para a fé cristã. Jesus era judeu, e judeus eram seus primeiros e principais seguidores”.¹⁰⁰

Entretanto, esse movimento que acabaria tomando vida própria, acabaria por romper seus laços com a matriz judaica. Segundo José Hildebrando Dacanal:

A história do Cristianismo primitivo começa com a proclamação da ressurreição de Jesus de Nazaré em 30 d. C. e se estende por um período de cerca de 70 anos. [...] parece evidente que neste período os seguidores de Jesus de Nazaré [...] permaneceram rigorosamente no âmbito da religião israelita, ainda que, evidentemente, eles protagonizem uma violenta ruptura com o *judaísmo tardio* ou *judaísmo da época*, que é a forma da religião israelita oficial de então, em particular, no espaço palestinese.¹⁰¹

Assim podemos ver, na aurora do Cristianismo, o elemento judaico na sua cultura. Mas desde estes primórdios pode-se ver que diferentes partidos tentavam decidir que rumo dar ao movimento. Ao comentar o que seria o primeiro Concílio, em provavelmente 49 d.C., o historiador britânico Paul Johnson o qualifica como um ato político. Segundo Johnson:

Esta Conferência Apostólica ou Concílio de Jerusalém é o primeiro ato político da história do Cristianismo e a base a partir da qual podemos intentar a reconstrução da natureza dos ensinamentos de Jesus e as origens da religião e da Igreja que ele criou.¹⁰²

⁹⁹ DACANAL, José Hildebrando. *Eu Encontrei Jesus: viagem às origens do Ocidente*. Porto Alegre: EST/Leitura XXI, 2004. p. 167.

¹⁰⁰ DREHER, Martin N. *A Igreja no Império Romano*. São Leopoldo: Sinodal, 1993. p. 7.

¹⁰¹ DACANAL, 2004, p. 219.

¹⁰² “Esta Conferencia Apostolica o Concilio de Jerusalén es el primer acto politico de la historia del Cristianismo y la base a partir de la cual podemos intentar la reconstrucción de la naturaleza de las enseñanzas de Jesús y los origenes de la religión y la Iglesia que él creó.” JOHNSON, Paul. *História do Cristianismo*. Barcelona: Vergara Edições, 1999. p. 13.

A expressão “ato político”, usada por Johnson, parece se justificar, na medida em que nesse concílio tentava-se resolver uma disputa na primitiva Igreja. É relatado que havia ásperas discrepâncias e controvérsias entre partidários de Paulo de Tarso e judeus convertidos, que ensinavam que só poderia haver salvação para aqueles que se submetessem ao rito judaico da circuncisão¹⁰³. Essa foi uma das primeiras e apenas uma das muitas controvérsias que viriam ao longo dos séculos.

Tal discrepância parecia marcar o início da vida própria de uma ideologia, de uma cultura que ganhava vida própria, apartada de sua matriz. Líderes cristãos, como Paulo de Tarso, pareciam ver que a rígida Lei de Moisés, conforme aplicada ao Judaísmo, não oferecia aos não judeus atrativos para a nova fé. Isso indica uma diferença entre a visão cristã de mundo e a visão judaica. A visão cristã não era particularista, e sim universalista¹⁰⁴.

Dentro dessa visão universalista, era normal o furor missionário de Paulo de Tarso e seus companheiros¹⁰⁵. Bem como a oposição entre dois principais partidos dentro do movimento, os *hebreus*, israelitas de fala aramaica, e os *helenistas*, israelitas de fala e formação grega, geralmente intelectuais de alto nível, cujo líder mais famoso foi Paulo de Tarso¹⁰⁶.

Parecia ali formar-se algo diferente do que havia sido visto até então. Uma seita, entendendo aqui seita como uma divisão de uma religião já existente -, desenvolvia contornos próprios. Os primitivos cristãos já não eram mais judeus, eram algo diferente. Além de suas próprias dissensões e facções internas, passaram a ser perseguidos pela comunidade judaica, que desencadeou contra eles violenta perseguição, que culminou com o assassinato de Estevão, líder dos *helenistas*, considerado o primeiro mártir cristão.

Podemos ver, portanto, desde os primórdios do Cristianismo o elemento da discussão e do posicionamento. Também podemos ver uma impressionante capacidade de assimilação cultural. Não podemos deixar de concluir que as perseguições impostas por determinadas facções do Judaísmo pode-se dever ao fato de que o Cristianismo primitivo ganhava dimensão e importância¹⁰⁷. Também podemos ver seus posicionamentos se chocando contra as

¹⁰³ JOHNSON, 1999, p. 13.

¹⁰⁴ GRINGS. Dadeus. *Dialética da Política: história dialética do Cristianismo*. Porto Alegre: EDIPUC, 1994. p. 37.

¹⁰⁵ DACANAL, 2004, p. 226.

¹⁰⁶ DACANAL, 2004, p. 222.

¹⁰⁷ DACANAL, 2004, p. 223.

lideranças do Judaísmo. Mas a partir daí, sob a liderança dos *helenistas*, o Cristianismo se preparava para invadir Roma, a capital do mundo de então.

2.3 O Cristianismo no Império Romano

Antes, devemos fazer uma breve análise sobre o Império, onde um Cristianismo, já apartado de algumas de suas raízes hebraicas irá florescer. Segundo Martin Dreher:

A situação religiosa por volta do nascimento de Cristo era multicolor. Em toda parte encontramos os mais diversos cultos. A interpenetração das culturas dentro do Império fizera com que muitas religiões locais se espalhassem por todo Império [...]. O Império era tolerante com relação aos cultos [...].¹⁰⁸

Sim, Roma era tolerante com relação a outras culturas com as quais estava em contato, em particular o Helenismo e o Judaísmo. A religião romana era estatal. Praticá-la era uma obrigação do cidadão. Não exigia crença ou fé, era fundamentada em observância externa. O Imperador era seu líder, e passou a ser divinizado¹⁰⁹.

Entretanto, o Cristianismo, nada mais do que uma seita judaica aos olhos dos romanos, passou a ter problemas. Os judeus estavam dispensados do culto oficial. De acordo Dadeus Grings, as lideranças judaicas passaram:

[...] acusar ao cristão junto às autoridades civis como apóstatas do judaísmo e, portanto, sem o direito à dispensa do culto oficial. Foi o início da perseguição.¹¹⁰

Havia também um outro problema, a saber, que a mensagem cristã não era compatível com a ideologia romana. A mensagem cristã parecia uma severa repreensão aos costumes

108 DREHER, 1993, p. 12.

109 DREHER, 1993, p. 13.

110 GRINGS, 1994, p. 43.

pagãos romanos. Além disso, a presença cristã era notada, ia se multiplicando, penetrando em muitos ambientes. A grande massa romana ansiava por uma nova situação social, que aliviasse sua situação de abandono. Nesse contexto, a mensagem cristã, mais igualitária, soava inadmissível aos olhos das elites de Roma. Esse estudo não entrará em minúcias acerca das perseguições romanas aos cristãos, como fases das perseguições, datas, etc, pois foge ao seu objetivo. Objetivamos aqui entender os componentes políticos desses fatos históricos, bem como tentar detectar até que ponto essa fase da história pode ter marcado as mentalidades posteriores do Cristianismo.

Segundo Dadeus Grings, tudo isso possui seu componente político. Afirma Dadeus Grings:

Aqui entramos, de cheio, na antinomia entre religião e política. Uma política de mãos limpas nada tem a temer de uma religião pura. Uma política suja, porém, não conseguirá tolerar no seu grêmio, uma religião pura. Tentará conspurcá-la para lhe ser semelhante, ou então eliminá-la.¹¹¹

Vemos, portanto, nas origens do Cristianismo, vertentes políticas que não devem ser esquecidas. Seus posicionamentos internos, afastando-se do Judaísmo cada vez mais, e enfrentando a oposição dos membros de sua matriz judaica, o que evidentemente implicou posicionamentos de sua parte, e também na época de sua implantação em Roma, seu envolvimento com a política do Império, quer pela sua ideologia frontalmente diferente da *Romanitas*, quer pela sua presença cada vez mais notada, cuja mensagem igualitária encontrava eco nas massas romanas. Na Antiguidade, assim como mais tarde na Idade Média, não havia separação entre a política e a religião, como a conhecemos hoje, menos ainda separação entre Estado e religião. Na Antiguidade, a religião fazia parte da política de cada nação¹¹². Os conceitos de separação entre Igreja e Estado são próprios da Modernidade, ainda que suas origens e formulações estejam atreladas ao Medievo. Isso significa que os posicionamentos cristãos, primeiramente dentro do Judaísmo, e depois no Estado romano, podem ser qualificados como políticos, pois tinham a ver com o conceito de *Polis*.

Dadeus Grings vincula duas etapas da perseguição contra os cristãos. A primeira, até o século III, de âmbito particular¹¹³. Existia uma lei imperial que obrigava os cidadãos ao culto oficial. Os cristãos, como estavam apartados do Judaísmo, não estavam dispensados.

¹¹¹ GRINGS, 1994, p. 44.

¹¹² GRINGS, 1994, p. 40.

¹¹³ GRINGS, 1994, p. 45.

Além disso, não possuíam estatuto jurídico próprio. Estavam sendo considerados um corpo estranho no Império. Entretanto, se como cidadãos romanos, eram obrigados a participar do culto oficial. Quando se recusavam, eram levados aos tribunais. A pena era a morte. O proselitismo cristão foi proibido por Sétimo Severo, em 200 a. D.¹¹⁴.

Dadeus Grings ainda aponta duas razões para a perseguição aos cristãos, a política de natalidade incentivada pelo Império, ameaçado pelos partas, que inclusive taxava os celibatários, sendo muitos cristãos celibatários, e a recusa de alguns cristãos de realizarem serviço militar, numa época em que Roma precisava de tropas¹¹⁵.

Entretanto, parecia haver um sério motivo de ordem ideológica, mas também religiosa e teológica para que os cristãos se recusassem a realizar o culto oficial romano. O culto romano incluía em seus ritos não apenas o culto aos tradicionais deuses pagãos romanos, mas também o culto ao seu Imperador, César, também chamado *Kyrios*, o Senhor. Esse título passou a ser utilizado pelos Imperadores romanos a partir da orientalização do Império, após a morte de Júlio César, tendo sido Augusto já divinizado em vida¹¹⁶.

Sobre a posição dos cristãos a respeito do culto ao Imperador, Martin Dreher afirma: “Cedo ou tarde, porém, o conflito teria que surgir, pois os cristãos se negavam a prestar culto ao Imperador.”¹¹⁷

O culto a César parecia significar um paradigma, na concepção romana, de colocar seu Império acima de quaisquer outras instâncias, tanto terrenas quanto espirituais. Dentro desse paradigma, a instância imperial, colocada como divina, parecia adquirir direitos que, para os cristãos, deveriam ser reservados apenas ao próprio Deus, tendo os cristãos o seu próprio *Kyrios*, segundo eles, ressuscitado por Deus, Jesus de Nazaré¹¹⁸.

Esclarece Hildebrando Dacanal:

Mas como a posterior evolução do Cristianismo comprova, a utilização do termo *Kyrios* para Jesus de Nazaré sutilmente permitia e até implicava – no mundo não israelita – esta identificação com a divindade.¹¹⁹

¹¹⁴ GRINGS, 1994, p. 45.

¹¹⁵ GRINGS, 1994, p. 49.

¹¹⁶ DACANAL, 2004, p. 175.

¹¹⁷ DREHER, 1993, p. 51.

¹¹⁸ DACANAL, 2004, p. 172.

¹¹⁹ DACANAL, 2004, p. 174.

A partir daí, talvez possamos perceber um choque entre a visão cristã civilizatória, onde um poder transcendente estava acima da imanência dos poderes temporais, e a visão romana imanente, onde o poder temporal não possuía limites marcados por instância superior, sendo o próprio imperador considerado divino, o que evidentemente ia de encontro aos princípios dos cristãos da época.

Cabe ressaltar que a herança cultural vétero-testamentária israelita, ao contrário das monarquias despóticas asiáticas da Antiguidade, jamais divinizou seus reis, sendo o rei um rei pela vontade de Deus, estando ele sujeito a um ente superior¹²⁰. Numa perspectiva de mentalidades na longa duração, esse elemento judaico pode ser um dos motivos que levaram os cristãos a rejeitarem o culto a César.

Mas poderia haver algo além, poderia haver no *Kyrios Iesus* uma espécie de contraponto ao *Kyrios Kaisar*. E dentro desse paradigma, uma posição política e ideológica que rejeitava o poder absoluto do Estado romano. Segundo Dacanal, quando Paulo de Tarso evocava Jesus Senhor, ele estava indireta, mas claramente contrapondo o *Kyrios Jesus* ao *Kyrios César*¹²¹.

Afirma Hildebrando Dacanal:

E assim o choque entre o cristianismo e o Império, entre o *Kyrios Iesus* e o *Kyrios Kaisar*, entre a *cidade de Deus* e a *cidade dos homens* – na expressão de Agostinho de Hipona -, desenhava-se já então como uma fatalidade.¹²²

Dentro desse escopo, podemos tentar entender os motivos desse conflito. Havia aí duas visões de civilizações distintas. A visão cristã, herdeira do Judaísmo, onde o poder é delegação e serviço, e o rei nunca pode ser o proprietário de seus súditos, e a visão romana, onde o poder temporal se arroga ao *status* de divindade. Segundo Dacanal:

¹²⁰ SOUZA, José Antônio C. R. de (org.). *O Reino e o Sacerdócio: O pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUC, 1999. p. 212.

¹²¹ DACANAL, 2004, p. 175.

¹²² DACANAL, 2004, p. 177.

Assim, o choque entre o *Kyrios Kaysar* e o *Kyrios Iesus* é muito mais do que um conflito político. É um conflito entre o poder humano que se arroga à divindade através do Príncipe – a personificação do Império – e o poder divino que se submete a humanização em Jesus de Nazaré, feito plenipotenciário de Javé por sua eleição – atestada pela Ressurreição – para Messias-Cristo-Ungido, isto é, Rei de Israel do final dos tempos, e por sua elevação a *Kyrios-Senhor-Soberano* universal, que assim assume – sempre por delegação de Javé, é claro – todo poder nos céus e na terra.¹²³

Parece que estamos diante de um conflito de mentalidades, de visões de mundo diferentes. Dacanal afirma:

A verdade é outra. Mais profunda e ainda mais radical. A oposição entre a soberania do *Kyrios Iesus* e a soberania do *Kyrios Kaisar* é produto de um processo paradoxal de ocidentalização de Javé e de orientalização do Principado no contexto da completa globalização do mundo mediterrâneo. É um produto, enfim, como se verá depois de um choque de civilizações.¹²⁴

Esse choque entre a visão de mundo cristã e a visão romana pagã, de acordo com Dacanal, era, portanto, um choque de civilizações, pois na visão hebraica, herdada pelo Cristianismo, o totalitarismo do Estado e seu arbítrio, na pessoa do rei ou de quem fosse, não podia ser tolerado. O poder do Estado, nesse paradigma, estava limitado pela ideia de um poder transcendente e superior, e por uma lei emanada desse poder que sujeitava a todos, inclusive o rei, o imperador ou quem fosse. Essa concepção da limitação do poder do Estado, na qual pareciam acreditar os cristãos romanos dessa geração, quando se recusavam a prestar o culto oficial, deixando de reconhecer o imperador como divino, parecia estar de acordo com as velhas concepções dos profetas de Israel. Portanto, esse choque de civilizações parecia fatal, e se desenhava o choque entre a cidade de Deus e a cidade dos homens, da qual Agostinho de Hipona falará mais tarde¹²⁵.

Contudo, devemos deixar claro que o Cristianismo não é em si contrário à autoridade estatal. Segundo Martin Dreher: “Em seus primórdios, a fé cristã não foi adversa à autoridade”.¹²⁶ Todavia, o choque entre a ideologia cristã e a *Romanitas* parecia mesmo inevitável. O igualitarismo cristão se chocava contra o *status quo* do Império. Conforme Dreher: “a comunidade cristã não tolera discriminações, característica da sociedade na qual

¹²³ DACANAL, 2004, p. 177.

¹²⁴ DACANAL, 2004, p. 176.

¹²⁵ DACANAL, 2004, p. 177.

¹²⁶ DREHER, 1993, p. 51.

vive. Na comunidade cristã a mulher e o escravo não estão à margem”.¹²⁷ Prossegue Martin Dreher:

A sociedade romana perseguiu religiões que declaravam eliminadas as diferenças sociais entre homens, mulheres e escravos, pois viam nelas revolucionários sociais em potencial. Seus ataques dirigiam-se contra o culto a Isis e a Dionísio. Esses cultos punham a *politeia* em perigo, pois criavam animosidades nos lares e levavam mulheres e escravos a se rebelarem. Nesse sentido, a missão cristã primitiva também provocou conflitos.¹²⁸

Segundo Dadeus Grings, em meados do século III, uma lei do Imperador Décio obrigava a todos os cidadãos a prestar o culto oficial, oferecendo um certificado a quem o fizesse. A pena por desobediência era a morte. Os cristãos não podiam obedecer, em nenhuma hipótese. Era contrário a sua consciência. Alguns cristãos abjuraram da fé. Outros se refugiaram nas montanhas, outros compraram o certificado. De qualquer forma, estava aberta a luta direta entre o Império e o Cristianismo¹²⁹. E pode-se ver nessa disputa, uma disputa de mentalidades.

2.4 A Formação do Papado

Nenhum estudo sobre os primórdios da Cristandade seria adequado sem ao menos um breve esboço sobre a formação do bispado de Roma, que se tornará, ao longo dos séculos, na maior expressão de poder da Cristandade ocidental. Segundo a tradição católico-romana, a autoridade do papado surge a partir da figura de Pedro, apóstolo de Jesus Cristo, que teria recebido do próprio Jesus as chaves do Reino dos Céus. Para a tradição romana, Pedro teria sido o primeiro bispo de Roma, todos os bispos de Roma, ou papas, seriam seus sucessores. Embora não se possa contestar a posição de Pedro no círculo dos apóstolos, nada se sabe sobre a fundação da comunidade romana. Sabe-se, porém, que nem Pedro tampouco Paulo

¹²⁷ DREHER, 1993, p. 46.

¹²⁸ DREHER, 1993, p. 46.

¹²⁹ GRINGS, 1994, p. 48.

teriam sido seus fundadores. Sabe-se apenas que os dois apóstolos teriam sido mortos como mártires em Roma¹³⁰.

Os primórdios da comunidade romana e seu bispado parecem envoltos em mistérios, onde história e lenda se confundem. Roma se tornou a maior comunidade cristã. Suas mais antigas listas de bispos possuem nomes gregos, e curiosamente, o grego era a língua de sua liturgia, que mais tarde, a partir do ano 250, seria substituído pelo latim¹³¹.

É sumamente interessante a afirmação de Martin Dreher sobre a carência de importância da comunidade romana e seu bispado nos primeiros séculos. De acordo com Dreher:

Na Igreja antiga, ninguém pensava em dar a Roma uma posição de liderança, somente na Itália é que Roma assumiu essa posição. Quando a Igreja cristã se tornou Igreja imperial, por desejo de Constantino, Roma não teve participação. Em Nicéia, Roma se fez representar por apenas dois presbíteros. Com a transferência da capital para Constantinopla, o peso da política se transferiu para o Oriente. Os monarcas continuaram a favorecer Roma com construções de belas igrejas, mas nem de longe pensavam em dar a Roma uma posição de preponderância.¹³²

A falta de importância do bispado de Roma, que ainda se tornaria a força política mais poderosa do Ocidente, começou a mudar a partir da lenda do papa Silvestre, e do documento conhecido como “Doação de Constantino”, provado uma falsificação séculos mais tarde. Segundo esse documento, Constantino teria sido curado da lepra pelo papa Silvestre, e em gratidão teria doado a Silvestre e aos herdeiros do bispado de Roma os Estados Papais. Convencionou-se chamar os bispos de Roma de papas a partir do pontificado do papa Dâmaso, no século IV. Até então o título papa era conferido a todos os bispos. A partir do século V se tornou título exclusivo do bispo de Roma. Pode-se destacar que até a época de Dâmaso, o bispo mais importante do Ocidente era Ambrósio, bispo de Milão¹³³.

Dâmaso foi um papa muito importante, pois foi ele que estabeleceu as bases teológicas que estabeleceriam o poder dos bispos de Roma, alegando que a autoridade do papado se originara do próprio Cristo, através das chaves do Reino dos Céus transmitidas a Pedro, segundo a tradição romana. Dâmaso fundamentava que essa autoridade estava transferida aos

¹³⁰ DREHER, 1993, p. 70.

¹³¹ DREHER, 1993, p. 70.

¹³² DREHER, 1993, p. 70.

¹³³ DREHER, 1993, p. 70.

bispos de Roma por vontade de Deus, e um de seus sucessores, Siríaco, num sínodo em 495 d.C., que proclamou que o bispo de Roma é o “Vigário de Cristo na Terra”. Não se deve esquecer que os imperadores da metade ocidental governavam de Milão, o que explica a falta de importância do bispado de Roma, mas que após a queda do Império do Ocidente, não havia mais um imperador no Ocidente. Faltava uma liderança forte em Roma, numa sociedade em desagregação. Essa lacuna acabou sendo ocupada pelo seu bispo, o papa, que acabou se encarregando de assuntos civis, como a distribuição de alimentos, e a negociação com Átila, rei dos hunos, quando de sua invasão a Roma¹³⁴. O povo não tinha a quem recorrer, então recorria a seu bispo, cujo poder só aumentaria a partir de então.

2.5 A Igreja Constantiniana

Os tempos difíceis para a Igreja cristã teriam um fim. Apesar dos esforços de alguns Imperadores, o Cristianismo, apesar de suas lutas internas, continuava a crescer. Era franca minoria no Império, mas era representativo. A ascensão de Constantino representou uma nova situação para os cristãos. Após uma suposta visão que teve o Imperador, onde teria sido ajudado numa batalha pelo Deus cristão, Constantino mudou a política imperial com relação ao Cristianismo, e acabou por favorecê-lo. Seus motivos não apontam para uma conversão verdadeira e sincera, nem para sua suposta visão, aliás, uma tradição bastante tardia. Seu batismo no leito de morte - embora fosse uma prática comum entre militares -, não constitui nenhum momento especial para sua conversão¹³⁵. Os motivos da aliança do imperador com os cristãos parecem outros.

Vendo a situação de decadência moral, política e religiosa na qual se encontrava o Império é possível que Constantino se conscientizasse de que não poderia esperar nada da religião oficial, que não mais atendia aos anseios da população. Além disso, as tentativas dos imperadores de construir a unidade do Império fracassaram, inclusive pelo vazio desse tipo de religiosidade. Já o Cristianismo impressionou o imperador. Constantino parecia ver nele uma nova força, o elemento capaz de levar toda massa e criar uma imagem renovada do Império¹³⁶.

¹³⁴ HILL, Jonathan. *História do Cristianismo*. São Paulo: Rosari, 2008. p. 168.

¹³⁵ GRINGS, 1994, p. 51.

¹³⁶ GRINGS, 1994, p. 51-52.

O elemento importante nesse processo pode ser o fato de que o imperador considerava que não era possível obter a unidade do Império sem uma mística religiosa. O paganismo se achava ultrapassado, não possuía a força de agregação de outrora. Já o Cristianismo demonstrava - até pelo fato de haver suportado severas perseguições por três séculos e continuar seu vigor missionário -, possuir essa força de agregação para dar ao Império as condições ideológicas de sua manutenção. Constantino parece ter percebido os valores sociais do Cristianismo, e o colocou a serviço do Império¹³⁷. Além do famoso Édito de Milão, tirando o Cristianismo da clandestinidade, houve proteções, doações e benesses aos bispos cristãos.

Sobre Constantino e sua política, assim afirma Martin Dreher, deixando claro quais eram as intenções do Imperador:

Constantino não só propiciou paz à Igreja, presenteou-a, deu-lhe igualdade em relação a outros cultos e concedeu inúmeros privilégios a seu clero. Ele, que era leigo, que não pertencia à Igreja, que até o fim de seu governo foi *pontifex maximus*, sumo sacerdote de todos os cultos romanos, e que foi batizado apenas em seu leito de morte, teve, mesmo assim, grande influência sobre a igreja, levando-a, inclusive a formular definitivamente sua doutrina. Suas intenções eram políticas. Ele queria fazer da Igreja o poder espiritual sobre o qual podia repousar o Império.¹³⁸

Entretanto, as atitudes de Constantino, ao proteger a Igreja cristã, interferindo em sua organização e doutrina, estavam firmemente fundamentadas no direito romano e em suas prerrogativas como imperador, tanto na tradição como na constituição. Para Constantino, tudo estava dentro de uma continuidade da tradição legal romana. O imperador era o sumo pontífice da religião pagã, nada mais justo, segundo a legislação, que ao “converter-se” ao Cristianismo, o imperador fosse o árbitro e governante da Igreja, colocando-a sob a *Ius Publicum* do Império, fundindo a *Christianitas* e a *Romanitas* num só corpo¹³⁹. Essa simbiose entre a *Christianitas* e a *Romanitas*, da qual fala Ullmann, terá reflexos significativos na Cristandade nos séculos que se seguirão, como poderemos ver mais tarde.

As políticas de Constantino com relação ao Cristianismo estavam dentro de sua competência constitucional como imperador, dentro da estrutura legal do direito romano.

¹³⁷ GRINGS, 1994, p. 55.

¹³⁸ DREHER, 1993, p. 60.

¹³⁹ ULLMANN, Walter. *Escritos Sobre Teoría Política Medieval*. Buenos Aires: Eudeba, 2003. p. 30.

Mais do que isso, eram conservadoras, sem nenhuma diferença do caráter conservador da legislação geral¹⁴⁰.

Sobre as intervenções do imperador na doutrina cristã, através da convocação de Concílios, afirma Walter Ullmann:

Como seja, Constantino foi todo tempo um monarca que compreendeu que sua missão era a *renovatio Romae* e que os cristãos deveriam estar equipados para essa tarefa. Seu êxito em guiar os sinodistas para uma fórmula de acordo só demonstra que eles compreenderam que uma “solução” da controvérsia teológica era de interesse tanto para o Império como para a Igreja.¹⁴¹

Os Concílios talvez representem melhor do que qualquer outra coisa a influência que o Império passou a ter na Igreja. Vale lembrar que a doutrina cristã não estava unificada. Havia várias tendências, vários postulamentos. Conforme afirma Ullmann na citação logo acima, uma fórmula de acordo, que solucionasse as controvérsias teológicas, eram interessantes tanto para a Igreja quanto para o Império que na pessoa de seu líder, se tornara seu guardião, de acordo com suas leis e tradições.

O Concílio de Nicéia, arbitrado por Constantino em 325 d.C., ilustra bem esse paradigma. Havia uma questão principal dividindo o Cristianismo, a questão ariana. Em 320 d.C., Alexandre, bispo de Alexandria, realizou um sínodo de bispos locais, condenando o pensamento de Ário, um presbítero popular de Alexandria. Ário foi condenado por suas ideias sobre a relação entre Cristo e Deus¹⁴². Nesse estudo, não será feita nenhuma análise de outras doutrinas consideradas heresias já na Antiguidade, como o Pelagianismo, o Montanismo e o Gnosticismo. Tais análises fogem ao objetivo desse estudo. Será citado apenas o Arianismo devido à importância que tal doutrina teve na época e seus desdobramentos históricos, bem como ao seu impacto na política de seu tempo.

Ário tentava fundamentar que houve uma época em que o Filho veio a existir, sendo inferior ao Pai. Essa doutrina parecia se fundamentar nas ideias de Justino, o mártir, no século II d.C., que se valia da ideia do Logos, fundamentada na filosofia pagã, para expressar essa

¹⁴⁰ ULLMANN, 2003, p. 15-16.

¹⁴¹ “Como sea, Constantino fue todo el tiempo un monarca que comprendió que su misión era la *renovatio Romae* e que os cristãos deveriam estar equipados para essa tarefa. Su éxito em guiar a los sinodistas hacia una fórmula de acordo sólo demonstra que ellos comprendieron que una “solución” de la controvérsia teológica era de interés tanto para el Império como para la Iglesia.” ULLMANN, 2003, p. 29.

¹⁴² HILL, 2008, p. 80.

relação. Cristo era o Logos, uma espécie de semideus. Para Orígenes, a Trindade era uma hierarquia, onde o Pai era mais importante que o Filho, que era mais importante que o Espírito Santo. Ário representava uma espécie de retorno aos ensinamentos de Justino. Essas posições eram bastante conhecidas até o século IV, onde não havia nenhum mecanismo que tornasse as doutrinas cristãs oficiais. Todavia, Ário parecia ir além de Justino, pois afirmava que o Filho era uma criatura como outra, superior aos homens e anjos, mas não divino. Para Ário, Jesus não era Deus¹⁴³.

Ário apelou de sua condenação no sínodo convocado por Alexandre. Escreveu canções defendendo suas ideias que se tornaram populares. Essa fenda provocada na Cristandade levou o Imperador a intervir na questão. Constantino convocou um Concílio em Niceia, em 325 d.C. O próprio imperador, agora árbitro de questões teológicas, estava presente. Nota-se a ausência do bispo de Roma, representado por dois presbíteros, conforme Dreher, citado parágrafos atrás. Segundo a tradição, estavam presentes 318 bispos, a maioria da parte oriental do Império. A condenação de Ário foi confirmada. Também em Niceia foi redigido àquele que talvez seja o documento mais importante da história do Cristianismo, a saber, o Credo de Niceia. Ali, sob o arbítrio do imperador, foi oficializada a doutrina da Trindade, do Deus uno e trino. Em Niceia foi confirmada a divindade de Jesus. Aí foram condenadas quaisquer doutrinas que afirmassem que houve um tempo em que o filho não existia. A doutrina da divindade de Jesus foi confirmada, e o Arianismo condenado, tendo o imperador dado o voto de Minerva¹⁴⁴.

Entretanto, não precisamos acreditar no mito criado por alguns que afirmam que a Igreja que se afirmou a partir de Niceia foi uma criação do imperador, ou que Constantino foi o criador do Catolicismo, em suas vertentes romana e ortodoxa e em outras especulações que não encontram respaldo na ciência historiográfica. O Cristianismo, conforme o conhecemos, não é uma invenção de Constantino, nem tampouco sua vertente conhecida como Catolicismo, em nenhuma de suas vertentes principais, seja a romana ou a ortodoxa. Tampouco é o Cristianismo uma tradição inventada, e o Catolicismo também não é uma invenção.

Segundo Hill, existem declarações modernas sobre Niceia, feitas por “teóricos conspiradores”. Afirma Hill:

¹⁴³ HILL, 2008, p. 80.

¹⁴⁴ HILL, 2008, p. 80.

Nos tempos modernos, muitas declarações contrárias foram feitas sobre o Concílio de Niceia, geralmente feitas por teóricos conspiradores, tentando provar que o Cristianismo, como o conhecemos, foi uma invenção do imperador Constantino.¹⁴⁵

Porém, tais teorias da conspiração não são confirmadas pela historiografia. Houve um profundo debate em Niceia sobre as questões doutrinárias que levaram o imperador a convocar o Concílio. Fontes antigas revelam que apenas dezessete bispos apoiaram Ário nas seções, e que no final, o número havia se reduzido a dois, e não que os bispos estavam divididos. Sobre a questão de que Constantino teria decretado quais livros fariam parte da Bíblia, sabe-se que o Concílio considerou vários assuntos, como a data da Páscoa e questões referentes à organização da Igreja, mas que o Cânon das Escrituras só seria estabelecido cerca de cinquenta anos mais tarde. Sobre a questão de que a facção ariana teria sido silenciada por ordens do Imperador, sabe-se que embora Ário tivesse sido firmemente questionado, não existem evidências de que tivesse sido maltratado fisicamente. Constantino abriu a sessão e deu o voto final, sancionando o resultado do Concílio, mas se ausentou em vários momentos, não interveio nos debates e fez poucas contribuições, entre as quais um apelo para que os cristãos se unissem em torno de um denominador comum¹⁴⁶.

Constantino não era um teólogo, tampouco era um filósofo. Era um político. Interessava a ele o fim das hostilidades entre os cristãos. Interessava a ele uma Igreja pacificada, dentro de seu projeto. Para Paul Johnson: “por suposto, a verdade doutrinária não interessava a Constantino. Até onde fosse possível, desejava uma Igreja universalista e global”.¹⁴⁷

Porém, em 336 d.C. o imperador ordenou a anulação da condenação de Ário, julgando que havia sido ludibriado em Niceia. De acordo com Jonathan Hill:

Subitamente a Igreja tinha um novo problema e sem precedentes. Em vez de perseguir a Igreja, o imperador estava lhe dizendo o que fazer. Constantino era o único senhor do Império Romano, e, no que lhe dizia respeito, isso fazia dele o único chefe da Igreja também, chegou mesmo a se denominar “bispo”. O problema foi resolvido pela morte oportuna de Ário, que ocorreu de modo grotesco em um banheiro público de

¹⁴⁵ HILL, 2008, p. 80.

¹⁴⁶ HILL, 2008, p. 81.

¹⁴⁷ “Por supuesto, la verdad doctrinaria no interesaba a Constantino. Hasta donde fuera posible, deseaba una Iglesia universalista y global.” JOHNSON, 1999, p. 123.

Constantinopla, quando sofreu uma hemorragia. O próprio Constantino faleceu no ano seguinte.¹⁴⁸

Agora o Cristianismo parecia estar num outro dilema. As perseguições haviam acabado. De proscritos os bispos cristãos haviam se transformado numa elite. Mas havia um preço a ser pago ao *Kyrios Kaisar*. A Igreja cristã se unia ao Império e se tornaria parte da *Romanitas*. A cidade de Deus parecia agora estar de mãos dadas com a cidade dos homens, mas sob o controle do último. Dadeus Grings admite que as inegáveis vantagens que o Cristianismo alcançou são contrabalançadas por uma série de problemas. Segundo ele: “Sente-se nitidamente os interesses particulares a solaparem seus fundamentos. Surgem tensões insuperáveis”.¹⁴⁹ Parece que a união entre Império e Igreja não solucionou os problemas da Igreja. A dicotomia entre o reino de Deus e o reino dos homens parece continuar. A convergência experimentada, após as perseguições, parece dar lugar a novas tensões. As heresias e as divisões internas continuam. Dadeus Grings afirma: “É preciso reconhecer que a maior parte das divisões se deve à desastrada interferência imperial.”¹⁵⁰

Porém, segundo Martin Dreher, Constantino foi um dos grandes revolucionários da história. Conseguiu ver que o futuro pertencia à Igreja cristã. Por isso a unidade da Igreja era tão importante. Política e religião tinham que formar uma unidade, e quem podia promover essa unidade era o imperador. Existiram consequências negativas na política constantiniana, ao atrelar Igreja e Estado, mas apenas a mão forte do imperador podia resolver a situação em que a Igreja se encontrava na época¹⁵¹.

Afirma Martin Dreher: “A realidade é outra: a intervenção de Constantino na Igreja do século IV, em certo sentido, evitou sua extinção”.¹⁵²

Mas resta a dúvida se a rendição da Igreja a César teria sido feita de forma unânime. Se o apoio a essa união não teria sido contestada, tentaremos descobrir no próximo subtítulo.

2.6 A Igreja e César

¹⁴⁸ HILL, 2008, p. 81.

¹⁴⁹ GRINGS, 1994, p. 60.

¹⁵⁰ GRINGS, 1994, p. 60.

¹⁵¹ DREHER, 1993, p. 66.

¹⁵² DREHER, 1993, p. 66.

A questão da aliança entre Constantino e a Igreja pode levar o senso comum a acreditar que tudo não passou de uma questão política, desprovida de maiores preocupações ideológicas e de mentalidades por parte da Igreja da época, e que a partir daí, a Igreja de Roma, uma das ramificações da Igreja protegida por Constantino, tornou-se uma mera serviçal do poder temporal. Por alguns motivos que serão analisados a partir de agora, não nos parece que essa linha de pensamento esteja totalmente correta.

Evidentemente que muitos viram no chamado que o imperador fez ao Cristianismo a chance da Igreja, mas o envolvimento político podia levar os cristãos a esquecerem da essência de sua religião¹⁵³.

Além das tensões criadas pela interferência imperial, citadas parágrafos acima, havia um “nó” na questão. E também havia aqueles que podiam, dentre os cristãos, não ver com bons olhos a aliança entre a Igreja e o Estado. Segundo Grings:

*A virada constantiniana, porém, está na incumbência oficial que o Cristianismo recebe de evangelizar o Império. Eis o nó da questão. Os que querem um Cristianismo puro não admitem incumbência a não ser de Jesus Cristo. A ingerência imperial, com a concessão de um sem número de privilégios e de um amparo oficial, seria a deturpação do Cristianismo, ou manipulação política. Deste modo, o Cristianismo, que deveria proporcionar uma mística ao Império, acabou assimilando a sua política, muitas vezes em detrimento de sua própria mística.*¹⁵⁴

Um dos exemplos usados por Dadeus Grings, daquilo que poderia chamar-se talvez uma não concordância com a aliança entre Igreja e Estado é o de Santo Antão, que, mostrando o perigo do envolvimento político, retirou-se para a solidão. Segundo Dadeus Grings, o gesto de Santo Antão: “aponta para os valores eternos, admoestando contra uma concepção que queira estabelecer, já neste mundo, a meta dos próprios desejos e aspirações.”¹⁵⁵

Todavia, além de Santo Antão, existiram outros que, mesmo com os afagos do poder, não manifestaram completa submissão a César. Neste estudo veremos alguns casos. Um exemplo interessante é o do bispo Atanásio, de Alexandria. Atanásio esteve em Niceia, quando era apenas um diácono. Atanásio apoiava o Credo Niceno, contra o Arianismo, foi bispo de Alexandria por cinquenta anos, até sua morte, em 373 d. C., e mesmo assim nada

¹⁵³ GRINGS, 1994, p. 56.

¹⁵⁴ GRINGS, 1994, p. 56.

¹⁵⁵ GRINGS, 1994, p. 56.

impediu que ele fosse expulso de sua Sé e deposto pelo imperador, sendo exilado no Ocidente¹⁵⁶. O motivo das perseguições a Atanásio, além das acusações de má conduta, parece ter sido sua ferrenha oposição ao Arianismo, que embora tenha sido derrotado em Niceia, voltou com força com a anulação da condenação de Ário por Constantino, e principalmente com a ascensão ao poder de Constante, filho de Constantino e herdeiro da parte oriental do Império. Constante era adepto do Arianismo e sob seu governo, líderes anti-arianos, como Atanásio eram geralmente depostos e afastados de suas funções clericais¹⁵⁷.

O caso de Atanásio talvez seja um exemplo de como o Estado não conseguiu absorver a totalidade da Igreja, no sentido de que determinadas mentalidades, especialmente em questões doutrinárias, não estavam dispostas a se submeter ao julgamento doutrinário do imperador.

Após a morte de Constante, Constâncio tomou o controle de todo o Império e começou a impedir concílios tanto no Oriente quanto no Ocidente. A declaração em Niceia de que o Pai e o Filho eram da mesma substância, *homoousius*, estava sendo ignorada. Esperava-se que os bispos aprovassem novos credos sugeridos, em substituição a esse. No Concílio de Milão, em 355 d.C., o imperador, escondido atrás de uma cortina, tentou forçar os bispos a aprovar o credo apoiado por ele. Um bispo afirmou: “Isso vai contra o Cânon!” O Imperador respondeu: “Eu sou o Cânon!”¹⁵⁸

Como Constantino, Constâncio pensava a Igreja como um departamento do Estado. Mas era questionável ainda na época se o imperador era realmente o líder da Igreja. Sobre essa questão, afirma Jonathan Hill:

O bispo de Milão, obviamente, achava que não, mas pouco podia fazer com relação a isso. O imperador dava todas as cartas. Na prática, muitos cristãos dessa época pareciam não pensar muito seriamente sobre o assunto. Se gostassem da maneira que o imperador comandasse a Igreja, eles o elevariam ao mais alto dos céus [...]. Se não gostassem do seu sistema, eles o condenariam como um monstro perigoso. Quer ele tivesse o direito de implementar normas eclesiais, boas ou más, parecia não preocupá-los muito. Mas a natureza da Igreja e do Estado, e o poder relativo de ambos, seria uma questão para o futuro.¹⁵⁹

¹⁵⁶ HILL, 2008, p. 82.

¹⁵⁷ HILL, 2008, p. 82.

¹⁵⁸ HILL, 2008, p. 84.

¹⁵⁹ HILL, 2008, p. 84.

Vemos, portanto, que embora o imperador ditasse as regras, nem tudo era bem aceito por alguns bispos, como o de Milão, citado acima. Vemos também, que dependendo da imposição imperial, a balança política poderia fazer os cristãos o compreenderem (o Imperador) como um “monstro perigoso”, como afirma Jonathan Hill, o que poderia lhe desfavorecer politicamente, já que a Igreja era uma instituição importante. Porém, pode-se notar que a questão entre a Igreja e o Estado, colocada por Hill como uma questão para o futuro, parecia ter seus fundamentos sendo construído já naquele momento. Mesmo estando sob o domínio do Império, alguns bispos ousavam discordar do imperador em questões de doutrina.

Sobre essa “ousadia”, afirma Dadeus Grings:

Constâncio [...] perseguiu muitos cristãos e exilou diversos bispos, aparentemente em nome do próprio Cristianismo. Agiu, porém, em nome de uma política e não por um espírito cristão esclarecido. Sente-se a palavra de Cristo: muitos, que perseguem os cristãos, julgam prestar um serviço a Deus. E no caso dos Imperadores cristãos podemos dizer podemos dizer: um serviço a Cristo. Mas coitados de Atanásio, Ósio, Libério etc. que foram vítimas desse “serviço”.¹⁶⁰

Talvez não seja preciso ir muito longe para tentar entender que questões de doutrina, que dentro de um escopo canônico, não deixam de serem formas de pensar, de entender determinado assunto, usando vários fatores, como hermenêutica e exegese. Isso pode nos levar a crer que as disputas entre ortodoxia e heresias, com todos os seus debates através dos séculos de formação do Cristianismo, podem ser consideradas dentro daquilo que se costuma chamar em história de “mentalidades”. E que essas mentalidades, ao se organizarem e se constituírem em partidos, tornaram-se ideologias.

As formas, tanto das chamadas heresias quanto da chamada ortodoxia parecem estar enquadradas dentro da concepção tanto de mentalidade quanto de ideologia, conforme desenvolvida por Michel Vovelle¹⁶¹. Mas, além disso, parecem estar envolvidas outras visões de mundo, outras mentalidades, ainda em franco desenvolvimento e formação, mas cujas sementes já nessa época estivessem lançadas ao solo, e suas raízes estivessem bem plantadas:

¹⁶⁰ GRINGS, 1994, p. 60-61.

¹⁶¹ O conceito de ideologias e mentalidades em Michel Vovelle serão discutidos no terceiro capítulo deste estudo, quando tratamos sobre as relações entre Igreja e Estado na Idade Média.

a de um Cristianismo que talvez não esquecesse seus séculos de perseguição. Que talvez não esquecesse a ideologia de um “reino que não é deste mundo” e sua utopia social, e por isso, ainda possuía líderes e bispos que tinham dificuldades em aceitar a ingerência do Estado em assuntos de sua doutrina.

Um dos bons exemplos que temos é do bipo de Milão, Ambrósio, por volta de 390 d.C., sob o governo do Imperador Teodósio, que sucedeu Juliano, denominado “o apóstata”, por negar sua educação cristã e por voltar a perseguir o Cristianismo e tentar restaurar o Paganismo da velha Roma. Teodósio, ao que se sabe, tornou o Cristianismo à religião oficial do Império. Sob o governo de Teodósio, o paganismo foi proscrito. Ser pagão se tornava um ato ilegal, sob as leis de Roma.

Mas o César cristão não estava imune a críticas, e parecia não ter o controle das consciências de sua Igreja. Sobre o bispo Ambrósio, assim escreve Paul Johnson:

Em Ambrósio, bispo de Milão, temos em primeiro plano do cristão como a figura do regime estabelecido e membro da ordem governante: o protótipo do bispo príncipe medieval.¹⁶²

O imperador, apesar de seu poder, não possuía a submissão do bispo de Milão. O bispo Ambrósio, certa vez, impediu a restauração do altar pagão da Vitória, no Senado de Roma, contrariando os desejos de parte da aristocracia romana, após um debate público. Em determinada ocasião, o bispo repreendeu o imperador Teodósio após um massacre de cidadãos de Tessalônica, e o excomungou. O bispo exigiu do imperador que aceitasse a penitência pública para ser readmitido à comunhão. É questionável se Ambrósio representou a classe dominante penetrando no Cristianismo ou o Cristianismo penetrando a classe dominante, ou as duas coisas. A partir dessa época começou a se supor que aqueles que eram culpados de erro religioso se convertiam em inimigos da sociedade, e o juiz era a Igreja¹⁶³. De qualquer forma, mesmo que Ambrósio fosse ainda na Antiguidade o protótipo dos futuros bispos medievais, parece difícil negar que ele representava uma Igreja que não era totalmente submissa ao Estado. Ambrósio não se curvava ao *Kyrios Kaisar*.

¹⁶² “Em Ambrosio, obispo de Milan, 373-397, tenemos la imagen inicial en primer plan del cristiano como una figura del régimen establecido y miembro del orden governante: el prototipo del obispo-príncipe medieval.” JOHNSON, 1999, p. 144.

¹⁶³ JOHNSON, 1999, p. 144.

Devemos ter em mente que essa mentalidade, de não aceitar os mandos e os desmandos dos governantes, pode ter sido forjada nos anos de perseguição. É interessante notar a figura de um teólogo chamado Tertuliano, que viveu muito antes da Igreja de Constantino. Sobre ele, assim se manifesta Martin Dreher:

Tertuliano é [...], um dos grandes defensores da Igreja, merecendo o título de apologista. Combateu os marcionitas e gnósticos, mas viu, afinal, no rigorismo ético dos montanistas, a única possibilidade de eliminar as deteriorizações que estavam surgindo na Igreja. A Igreja procurou esquecer Tertuliano, mas ele não pode ser esquecido. Com seus muitos escritos, formulados em língua latina, tornou-se o criador do linguajar teológico latino. As formulações teológicas nas línguas românicas muito devem a Tertuliano.¹⁶⁴

Tertuliano também se reveste de importância por que foi ele um dos teólogos que defendeu o princípio de uma corrente inquebrantável de tradição, que provinha de Jesus, passando pelos apóstolos originais e chegando até os bispos. A garantia da crença correta estava na autenticidade da tradição passada através dos apóstolos. Para ele, havia um padrão segundo o qual as crenças poderiam ser testadas. O “princípio apostólico” foi uma preocupação importante dos chamados padres da Igreja e continuou sendo importante através dos séculos¹⁶⁵.

Além disso, Tertuliano conferia grande autoridade à Escritura, que ele considerava propriedade dos cristãos ortodoxos, visto que, para ele, os hereges não as compreenderiam corretamente¹⁶⁶. Portanto, o pensamento de Tertuliano foi amplamente aproveitado pela Igreja, seja na sua defesa da autoridade da Escritura, seja no combate às heresias, seja na defesa do princípio da autoridade apostólica representada pelos bispos. Além de ter criado o linguajar teológico latino, é relevante sua contribuição para o desenvolvimento da cultura cristã na sua vertente católica romana.

Mas Tertuliano – como se não bastasse sua contribuição -, pode ter marcado algo além no pensamento cristão de sua época, cerca de um século antes de Constantino. Tertuliano parecia acreditar firmemente na independência da Igreja diante do Estado. Segundo Charles

¹⁶⁴ DREHER, 1993, p. 37.

¹⁶⁵ HILL, 2008, p. 67-68.

¹⁶⁶ HILL, 2008, p. 69.

Norris Cochrane: “Tertuliano havia definido que a noção de um César cristão era uma contradição nos termos.”¹⁶⁷

Mais ainda, Tertuliano considerava César e Cristo irreconciliáveis. Considerava que todos os poderes seculares são hostis a Deus. Que não cabia reconciliação entre o juramento de lealdade rendido a Deus e o rendido ao homem, entre o estandarte de Cristo e o do demônio, entre o campo da luz e o das trevas. E que era impossível servir a dois senhores, a Deus e a César¹⁶⁸.

Mais do que isso, a oposição de Tertuliano ao Estado era total. Não reconhecia a República. Para ele, os cristãos deveriam reconhecer apenas uma comunidade universal. Não se considerava devedor do Senado, nem da Magistratura, nem do serviço militar. Para Tertuliano, o cristão era cidadão da Nova Jerusalém, e sob esse ponto de vista, nada importava nesse mundo, salvo sair dele o mais cedo possível¹⁶⁹.

Logicamente as posições de Tertuliano devem ser contextualizadas. Charles Norris Cochrane afirma que devem ser levados em consideração dois pontos. O primeiro que essas posições eram reforçadas pelas extravagâncias do Montanismo, movimento pelo qual Tertuliano simpatizava. O segundo ponto considera que tais posições eram fruto de uma época de crise e perseguições, na qual as disputas entre Igreja e Império entravam em sua fase mais aguda, e que tais posições não refletiam a atitude de um crente. Mas essas posições, mesmo com a devida contextualização, assinalam diferenças que não devem se desconsiderar entre Cristianismo e a cultura romana¹⁷⁰.

Cochrane afirma sobre Tertuliano, e a relação entre a liberdade religiosa e a obrigação política: “Nos requerimentos da liberdade religiosa encontra Tertuliano um limite para a obrigação política.”¹⁷¹

Tertuliano se negava a chamar o imperador de Deus. O imperador era humano, devia dobrar seus joelhos diante de Deus. Para ele, o imperador só podia ser chamado de Senhor em seu sentido convencional, jamais no sentido que esse título é dado a Deus. E talvez um

¹⁶⁷ “Tertuliano había definido que la noción de un César cristiano era una contradicción em los términos.” COCHRANE, Charles Norris. *Cristianismo y Cultura Clásica*. Fondo de Cultura Económica: Mexico, 1992. p. 213.

¹⁶⁸ COCHRANE, 1992, p. 213.

¹⁶⁹ COCHRANE, 1992, p. 213-214.

¹⁷⁰ COCHRANE, 1992, p. 214.

¹⁷¹ “En los requerimientos de la libertad religiosa halla Tertuliano un limite a la obligación política.” COCHRANE, 1992, p. 227.

aforismo encerre o fundamental do pensamento de Tertuliano: a obediência política não pode supor obrigação de pecado¹⁷².

Em outras palavras, o poder estatal, representado pelo Império, tinha limites. Esse pensamento parece estar em comum com vários pensadores cristãos em épocas diferentes, desde o início do movimento. Tertuliano, depois Ambrósio, depois Atanásio, mesmo com suas diferenças e devidas contextualizações ideológicas e históricas estabelecidas pareciam concordar num ponto nevrálgico: o poder do Estado tem limites. César não é Deus. O *Kyrios Kaisar* não é o *Kyrios Iesus*. Existe um reino superior ao reino desse mundo. Esse paradigma teológico, transformado em ideologia, ou seja, em pensamento organizado, gerado a partir de certas mentalidades, parece ser absolutamente revolucionário em termos da cultura do mundo antigo, pois quebra o paradigma do despotismo asiático, que Roma em certa medida adotou, ao passar a cultuar seu Estado, representado por seu Imperador.

Além disso, pode-se questionar o quanto Tertuliano e outros, ao ajudarem a fundamentar o Cristianismo em vários aspectos, como a já citada autoridade da Escritura e a sucessão dos apóstolos presente na autoridade dos bispos, bem como o combate às heresias, ou na criação do linguajar teológico latino, também não tiveram seus ensinamentos apropriados pela Igreja no tocante ao questionamento da autoridade do Estado. É possível que essa estrutura cultural tenha sobrevivido, e que bispos como Atanásio e Ambrósio de Milão possuíssem mentalidades até certo ponto semelhantes à de Tertuliano, com relação aos limites do poder estatal. Parece, portanto, que em certa medida a Igreja, mesmo unida ao Império, não se tornava uma dócil serviçal, mas parecia ter os anos de perseguição e sua teologia primitiva ainda viva na memória. Esse é um caso que deve ser compreendido sob uma perspectiva de longa duração.

2.7 Conclusão

Durante a Antiguidade, desde a sua formação, o Cristianismo tem tido momentos de conflito com os poderes temporais, principalmente no Ocidente. Os recortes históricos realizados nesse estudo apresentam alguns exemplos. Mas também existiram momentos de aproximação, e o mais claro exemplo disso é o da Igreja de Constantino.

¹⁷² COCHRANE, 1992, p. 227.

Podemos verificar que após Constantino, os momentos de paz não foram eternos, que o digam os cristãos que viveram sob o governo de Juliano, chamado apóstata, que tentou restaurar o Paganismo e trazer de volta o difícil período de perseguições.

Essas relações com o poder, ora em acordo, ora em desacordo, podem ter sua explicação na forma de ver o mundo que o Cristianismo enquanto ideologia desenvolveu através dos séculos. Embora não se possam negar as ambições e as questões políticas relacionadas ao poder envolvidas nesse tipo de questão, também parece difícil esquecer que um tipo de mentalidade desenvolvida em séculos de perseguições pode ter levado o Cristianismo a desenvolver dentro de si uma espécie de prevenção contra os poderes temporais, o que nem sua transformação em Igreja de Estado parece ter conseguido apagar.

Um bom exemplo disso parece estar nas formulações teológicas de Santo Agostinho. Para ele na história humana existe um princípio de unidade e divisão que se manifesta em duas sociedades que se pode chamar misticamente de cidades. Nelas se encontra um vivo contraste. Uma é a cidade de Cristo, outra a do diabo. Uma é a do bem, outra a do mal. Uma está em oposição à outra. Uma é a sociedade secular, outra a sociedade de Deus¹⁷³. As devidas contextualizações sobre Agostinho e sua obra, bem como seu devido momento histórico, num momento caótico pós-queda do Império Romano, serão discutidas no derradeiro capítulo deste estudo.

Ideologicamente falando, poder-se-ia afirmar que sociedade humana é ontologicamente imperfeita para o cristão, o que não acontece com a sociedade divina, a cidade de Deus. Devido a isso, parece difícil que o adepto do Cristianismo não questione a sociedade humana. Há um elemento crítico intrínseco à doutrina cristã, dentro de sua busca pela sociedade perfeita, o reino de Deus.

Esse elemento crítico, possível herança cultural da antiga mentalidade dos profetas de Israel, parece não ter desaparecido da mentalidade da Igreja cristã, e parece ter passado a uma das vertentes da Igreja estatal romana, o Catolicismo romano.

Cabem dois questionamentos aqui. Se a luta contra as potestades temporais era motivada puramente por uma questão ontológica da crença da superioridade do reino de Deus sobre o reino dos homens, sendo o reino ou a cidade de Deus representada pela Igreja e seus

¹⁷³ COCHRANE, 1992, p. 474.

bispos, ou se esse aspecto político e ideológico se reveste da herança do caráter conquistador da *Romanitas*, absorvido pela Igreja, na busca por um Império universal. Ou se esses conceitos, amalgamados num processo clássico de hibridismo cultural serviram de justificativa um para o outro, através dos séculos, dentro da história das mentalidades e da longa duração.

Seja como for, mesmo que esse aspecto político e ideológico tenha em uma de suas raízes o caráter conquistador da *Romanitas*, ele se reveste de uma mentalidade forjada através de séculos. Até mesmo porque a Igreja de Roma herdou a cultura do Império, e coube a ela reconstruir uma sociedade em ruínas.

De qualquer forma, parece difícil apagar a perspectiva de que o conflito entre o *Kyrios Kaisar* e o *Kyrios Iesus* não era mera e apenas político. Esse conflito paradigmático pode ter marcado a mentalidade da Igreja de Roma, e pode ajudar a explicar seus conflitos com os poderes temporais, através dos séculos, chegando até a América Latina, após sua conquista pelos ibéricos, mesmo num contexto histórico totalmente diferente daquele da Antiguidade, atravessando a Idade Média, se fizermos uma análise sob a ótica da longa duração.

3 IGREJA E ESTADO NA IDADE MÉDIA

3.1 Introdução

A política medieval representa como talvez nenhuma outra as contraditórias relações de poder da Igreja Católica Romana com os poderes temporais. Pode-se encontrar na Idade Média todo um desenvolvimento ideológico dentro da visão de mundo católico-romana, que muito embora possa ter tido suas origens na Antiguidade Tardia, tem no período medieval seu ápice em termos de desenvolvimento. Não existe exatamente convergência entre os diferentes historiadores que estudam o período no sentido de apontar uma data exata para o início da Idade Média. Nesse estudo iremos considerar a data indicada por Martin Dreher, o ano de 529, onde dois fatos significativos aconteceram: o fechamento da Academia platônica de Atenas, por decreto do Imperador cristão Justiniano, e a fundação do primeiro mosteiro beneditino, por Bento de Núrsia em Monte Cassino¹⁷⁴.

A importância do medievo na história eclesiástica e geral, bem como na própria cultura ocidental, não pode ser subestimada. Além da formação dos Estados e línguas nacionais, preservação da cultura e filosofia clássicas e inúmeras outras contribuições, foi na Idade Média que os conflitos entre a Igreja Romana e os poderes temporais foram, além de marcantes, fundamentais para a compreensão de suas relações em outros períodos históricos, além de marcantes para a compreensão dos conceitos políticos vigentes na Modernidade¹⁷⁵.

Na Idade Média podem ser encontradas duas formas de governo fortemente marcadas pela interferência da religião na vida civil. A *teocracia*, quando o rei governa em nome de Deus, e a *hierocracia*, quando os sacerdotes dominam o poder político. A esses conceitos e sua apropriação histórica retornaremos mais tarde. Essas formulações estão vinculadas à chamada concepção descendente de poder, onde o poder emana de uma fonte superior, residindo originalmente em um ser supremo, ou simplesmente Deus. Dentro dessa concepção, o governante governa em nome de Deus e o representa¹⁷⁶. Também verificamos na Idade Média o desenvolvimento da teoria ascendente de poder. Sendo que, nessa concepção, o poder emana do povo¹⁷⁷.

¹⁷⁴ DREHER, 2013, p. 109.

¹⁷⁵ ULLMANN, Walter. *História del Pensamiento Político en la Edad Media*. Barcelona: Ariel, 2009. p. 13.

¹⁷⁶ ULLMANN, 2009, p. 15.

¹⁷⁷ ULLMANN, 2009, p. 14.

No medievo encontramos a formação da teoria dos dois gládios, cuja formulação se remete a que papel os papas e os reis deveriam desempenhar. E todo um esforço de teólogos, juristas e intelectuais para definir esses papéis.

Cabe destacar que esses pareceres teológicos e jurídicos não contestavam o conceito de Cristandade como conceito de unidade política em si. Tampouco buscavam questionar a religião cristã. Tentavam apenas estabelecer os papéis do trono e do altar, e quem deveria prevalecer como autoridade maior da Cristandade, entendendo Cristandade aqui como o conjunto de territórios cristãos do Ocidente europeu, e os povos que tinham nela seu fator de coesão e identificação política e cultural¹⁷⁸.

Também devemos lembrar que ainda não existia o conceito moderno de separação entre Igreja e Estado. Política e religião faziam parte de um todo, mais uma herança da Antiguidade, e que a sociedade medieval era teocêntrica. Entretanto, essa dialética política pode ter lançado - através dos seus conflitos -, ao tentar estabelecer os papéis de reis e papas na sociedade medieval, as bases da secularização verificada séculos mais tarde. Essas formulações de poder não foram, evidentemente, desenvolvidas em pouco tempo, mas no decorrer de séculos. No decorrer desse estudo poderemos verificar que se trata de um fenômeno cultural de longa duração.

Este estudo não objetiva reescrever a história eclesiástica, portanto não iremos nos deter em narrações de fatos históricos suficientemente conhecidos. Porém, alguns dados históricos devem ser lembrados para uma melhor compreensão do assunto. Um deles é a contribuição da cultura germânica nesses processos.

Cabe sempre lembrar, que embora a chamada igreja constantiniana tenha se aliado ao Estado romano, que a abraçou em busca de apoio político, e lhe deu em troca legitimação, ao iniciar o período histórico conhecido como Idade Média, o outrora poderoso Estado romano se encontrava em ruínas. Por vários fatores históricos que fogem ao objetivo deste estudo, a sociedade romana teve suas instituições arruinadas. Delas, sobrou apenas uma, a Igreja cristã, que se pretendia católica, ou universal. Um fator relacionado a isso, como já mencionado, se faz essencial ao entendimento do estudo em questão: as chamadas invasões bárbaras. E como essas invasões contribuíram para a mudança de paradigma do mundo antigo.

¹⁷⁸ FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média: nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2006. p. 182.

3.2 Os Germânicos

Ao Estado romano, sucederam-se inúmeros reinos germânicos. Junto desses reinos, inúmeras transformações culturais, políticas e sociais foram desenvolvidas¹⁷⁹. Apesar da violência de algumas dessas invasões, em outros casos houve uma coexistência pacífica. Além disso, vários elementos culturais foram assimilados por ambas as partes. Os germânicos se misturaram aos romanos, em um típico processo de enculturação. Segundo Zeno Hastenteufel:

Os historiadores têm dado especial destaque a esse aspecto destruidor da ocupação germânica, e deixado na obscuridade o processo de enculturação das populações que pacificamente se instalaram entre os latinos. Mas é preciso destacar que a influência dos germânicos foi muito forte, e que muitos dos seus costumes foram incorporados à vida e à cultura tornando — se características da época medieval.¹⁸⁰

Dessa forma, vemos que a sociedade medieval absorveu aspectos da cultura germânica, e sua Igreja da mesma forma. O objetivo dos germânicos era o domínio e ocupação do território, não a destruição pura e simples da cultura do império¹⁸¹.

Os acontecimentos históricos relacionados às invasões germânicas, como a deposição do último imperador romano do Ocidente, Rômulo Augusto, que foi deposto pelo chefe bárbaro Odoacro, em 476 d.C., entre outras, são suficientemente conhecidas na história geral. Porém, existe um aspecto nesse processo que não pode ser negligenciado, para uma melhor compreensão do que viria a ser a Idade Média, e para melhor entender o processo de convergência entre a Igreja de Roma e os poderes temporais, em um primeiro momento¹⁸².

Os germânicos, de modo geral, já eram cristianizados. Entretanto, havia um ponto que merece atenção, seu Cristianismo, a saber, não era o da Igreja Católica Romana, logo, não eram seguidores do bispo de Roma. Seu Cristianismo era o arianismo, considerado heresia pela Igreja de Roma.

Os povos germânicos foram, de um modo geral, convertidos no século IV, d.C., pelo bispo Úlfila, um seguidor da doutrina de Ário. Mesmo com a decadência dessa doutrina, no século V, esses povos a continuavam seguindo¹⁸³. Logicamente, foi feito um esforço por parte da Igreja de Roma para convertê-los, com bons resultados¹⁸⁴.

¹⁷⁹ HASTENTEUFEL, Zeno. *Infância e Adolescência da Igreja*. Porto Alegre. EDIPUC, 1995. p. 93.

¹⁸⁰ HASTENTEUFEL, 1995, p. 94.

¹⁸¹ HASTENTEUFEL, 1995, p. 95.

¹⁸² HASTENTEUFEL, 1995, p. 96.

¹⁸³ HASTENTEUFEL, 1995, p. 96.

¹⁸⁴ HASTENTEUFEL, 1995, p. 96.

Entre os francos, Clóvis, seu rei, foi convertido. Seu povo o seguiu. De acordo com Zeno Hastenteufel:

Ao mesmo tempo, pode-se dizer que se iniciou aqui um novo período na história do reino visigodo, marcado por uma colaboração estreita, já do tipo medieval, entre o Estado e a Igreja. Essa situação é claramente visível na seqüência dos concílios nacionais, que se realizaram ao longo do século VII, na cidade de Toledo, metrópole política e eclesiástica da Espanha.¹⁸⁵

Vemos, portanto, alianças sendo realizadas entre os germânicos e a Igreja. Isso era perfeitamente compreensível, pois na cultura germânica, o rei possuía autoridade para intervir em assuntos religiosos. Esse fator cultural germânico parecia, até certo, similar ao da cultura romana e de vários outros povos da Antiguidade. Sobre esse fator cultural germânico, e sobre os processos finais de conversão desses povos, esclarece Hastenteufel:

Por volta do ano 600, todos os povos germânicos já eram católicos. Mas, mesmo assim, não havia muita ligação entre as diversas igrejas [...]. A liturgia e a disciplina da igreja variavam muito, de povo para povo. Acontece que os reis germânicos tinham forte competência eclesiástica e consideravam-se responsáveis pela igreja, no território que eles ocupavam. O rei era uma pessoa quase sagrada entre os germânicos.¹⁸⁶

Essa autoridade, conferida ao rei germânico, fator cultural intrínseco na mentalidade desses povos, como colocado por Hastenteufel, não pode ser esquecida na formação da mentalidade medieval. Não podemos esquecer que a cultura da Idade Média surge de um processo de enculturação de elementos latinos e germânicos, cimentado pelos ensinamentos da Igreja.

Mas é no reino dos francos que devemos procurar subsídios para entender melhor as relações de poder entre a Igreja romana e os governantes temporais. Para Martin Dreher: “os francos são, dentre os povos germânicos, aquele grupo que veio a ter a maior importância para a vida da Igreja no Ocidente.”¹⁸⁷

Para um entendimento preliminar da importância da cultura germânica no estudo em questão, e a importância da história dos francos na Igreja do Ocidente, recorremos a Martin Dreher. Afirma Dreher:

Segundo o direito romano, a Igreja pode ter existência autônoma, era um “corpo”. Tal conceito era inexistente para o mundo germânico. Para o mundo germânico valia que o proprietário da terra era o dono e o administrador de tudo o que estivesse instalado

¹⁸⁵ HASTENTEUFEL, 1995, p. 97.

¹⁸⁶ HASTENTEUFEL, 1995, p. 97.

¹⁸⁷ DREHER, Martin N. *A Igreja no Mundo Medieval*. São Leopoldo: Sinodal, 1994. p. 14.

nessa terra. Em consequência dessa concepção, a Igreja particular era propriedade e, como tal, era administrada pelo governante germânico.¹⁸⁸

A conversão de Clóvis, batizado no Natal de 498, é uma demonstração das alianças e convergências entre as lideranças da Igreja romana e os líderes temporais. Sobre o batismo de Clóvis, afirma Dreher: “Clóvis foi batizado no Natal de 498. Esse batismo foi precedido por negociações com a liderança franca e com a liderança eclesiástica católica”.¹⁸⁹

Logicamente que temos aqui um caso que deve ser compreendido dentro de seu contexto histórico específico. Vemos um mundo em ruínas após o caos que se instalou no Ocidente devido à queda do Império. Vemos uma única instituição daquele Império que restou naquele contexto, a Igreja cristã, que se pretendia católica, ou universal. Vemos a figura do bispo de Roma adquirindo cada vez mais importância num mundo caótico. Era de certa forma natural que essa instituição, a Igreja, buscasse alinhar-se aos novos poderes vigentes, dentro do próprio contexto cultural da época. Com o Império extinto a Igreja era parte e se constituía num corpo, conforme ensina Dreher, mas que na nova ordem social vigente era parte da terra, podendo ser dominada pelo dono da terra, elemento da cultura germânica que deu origem às relações feudais. Parece natural que essa instituição, a Igreja, buscasse dentro dessa conjuntura, seu espaço e sobrevivência. Dentro desse contexto, alianças políticas podem ser bem entendidas como uma necessidade, tanto para a Igreja, como também para os chefes bárbaros.

A queda dos merovíngios e a ascensão dos carolíngios irá marcar o ápice das convergências entre os poderes espiritual e temporal na Idade Média. E seu desenrolar também irá fundamentar todo o desencadeamento de um processo que irá romper essa convergência, séculos depois.

3.3 Teocracia e Hierocracia

Antes, porém, convém esclarecer uma questão que causa confusão entre historiadores e pesquisadores do assunto, a saber, a incompreensão dos termos teocracia e hierocracia, frequentemente tomados como sinônimos. Na verdade, embora os termos causem confusão, cada um deve ser entendido na sua especificidade. Zeno Hastenteufel assim esclarece a distinção:

¹⁸⁸ DREHER, 1994, p. 11.

¹⁸⁹ DREHER, 1994, p. 15.

Colocava-se então de novo a questão dos regimes: *teocracia* é o regime em que o soberano temporal também se ocupava das coisas eclesásticas. Enquanto *hierocracia* é o regime em que Papas também se ocupam de assuntos temporais e materiais.¹⁹⁰

Antônio Carlos Amaral Azevedo define teocracia para designar uma forma de governo onde os governantes se consideram designados por Deus para exercer o poder, e cita os casos do Egito dos faraós e da Roma dos césores como exemplos de teocracia, onde governantes exerciam o poder em nome de Deus. Também afirma que a palavra é formada pelas palavras gregas *théos* (Deus) e *krateia* (governo), e que havia uma teocracia na Idade Média¹⁹¹. Para José Antônio C. R. de Souza, teocracia significa: “etimologicamente ‘o governo exercido por Deus e nada além disso’. Num sentido mais preciso, essa palavra designa o governo exercido por uma ou mais divindades¹⁹².”

O medievalista Walter Ullmann aponta numa direção semelhante, mas definindo a ideologia hierocrática, que conforme veremos, se contrapõe à teocrática. Para Ullmann, o papa, como sucessor de São Pedro, podia, segundo a concepção hierocrática de governo, governar a comunidade cristã. Afirma Ullmann:

Resulta óbvio que, sob o ponto de vista desta ideologia hierocrática, quem decidia dos interesses da comunidade, acerca de que feitos, circunstâncias, ações e situações que afetavam seus interesses vitais, era mesmo o papa. Ele era o “juiz ordinário” e pretendia possuir o saber necessário e específico sobre quando se fazia necessária a legislação. A função do papa equivalia a de um verdadeiro monarca [...].¹⁹³

Prossegue Ullmann, agora esclarecendo o que vem a ser teocracia:

Nos referimos à aparição do reino teocrático nos séculos VI e VIII, em que o rei, até então unido ao povo, começou a destacar-se acima daqueles a quem devia sua posição como dirigente. Esta elevação começou visível e compreensivelmente com a adoção, por parte do rei, do título de “Rei pela graça de Deus”.¹⁹⁴

¹⁹⁰ HASTENTEUFEL, 1995. p. 107.

¹⁹¹ AZEVEDO, 1999, p. 431.

¹⁹² SOUZA, José Antônio C. R. de (org.). O Reino e o Sacerdócio: O pensamento político na Alta Idade Média. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. p. 212.

¹⁹³“Resulta obvio que, desde el punto de vista de esta ideologia hierocratica, quién decidia acerca de los intereses de la comunidad, acerca de qué hechos, circunstancias, acciones o situaciones afectaban sus intereses vitales, era el mismo papa. El era el juiz ordinário y pretendia ser el saber necessário y específico cuándo se hacía necearia la legislación. La función del papa equivalia a la de un verdadero monarca [...].” ULLMANN, 2009, p. 97.

¹⁹⁴“Nos referimos a la aparición del reino teocrático entre los siglos VI y VIII, em que el rey, hasta entonces unido al pueblo, empezó a destacarse por encima de aquellos a quienes debia su posición como dirigente. Esta elevación se inició visible y comprensiblemente com la adoción por parte del rey del título de ‘Rey por la gracia de Dios.’” ULLMANN, 2009, p. 125.

Governos teocráticos, onde o monarca assumia funções sacerdotais eram comuns na Antiguidade, tendo como clássico exemplo o Egito¹⁹⁵. Nada mais natural que o Ocidente medieval, saindo das ruínas da Antiguidade, encontrasse familiaridade com tal sistema.

Souza compara a teocracia medieval e as teocracias da Antiguidade. Segundo ele:

Ademais, o poder tinha a sua justificação na transcendência, na metapolítica, o que colocava o dirigente numa posição inquestionável. Neste aspecto, aliás, a teocracia régia do final da Idade Média ostentou certa semelhança com a teocracia egípcia, conquanto tenha havido muitas diferenças entre ambas.¹⁹⁶

Sim, havia pelo menos uma fundamental diferença entre a teocracia medieval e as teocracias da Antiguidade. Nas primeiras, o governante assumia seu poder apropriando-se da posição da divindade, colocando-se assim numa posição inquestionável. Ao contrário da teocracia medieval, fundamentada nas monarquias hebreias, onde o rei não possuía uma condição transcendente *per se*, mas era uma espécie de comissionado pela divindade¹⁹⁷.

Estas duas concepções, teocracia e hierocracia, marcarão e dividirão a política medieval. E as controvérsias sobre quem tem o direito de governar a sociedade cristã, o trono ou o altar, podem, possivelmente, ter marcado as relações entre Igreja de Roma e Estado, atravessando o medievo e adentrando a Modernidade, sob uma perspectiva cultural de longa duração.

Esclarecida a diferença entre teocracia, onde o governante temporal se ocupa das coisas espirituais, e hierocracia, quando os altos-sacerdotes influenciam nos assuntos civis, vamos tentar entender como se desenvolveu o conceito de teocracia. Para isso, recorreremos às formulações exegéticas medievais, fundamentadas no Antigo Testamento, devidamente esclarecidas por Zeno Hastenteufel:

Daí a tradição de ungir o rei. Parte da prática vétero—testamentária: a unção de Saul e Davi. Isso foi introduzido em todo o Ocidente. [...] muitos viam na unção régia um verdadeiro sacramento. O rei era elevado, pela unção, acima da dimensão laica. Era mais que um simples leigo, passava a ser um homem consagrado. Passava para a esfera do sagrado.¹⁹⁸

A unção dos reis de Israel, transplantada para o medievo europeu, dava ao rei uma condição especial. O rei passava a ser rei pela vontade de Deus. Não era o portador de um

¹⁹⁵ SOUZA, 1995, p. 212.

¹⁹⁶ SOUZA, 1995, p. 212.

¹⁹⁷ SOUZA, 1995, p. 212.

¹⁹⁸ HASTENTEUFEL, 1995, p. 107.

poder meramente terreno. Esse ato parece ser uma aceitação ou uma adaptação cristianizada e oficializada na Idade Média - usando fontes vétero-testamentárias -, das concepções políticas pagãs, tanto romanas quanto germânicas, no sentido de seus respectivos chefes possuírem autoridade sobre seus cultos. No regime teocrático, a unção adquire um caráter político sumamente importante. Transferia para o governante, nesse caso, o rei, um poder espiritual¹⁹⁹.

3.4 A Teocracia dos Pepinos

A importância capital dos reis serem consagrados surge com a dinastia dos carolíngios, também conhecidos como pepinidas. Os Pepinos, como eram também conhecidos, adquirem suma importância após barrarem, através de Carlos Martel, o avanço dos muçulmanos, em 732, quando estes invadiam a região que hoje é o sul da França, próxima a Poitiers²⁰⁰, na batalha que hoje carrega esse nome. Esse fato histórico, que provavelmente mudou os destinos do Ocidente, pois a expansão árabe já dominava a quase totalidade da atual Espanha, colocou os já poderosos Pepinos como os detentores do poder de fato.

Após a derrubada dos merovíngios, o carolíngio Pepino, já governante de fato, tornou-se rei. Não é inconveniente lembrar que Pepino era o *majordomus*, uma espécie de administrador, governava de fato, não de direito. A falta de habilidade dos merovíngios em assuntos do governo os levou a ter seu cargo cobiçado. Pepino precisava de apoio. Ao mandar questionar o Papa sobre quem deveria ser o rei, quem tem sangue real ou quem governa de fato, recebeu do Papa Zacarias que o rei deveria ser o mais idôneo e capaz²⁰¹. Era tudo o que Pepino precisava. O apoio era implícito, mas consistente. A aliança estava formada. Sobre esse fato histórico, explica Martin Dreher: “Pepino adotou o título de rei em 751. Sua coroação foi, na realidade, uma sagração. Esta sagração ocorreu a exemplo da sagração dos reis do Antigo Testamento.”²⁰² A sagração de Pepino talvez possa ser considerada um marco na aliança entre Igreja e governo na Idade Média. Aí estão lançadas as bases daquilo que viria a ser uma teocracia.

¹⁹⁹ SOUZA, 1995, p. 212.

²⁰⁰ DREHER, 1994, p. 34.

²⁰¹ HASTENTEUFEL, 1995, p. 107.

²⁰² DREHER, 1994, p. 17.

Ao proteger a Igreja, os carolíngios receberam o apoio político necessário, em troca a Igreja recebeu proteção e riquezas. O auge do regime teocrático veio com a coroação de Carlos Magno, no Natal do ano 800. A respeito disso, afirma José Antônio C. R. de Souza:

A teocracia no Ocidente europeu ganhou novo impulso com a *Restauratio* do Império Romano em 800. Carlos Magno, na noite de Natal daquele ano, foi coroado Imperador do Ocidente. Mas não esqueçamos de que foi o Papa Leão III (795-816) que efetivou aquele ato. A teocracia imperial fez-se acompanhar igualmente de seu corolário inseparável. O cesaropapismo.²⁰³

Prestemos atenção ao termo “cesaropapismo”, utilizado por Souza. A fusão das figuras de César (imperador) e papa nas mãos da mesma pessoa. Isso significa que o imperador podia intervir em assuntos eclesiásticos, nomear bispos, ser árbitro em questões de doutrina e se julgavam protetores da Igreja, que se confundia com a Cristandade e com o próprio Império. Isso se tornaria a famosa “Questão das Investiduras”. A ela retornaremos mais tarde.

É conveniente lembrar que numa época em que as nacionalidades como conhecemos hoje não estavam formadas, o principal fator de coesão entre os europeus da Alta Idade Média era o de pertencer à Cristandade, entendendo Cristandade como o conjunto de seguidores da religião cristã em um território definido, com todas as implicações políticas implicadas, conforme mencionado anteriormente.

Para um melhor esclarecimento da conjuntura cultural e histórica em questão, novamente recorreremos ao professor Dreher. Segundo ele:

Carlos tinha uma visão distinta da situação. Para Leão III, seguindo Lucas 22,38, o poder espiritual estava nas mãos do papa, enquanto o poder temporal estava nas mãos do imperador. Carlos achava que as duas espadas estavam em suas mãos. Ele era rei e sacerdote como Melquisedeque. Mesmo assim, estavam lançadas as bases para a grande disputa entre sacerdócio e império.²⁰⁴

Prossegue Dreher, a respeito da condição da Igreja de Roma da época, frente ao Império:

Carlos Magno colocou a Igreja a serviço de sua política cultural. Sua Igreja imperial era uma Igreja estatal franca e devia obediência somente a ele. Importante para esse pensamento é a tradição germânica de que a Igreja pertence àquela pessoa em cujas terras se encontra [...]. A Igreja era uma instituição sacramental, um fator do Estado feudal.²⁰⁵

²⁰³ SOUZA, 1995, p. 216.

²⁰⁴ DREHER, 1994, p. 39.

²⁰⁵ DREHER, 1994, p. 40.

Podemos compreender claramente a posição da Igreja de Roma. Numa sociedade extremamente guerreira, onde ela se encontrava como única instituição sobrevivente do outrora poderoso Império Romano do Ocidente, parecia não haver melhor alternativa do que a sua aparente submissão aos reis germânicos. Tendo em vista não apenas a proteção militar necessária num mundo agora caótico e hostil, mas também tendo em vista a formação do sistema feudal, surgido da fusão das culturas romana e germânica, com seus laços de fidelidade homem a homem, suas recompensas chamadas de *beneficium*, que deram origem aos feudos, que se caracterizavam pela cessão de um bem em troca de fidelidade²⁰⁶; a terra como fator principal de poder e riqueza, e vários outros fatores, entre as já citadas culturas romana e germânica, onde, considerando as devidas diferenças entre ambas, era normal a interferências dos governantes em assuntos religiosos.

Também podemos citar aqui a continuação do Império Romano do Oriente, onde o imperador bizantino continuava a tradição da Igreja constantiniana, e governava de fato a sua Igreja, fator não conveniente tanto para o poder em expansão dos bispos de Roma, como para seus protetores germânicos, o que talvez ajude a explicar, entre os fatores já citados, a conveniência, tanto para a Igreja, quanto para seus protetores germânicos, das alianças estabelecidas²⁰⁷.

De qualquer forma, a teocracia sob Carlos Magno estava estabelecida. Mais do que isso, agora havia um imperador no Ocidente. Carlos Magno havia sido coroado imperador romano pelo papa, bispo de Roma, figura já proeminente e exponencial do Cristianismo ocidental. Sua coroação e unção pelo sacerdote máximo do Ocidente conferia incontestável legitimação ao seu poder. Fora consagrado pelo papa Leão III, que dava um passo decisivo para a separação de Constantinopla. A respeito disso, se manifesta Walter Ullmann:

Ao final do século VIII, como resultado dessas influências, o Papado procedeu à aplicação prática de seus princípios políticos. Esta aplicação se achava condicionada pelos satisfatórios contatos entre o Papado e os francos em meados do século VIII, e pode considerar-se como uma ação pela qual o Papado desejava desligar-se definitiva e irreversivelmente de Bizâncio.²⁰⁸

²⁰⁶ FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 182-183.

²⁰⁷ HASTENTEUFEL, 1995, p. 109.

²⁰⁸ “A finales del siglo VIII, como resultado de estas influencias, el Papado procedió a la aplicación práctica de sus principios políticos. Esta aplicación se hallaba condicionada por los satisfactorios contactos entre el Papado y los francos a mediados del siglo VIII, y puede considerarse como una acción por la que el Papado deseaba desligarse definitiva e irreversiblemente de Bizâncio.” ULLMANN, 2009, p. 65.

Entretanto, os objetivos reais do papado não se restringiam ao que foi exposto aqui anteriormente, havia algo mais. Sobre a estratégia global do papado, e sobre sua fundamentação teórica, prossegue a elucidação do historiador:

Ao coroar a Carlos Magno, o papa transformou o cargo de patrício na dignidade de imperador dos romanos. O título no qual se apoiava para dispor da coroa imperial era simplesmente a Doação de Constantino, na que o papa permitia ao imperador bizantino o uso da coroa, a qual pertencia ao papa. O que o papa Leão III fez foi retransferir a coroa de Bizâncio a Roma.²⁰⁹

A explicação de Walter Ullmann é bastante esclarecedora. O papa, fundamentado na famosa Doação de Constantino, documento comprovado falso séculos mais tarde, mas que teoricamente declarava o bispo de Roma herdeiro do Império, supostamente segundo o próprio Constantino, podia dispor da coroa imperial. Podia até a transferir de Bizâncio para Roma, com todas as implicações desse gesto profundamente político. Havia agora, segundo essa teoria, um imperador romano, coroado na própria Roma, pelo seu bispo, que calcado nesse documento, era o herdeiro de Constantino²¹⁰. A estratégia do papado, além de lançar a ideia da superioridade do altar sobre o trono, na medida em que o papa consagrou o imperador, parecia também uma tentativa de reviver o antigo Império do Ocidente, sem nada dever a Constantinopla.

3.5 As Sementes da Hierocracia

O medievalista francês Jacques Le Goff aponta na mesma direção. Afirma Le Goff, discorrendo acerca da coroação/consagração do imperador Carlos: “Este acontecimento fortalecerá a independência nascente da Cristandade latina ocidental em relação ao império bizantino grego ortodoxo”.²¹¹ Prossegue Le Goff, sobre o aparentemente ambicioso projeto do papado: “A coroação imperial de Carlos Magno, assim na ideia do papado [...] era essencialmente uma volta ao passado, um esforço de ressurreição do Império Romano [...]”.²¹²

²⁰⁹ “Al coronar a Carlomagno, el papa transformo el cargo de patrício em la dignidad de emperador de los romanos. El titulo em que se apoyaba para disponer de la corona imperial era simplemente la Donación de Constantino, en la que el papa permitia al emperador bizantino el uso de la corona, que en realidad pertencia al papa. Lo que el papa Leon III hizofue transferir la corona imperial de Bizâncio a Roma [...].” ULLMANN, 2009, p. 65.

²¹⁰ BERTELLONI, Francisco. El Pensamiento Politico Papal em la “Donatio Constantini”: Aspectos históricos, políticos y filosóficos del Documento Papal. In: SOUZA, José Antônio C. R. de (org.). *O Reino e o Sacerdócio: O pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. p. 115.

²¹¹ LE GOFF, Jacques. *As Raízes Medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 53.

²¹² LE GOFF, 2007, p. 53.

Portanto, havia nesse gesto algo digno de reflexão. Apesar do novo imperador romano gozar de pleno domínio sobre seu reino e sua Igreja, não podemos esquecer que Carlos havia sido consagrado e coroado pelo papa. Isso parecia, dentro da concepção teológica vigente na época, fundamentada no Antigo Testamento, especialmente na sagração dos reis de Israel, feita por profetas, que o rei era rei, como já citado, pela graça de Deus. E Deus era representado na terra pelo sucessor de Pedro, o bispo de Roma.

Sobre isso, podemos lembrar que segundo a doutrina católica romana, o papa deve ser o líder de todos os cristãos, por ser considerado o sucessor de Pedro, a quem o próprio Cristo deu as chaves do reino dos céus. O bispo de Roma, devido a isso, se considerava superior aos demais patriarcas, incluindo o de Constantinopla.

A partir daí, em plena vigência de uma teocracia Césaropapista, surge a própria semente de sua contestação. Surge a dúvida, sobre quem deve governar sobre quem? O papa, que consagra o imperador, e por isso tem maior autoridade, ou o imperador, escolhido por Deus para governar a Cristandade? Havia aqui duas visões de mundo envolvidas. Ambas com as suas respectivas fundamentações. A visão de mundo do imperador, que teria poder sobre a Igreja, fundamentado na cultura romana e germânica, e a do alto clero católico romano, liderado pelo bispo de Roma, que teria poder sobre o Império.

O historiador Jérôme Baschet, discípulo de Jacques Le Goff, comenta sobre o ato de coroação do imperador Carlos, cuja compreensão é fundamental para o entendimento das relações entre trono e altar a partir de então, o seguinte:

Em todo o caso, é provável que a coroação imperial respondesse mais a uma iniciativa de Leão III do que a uma intenção de Carlos Magno. Com efeito, além de confirmar a aliança já estabelecida em 751, o papa sinaliza ao franco que este tem sua dignidade a partir da Igreja [...]. Além do mais, para o bispo de Roma, trata-se uma maneira de romper os laços com o imperador de Constantinopla, que deixa de encarnar a universalidade ideal da ordem cristã a partir do momento em que reina um outro imperador legitimado por Roma.²¹³

Sim, Carlos governava, inclusive sobre sua Igreja estatal. Mas parece claro que o gesto de sua coroação colocava o imperador sob o arbítrio da Igreja, através de seu líder, o bispo de Roma. Séculos mais tarde, esse gesto papal cobraria o seu preço. Parece claro que a teocracia continha o germe de sua destruição, através da hierocracia.

Devemos lembrar que a monarquia real, conforme estava sendo moldada na Alta Idade Média, era fundamentada nos textos vétero-testamentários, que tratavam da coroação dos reis

²¹³ BASCHET, 2006. p. 71.

de Israel, particularmente Saul e Davi, por profetas, líderes do culto de Javé. Essa fundamentação se encontra explícita no livro de I Samuel. Aí está o arquétipo dos reis medievais. Rei, mas pela vontade de Deus. Não acima da vontade e das leis de Deus, diferentemente de outros regimes teocráticos da Antiguidade, onde o monarca era considerado divino. Era rei enquanto considerado digno. Segundo a mentalidade vétero-testamentária israelita, o rei tinha a obrigação de cumprir a lei de Deus, que estava acima dele²¹⁴. O princípio da coroação dos reis de Israel, devidamente adaptado ao medievo, segundo a exegese de seus teólogos, colocava o monarca numa situação delicada, pois se ele tinha obrigações acima de seu poder, quem poderia fiscalizar tais obrigações, senão o papa? Estabelecida estava à dialética que atravessaria as épocas posteriores. Quem tem o poder superior? O rei ou o papa? Sobre essa discussão se manifesta Le Goff:

Trata-se, certamente, nesse caso, do grande conflito da Idade Média [...]. A luta do trono e do altar. A delimitação das competências do espiritual e do temporal também crescem nos espíritos medievais. Reforma e Contra-Reforma, aliás, tudo o que farão é tornar o enfrentamento mais agudo, sem verdadeiramente resolvê-lo. Mais uma vez, será preciso esperar os anos 1850 para que os termos do antagonismo se desloquem e se resolvam, como se sabe, ao longo do século XX.²¹⁵

É mais do que digno de atenção à ênfase em termos de longa duração que Jacques Le Goff parece dar aos conflitos medievais entre trono e altar. Conforme vimos, para ele, esses conflitos se refletirão no ainda longínquo século XIX, para se resolverem apenas no século XX.

3.6 As Raízes Medievais da Separação entre Igreja e Estado

Apenas na Revolução Francesa, com a total separação entre Igreja e Estado e confisco de terras da Igreja, as contradições serão devidamente esclarecidas. Aí os papéis serão radical e definitivamente definidos. Todavia, suas origens podem estar aí, na longa Idade Média. É sumamente interessante o que significou esse enfrentamento na perspectiva de longa duração. Podem estar aí às raízes da moderna separação entre Igreja e Estado. Ainda mais, pode estar nessa dicotomia, às sementes do Estado laico moderno. Sobre essa perspectiva, assim se manifesta o historiador Voltaire Schilling:

²¹⁴ SOUZA, 1995. p. 215.

²¹⁵ LE GOFF, Jacques. *Uma Longa Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. p. 82.

Para muitos, essa espantosa e longa polêmica [...], muito contribuiu não só para a difusão e a dinamização das ideias, como criou um sentimento crítico ímpar no pensamento ocidental, especialmente no que se refere às funções do Estado e da Religião.²¹⁶

Não é possível deixar de refletir sobre as palavras de Schilling a respeito da importância dessas formas de pensar descritas acima. Daí parece advir a separação entre Igreja e Estado feitas de forma dramática pela Revolução Francesa. Mas em plena Idade Média se esboçavam a separação que terminaria sendo adotadas no século XIX, através das ideias sobre qual era o papel de quem. Interessa para o presente estudo um incidente ocorrido em 1438, quando Carlos VII, rei da França, reuniu o clero e seus apoiadores da nobreza para dar autonomia à Igreja francesa tornando-a independente de Roma. Essa foi a chamada pragmática Sanção de Bourges²¹⁷. Esse ato real inaugurou o chamado *galicismo*, que subordinou o clero ao rei. Sobre a importância desse ato, afirma Voltaire Schilling:

A Pragmática Sanção pode ser vista como a primeira instância ou o primeiro passo que conduziu, três séculos depois, à total separação do Estado da Igreja, alcançada na Revolução francesa de 1789.²¹⁸

Esse fato histórico parece confirmar as afirmações de Jacques Le Goff, citado alguns parágrafos acima, sobre a duração e a importância desses conflitos, que se resolverão, segundo ele, apenas no século XX. Ainda nessa linha, prossegue Voltaire Schilling, parecendo dar razão a Jacques Le Goff:

Durante toda a Idade Média houve uma estreita inter-relação entre a Igreja e o Estado, uma viva confusão entre assuntos religiosos e seculares que, de certa forma, se estendeu até a Revolução Francesa de 1789. [...] Mais e mais o papado se parecia como uma monarquia e o império com uma estruturação divina.²¹⁹

O professor Schilling prossegue sua análise, considerando o impacto do conflito assinalado por Le Goff e suas consequências na história e na política do Ocidente, e principalmente na separação entre Igreja e Estado, e nas origens do Estado secular laico:

Pode-se dizer que ele se encontra no âmago que permitiu a separação definitiva de ambos, fazendo com que os ocidentais conquistassem uma liberdade de pensar e questionar desconhecida nas outras culturas. Dali procede, dessa polêmica medieval, o

²¹⁶ SCHILLING, Voltaire. *As Grandes Correntes do Pensamento: da Grécia antiga ao Neo-Liberalismo*. Porto Alegre: AGE, 1999. p. 34-35.

²¹⁷ SCHILLING, 1999, p. 50.

²¹⁸ SCHILLING, 1999, p. 50.

²¹⁹ SCHILLING, 1999, p. 39.

Estado secular e laico que será uma das maravilhas políticas da Civilização Ocidental.²²⁰

O Estado secular laico parece ser o fruto de uma sociedade fundamentada numa cultura teocêntrica, a cultura medieval. É importante ressaltar que no longínquo século V a separação de poderes foi defendida por um bispo de Roma, o papa São Gelásio²²¹. Segundo Voltaire Schilling, assim escreveu São Gelásio:

[...] considerando a fraqueza humana, Deus quis separar o poder espiritual do temporal, a fim de que a concentração desses dois poderes em uma única mão não desse lugar a deploráveis abusos. O bispo é, no domínio eclesiástico, superior ao Imperador, e o Imperador é, para as coisas seculares, superiores ao Bispo.²²²

Entretanto, o papa São Gelásio deixa claro, qual era, na sua concepção, o poder superior. O historiador Hilário Franco Júnior afirma a esse respeito:

[...] havia uma preeminência do poder espiritual sobre o temporal? Na realidade, desde fins do século V o papa Gelásio já se posicionara a respeito, afirmando que “dos dois, o sacerdócio tem valor mais alto, na medida em que deve prestar contas dos próprios reis em matérias divinas”.²²³

Vemos, portanto, que o papa se considerava responsável por prestar contas dos atos dos reis ao Criador, e que embora São Gelásio, enquanto papa, respeitasse o rei na alçada pública, não tinha dúvidas sobre quem era o poder maior.

Portanto, como vimos, o caos que resultou após os estertores do Império romano, tendo a Igreja Cristã como a sua única instituição sobrevivente, e todos os fatos históricos posteriores, como a fragmentação de poder típica do sistema feudal, fez com que essa instituição seguisse rumos hoje conhecidos. Afirma Hilário Franco Júnior:

[...] a decadência carolíngia e os primeiros tempos da feudalização criaram sérios problemas à igreja, que entre 888 e 1057 ficou, na clássica expressão da historiografia, “sob o poder dos leigos”.²²⁴

Também não podemos esquecer a lógica aristotélica na qual bebiam os intelectuais medievais. Um corpo pode possuir duas cabeças? Era esse seu questionamento. Um corpo bicéfalo seria uma tautologia, uma aberração. Uma sociedade comparada com um corpo não

²²⁰ SCHILLING, 1999, p. 35.

²²¹ SCHILLING, 1999, p. 36.

²²² SCHILLING, 1999, p. 36.

²²³ FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 58.

²²⁴ FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 58.

podia ter duas cabeças. Uma, e apenas uma, poderia ser a cabeça da Cristandade, e sob uma perspectiva de longa duração, esse conflito irá se estender por séculos.

Sobre as apropriações do pensamento pagão feitos pela cultura cristã, em especial com relação a quem caberia ter o poder superior, recorremos ao estudioso do pensamento medieval Luis Alberto De Boni, para uma maior elucidação. Afirma o professor De Boni:

[...] o arcabouço teórico pagão, transformado, continuou determinando o pensamento cristão. A noção de unidade estava latente nas grandes disputas entre o papa e a autoridade leiga, e mesmo nas querelas entre o sumo pontífice e os patriarcas orientais: às noções jurídicas herdadas do império, somavam-se as convicções teológicas, afirmando ser vontade divina que houvesse uma e tão somente uma autoridade suprema sobre a terra.²²⁵

Podemos notar o comentário do professor De Boni sobre a importância desse tipo de conflito no pensamento político ocidental. Teria sido através dele que foi concebida uma forma de poder que rompe a tradição usada até então. Segundo De Boni:

Neles o Cristianismo acabou descobrindo sua originalidade perante o político: pela primeira vez na História, a religião reivindicou para si um espaço não coincidente com aquele reservado ao Estado. “Dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” implica em conceber uma forma de poder que rompe com a concepção imperial romana.²²⁶

Sobre a percepção dessas visões de mundo na Alta Idade Média, De Boni explica: “Talvez a Alta Idade Média não tenha percebido a distinção entre estes poderes, percebeu, contudo, que nem sempre eles andam juntos.”²²⁷ Entretanto, o enfraquecimento dos imperadores germânicos após a morte de Carlos Magno e a fragmentação de poder característica do feudalismo ajudou na aplicação prática da hierocracia. Houve uma verdadeira implosão do império dos Pepinos, que ficou dividido em várias partículas²²⁸. Para um melhor entendimento dos desdobramentos disso, devemos lembrar alguns antecedentes históricos que levaram, durante o pontificado de Gregório VII, ao fato marcante conhecido como Questão das Investiduras.

3.7 A Reforma Gregoriana e a Questão das Investiduras

²²⁵ DE BONI, Luis Alberto. Introdução. In: SOUZA, José Antônio C. R. de. *O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. p. 7.

²²⁶ DE BONI, 1995, p. 8.

²²⁷ DE BONI, 1995, p. 9.

²²⁸ FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 63.

A Questão das Investiduras irá caracterizar talvez melhor do que qualquer outra o duelo entre teocracia e hierocracia, entre trono e altar, entre César e Pedro, entre o bispo de Roma e o imperador. E tentará, em plena Idade Média, responder qual é a cabeça da Cristandade, o papa ou o imperador? Podemos iniciar essa breve análise, entendendo a criação do Sacro Império Romano Germânico, cujas bases foram lançadas por Oto I, coroado pelo papa João XII²²⁹. Era um sistema não-hereditário, onde o suserano dependia de um colégio eleitoral composto por príncipes eleitores. O imperador podia, nesse sistema, investir e nomear bispos. Afirma Voltaire Schilling: “Os altos cargos eclesiásticos eram então investidos pelo imperador [...]”²³⁰. Prossegue o citado historiador:

Ideologicamente, o Sacro Império era a versão laica das pretensões espirituais expansionistas do cristianismo sediado em Roma. Herdeiro da visão universalista do Império Romano, o cristianismo revelou-se ambicioso e desejoso de uma evangelização que abarcasse todo o mundo pagão. Essa força espiritual estaria apoiada pelo braço (*brachium*) imperial.²³¹

O imperador via-se como herdeiro dos francos. Também estava imbuído das ambições dos antigos romanos.²³² Mas as pretensões dos também ambiciosos papas pareciam ser um embaraço para as suas pretensões. Apenas uma poderia ser a cabeça da Cristandade do Ocidente.

Agora, os tempos eram outros, a Igreja medieval já não estava fragilizada como nos tempos dos Pepinidas. Estava pronta para colocar em ação seu projeto de independência, mais ainda, seu processo de supremacia, esboçado desde a época do papa São Gelásio. Seu primeiro passo foi na luta contra as investiduras foi coibir qualquer ingerência externa, por parte do imperador, na escolha de seu líder: o papa. Segundo Voltaire Schilling:

No transcorrer do século XI, a Igreja medieval sentiu-se suficientemente forte para dar início a um movimento que a tornasse independente do poder dos príncipes, especialmente do Imperador do Sacro Império Romano-Germânico. Em 1058 [...] o Cardeal Humberto de Moyenmoutier publicou um tratado no qual manifestava a necessidade de libertar-se de toda a influência secular.²³³

Tal documento não tarda a gerar resultados. Em 1059 o papa Nicolau II convocou um sínodo em Roma, objetivando alterar o modo de escolha do papa. A partir daí, o papa seria eleito por sete bispos-cardeais das dioceses próximas a Roma. O imperador e a nobreza não

²²⁹ SCHILLING, 1999, p. 37.

²³⁰ SCHILLING, 1999, p. 37.

²³¹ SCHILLING, 1999, p. 38.

²³² SCHILLING, 1999, p. 38.

²³³ SCHILLING, 1999, p. 35.

poderiam participar da escolha dos novos bispos de Roma. A Igreja de Roma dava seguros passos rumo a sua emancipação²³⁴.

No entanto, Hilário Franco Júnior afirma: “Tais determinações causaram esperadas reações por parte do imperador germânico, que no entanto só se concretizaram em atitudes concretas diante da reforma eclesiástica, com Gregório VII (1073-1085)”²³⁵. A emancipação da Igreja viria a ocorrer durante o pontificado do monge Hildebrando, conhecido como papa Gregório VII, um dos mais poderosos papas da Idade Média, que aprofundaria as reformas de Nicolau II.

O entendimento do pontificado do monge cluniacense Hildebrando, entronizado como Gregório VII, é fundamental para a compreensão das relações políticas medievais, não apenas com relação aos seus fatos históricos, mas também com relação às visões de mundo em conflito, tanto que as transformações ocorridas na Igreja de Roma durante esse período ficaram conhecidas como Reforma Gregoriana. Embora tenhamos que reconhecer que esse período teve várias etapas, a partir do século XI²³⁶, foi com o monge Hildebrando que a Reforma Gregoriana encontrou seu auge²³⁷. Foi um período de intensa luta do papa, oriundo do Mosteiro de Cluny, contra as práticas de nicolaísmo (casamento de padres) e simonia (compra de dignidades eclesiásticas)²³⁸.

O caráter e as ideias de Gregório VII assim são descritos por Zeno Hastenteufel:

Era muito estimado, mas também odiado por poucos e amado por alguns. Era um homem duro e severo. Uma de suas ideias era a liberdade da Igreja diante do poder temporal. Na prática, dava pouca liberdade aos outros. [...] Para ele, o mundo todo era um campo de batalha [...]. Gregório VII é um Papa tipicamente medieval, que está em lugar de Cristo. É a autoridade suprema na terra. Todos são súditos, até o Imperador. Para ele, “*Igreja é uma instituição político-religiosa*”²³⁹.

Hilário Franco Júnior afirma:

[...] o papa expôs seu programa político-eclesiástico em 1075 mediante um conjunto de 27 sentenças, conhecido como *Dictatus Papae*. Reafirmando o poder pontifício de punir clérigos faltosos, Gregório VII declarava-seo único com “autoridade para depor ou restabelecer bispos sem necessidade de convocar um sínodo”. Acrescentava que o papa “não pode ser julgado por ninguém”. [...] Buscando atingir o que parecia a primeira causa dos problemas eclesiásticos – a interferência laica nos problemas da

²³⁴ SCHILLING, 1999, p. 36.

²³⁵ FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 76.

²³⁶ HASTENTEUFEL, 1995, p. 117.

²³⁷ HASTENTEUFEL, 1995, p. 125.

²³⁸ FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 76.

²³⁹ HASTENTEUFEL, 1995, p. 125.

igreja -, ele decretava que “o papa pode absolver súditos de homens injustos de seu juramento de fidelidade.”²⁴⁰

Esse foi o programa político-eclesiástico conhecido como *Dictatus-Papae*. Sobre alguns de seus pontos, afirma Hastenteufel:

O Papa, unguindo o rei, entrega-lhe parte de seu poder. O rei, por sua vez, deve exercê-lo em nome do Papa, por receber dele uma espécie de sacramento. Os Bispos se ocupam da alma, o rei da espada. O sacerdócio, diante do poder do rei, é como o sol diante da lua. O sacerdócio foi instituído por Deus, o reino foi instituído por um desejo humano. O rei, sem unção, é um leigo como os outros. Está debaixo do julgamento do papa. O rei que se desvia se torna rei do diabo e deve ser deposto.²⁴¹

Fica claro que, embora sejam reconhecidas duas esferas de poder, a eclesiástica e a civil, para esse programa deveria prevalecer o papa acima de tudo²⁴². A realização concreta do programa de reformas de Gregório VII se deu ainda no ano de 1075, quando o papa proibiu a concessão de ofícios clericais por leigos. Evidentemente essa atitude prejudicava o poder imperial, que tinha, até então, o controle sobre a nomeação de bispos. Entretanto o imperador germânico Henrique IV resolveu desafiar as diretrizes papais e nomeou o bispo de Milão. Ao ser repreendido pelo sumo-pontífice, Henrique depôs Gregório VII, que reagiu excomungando o imperador. Além disso, o papa liberou, com sua autoridade espiritual, os súditos de Henrique dos votos e juramentos de fidelidade que haviam feito. A nobreza alemã, insatisfeita com seu monarca, apoiou Gregório, que teve que ir até Canossa, onde o papa estava, no ano de 1077, e lhe pedir perdão²⁴³.

O papa retirou a excomunhão do imperador, privilegiando sua função sacerdotal, o que permitiu ao imperador recuperar sua base de poder na Alemanha, escolher um antipapa e até marchar contra Roma, para talvez se vingar da humilhação imposta a ele pelo líder máximo da Igreja de Roma. Gregório VII teve que fugir, acossado pelas tropas imperiais. Pouco tempo depois iria morrer, exilado na Sicília²⁴⁴. Mas sua obra de independência da sua Igreja contra os poderes temporais estava estabelecida. Além disso, livre das interferências de leigos, a Igreja romana se firmaria como o principal poder de sua época. Em alguns anos, um dos sucessores de Gregório VII, o também monge cluniacense Urbano II, convocaria a primeira Cruzada.

²⁴⁰ FRANCO JÚNIOR, 200, p. 76.

²⁴¹ HASTENTEUFEL, 1995, p. 126.

²⁴² HASTENTEUFEL, 1995, p. 126.

²⁴³ FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 76.

²⁴⁴ FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 76.

Segundo Hilário Franco Júnior, seria o próprio Urbano II que encaminharia uma solução para a Questão das Investiduras, iniciada no pontificado de Gregório VII, que só seria resolvida em 1122. Afirma Hilário Franco Júnior:

Urbano II (1089-1099), por exemplo, conseguiu nas suas relações com o rei francês Filipe I chegar a um acordo pelo qual os bispos e abades seriam investidos na função espiritual pelo papa e nas funções temporais pelo rei. Tal compromisso serviu de modelo para finalmente solucionar, em 1122, por meio da Concordata de Worms, a Questão das Investiduras entre Igreja e Império.²⁴⁵

O poder papal só aumentaria desde então, chegando ao seu ápice no século XIII. Segundo Franco Júnior:

Com Inocêncio III (1198-1216) o papado atingia seu momento de maior força e prestígio, colocando-se acima de toda a sociedade. Nas suas próprias palavras, “assim como a Lua tira sua luz do sol, o poder real tira o esplendor da sua dignidade da autoridade pontifícia.”²⁴⁶

Sobre as diferenças estabelecidas desde a época de Carlos Magno até Gregório VII, assim se manifesta Luis Alberto De Boni:

Se, no século IX, Carlos Magno considerava-se - e agia como - senhor supremo dentro do império, tratando o papa como “ministro do culto”, no século XI invertiam-se as posições, e o monge Hildebrando, respeitado por todos, e temido por quase todos, ascendia ao sólio pontifício e passava a tratar as autoridades políticas da cristandade, a começar pelo imperador, como simples vassalos.²⁴⁷

Carlos Magno era o cabeça da igreja, e teria deposto qualquer papa que não respeitasse sua supremacia, mas agora Gregório era o senhor do Império, e conseguiu depor o imperador, e o submeteu à humilhação em Canossa²⁴⁸. De uma teocracia, fundamentada num imperador, passamos a uma hierocracia, fundamentada num sacerdote, o bispo de Roma.

3.8 As Justificativas da Hierocracia

²⁴⁵ FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 76-77.

²⁴⁶ FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 77.

²⁴⁷ DE BONI, Luis Alberto. Apresentação. In: SOUZA, José Antônio C. R. de. BARBOSA, João Moraes. *O Reino de Deus e o Reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)*. Porto Alegre: EDIPUC, 1997. p. 7.

²⁴⁸ DE BONI, 1997, p. 7.

Embora houvesse claras disputas de poder na Questão das Investiduras, também se podem verificar ideologias e mentalidades envolvidas. O entendimento dessas ideologias e mentalidades pode nos ajudar a entender o momento histórico em questão, e ajudar a compreender a visão de mundo que levou o papado a se tornar a maior força política da Cristandade, da Reforma Gregoriana até o século XIII. O que levou Gregório VII a submeter o imperador Henrique? Para compreender os motivos envolvidos devemos conhecer a mentalidade do papado medieval.

A Igreja teve, durante a Idade Média, uma posição definida com relação aos poderes terrenos. Embora os papas tenham sido, de modo geral, os executores das políticas da Igreja com relação aos poderes temporais, Souza e Barbosa afirmam que: “a Igreja gradualmente elaborou e possuiu um programa de pensamento e de ação acerca das relações entre os poderes espiritual e secular [...]”.²⁴⁹ Esse programa de pensamento fundamentava os procedimentos e as relações da Igreja com relação ao mundo profano.

A atuação de alguns papas no implemento desse programa de pensamento é inegável. Entretanto, Souza e Barbosa advertem sobre a atuação dos papas:

Mas, em maior ou menor grau, todos eles fizeram parte duma escola de pensamento eclesiológico-político que os transcendia e que, ela sim, procurava impor-se na sociedade medieval. Designamos essa escola de *hierocrata*, e a teoria política que gradualmente foi sendo elaborada e defendida, *hierocracia*.²⁵⁰

Esse esclarecimento de Souza e Barbosa é pertinente. Devem-se notar ao menos dois aspectos na citação imediatamente transcrita acima. Uma delas é a elaboração gradual da hierocracia. Ela parece ter amadurecido ao longo de séculos, embora suas raízes pareçam ser antigas. Outra é o fato de que esta escola de pensamento transcendia os papas como indivíduos. Ia além de suas meras ambições e postulamentos pessoais. Parecia vincular-se ao pensamento católico de forma orgânica, e também se vincula à sua cultura e à sua forma de pensar. Parecia ser além de uma mera justificativa para uma busca de poder temporal, uma forma de pensar, uma visão de mundo que se organizou como uma ideologia. Os papas foram seus artífices, seus executores, mas a hierocracia em si, estava acima deles.

Sobre as origens da hierocracia e as fontes nas quais ela se fundamenta, afirmam Souza e Barbosa:

²⁴⁹ SOUZA, José Antônio C. R. de. BARBOSA, João Morais. *O Reino de Deus e o Reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)*. Porto Alegre: EDIPUC, 1997. p. 13.

²⁵⁰ SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 13.

As concepções relativas ao governo da Igreja e da sociedade que foram brotando durante o medievo encontraram, na tradição dos séculos, abundante material de apoio. Em parte, logo no início do Cristianismo e, depois, ao longo da Alta Idade Média, os teóricos do poder espiritual e do poder temporal souberam combinar idéias bebidas na Revelação, no direito romano e na filosofia neoplatônica.²⁵¹

As elucidações acima citadas são importantes, na medida em que não alimentam a ideia de que os conflitos entre teocracia e hierocracia tenham sido meras disputas de políticos ambiciosos. Embora não possamos descartar as ambições e personalismos naturalmente envolvidos nesse em outros processos políticos de modo geral, a hierocracia parece uma ideologia, e que parece ter se formado de mentalidades.

Reconhecemos que ideologia não é um conceito igual à mentalidade, sendo que mentalidade é um conceito mais amplo que a ideologia²⁵². Ideologia geralmente se define como o conjunto de ideias de determinado grupo, facção ou classe. Mentalidades apontam para algo de certa forma mais amplo, algo como “visões de mundo”²⁵³. Segundo Michel Vovelle, a respeito de mentalidades: “[...] ele integra o que não está formulado, o que permanece aparentemente como ‘não significante’, o que se conserva muito encoberto ao nível das motivações inconscientes”.²⁵⁴ Mas embora ideologias e mentalidades não sejam sinônimos, Vovelle admite uma superposição entre os conceitos. De acordo com Vovelle: “Todavia, existe entre os dois termos uma indiscutível e ampla área de superposição”.²⁵⁵ A ideologia poderia ser um aspecto ou um nível no campo das mentalidades, ou a tomada de consciência ou de formalização do pensamento claro²⁵⁶. Ideologia, sendo definida por uma forma organizada e sistematizada de pensar, dentro desta concepção, seria então formada por mentalidades. Dentro dessa possível área de superposição, Vovelle prossegue, explicando o conceito de história das mentalidades:

História das mentalidades: estudo das mediações e da relação dialética entre, de um lado, as condições objetivas da vida dos homens e, de outro, a maneira como eles a narram e mesmo como a vivem. A esse nível, as contradições se diluem entre dois esquemas conceituais [...]. O estudo das mentalidades, longe de ser um

²⁵¹ SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 14.

²⁵² VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 19.

²⁵³ VOVELLE, 2004, p. 15.

²⁵⁴ VOVELLE, 2004, p. 19.

²⁵⁵ VOVELLE, 2004, p. 17.

²⁵⁶ VOVELLE, 2004, p. 17.

empreendimento mistificador, torna-se, no limite, um alargamento essencial do campo de pesquisa.²⁵⁷

No caso da hierocracia, além da ideologia formada, parece haver mentalidades envolvidas, entendendo-as como visões de mundo. Talvez o caso dos conflitos entre trono e altar no medievo seja um caso de ideologias e mentalidades sobrepostas. Ou talvez de uma ideologia que teve mentalidades como fontes. Havia teorias envolvidas, havia justificativas para essas teorias. Além disso, essas teorias remontam a Antiguidade, no direito romano, na filosofia neoplatônica e logo no início do Cristianismo, além da Escritura Sagrada, chamada de Revelação, evidentemente fundamentada na cultura hebraica. As idéias que tentavam fundamentar o poder dos papas não foram desenvolvidas em pouco tempo, tiveram fontes históricas e filosóficas definidas e variadas, tiveram um longo processo de desenvolvimento.

Uma das fontes que tentavam fundamentar a hierocracia era o texto sagrado. A importância da Bíblia nas concepções culturais medievais não pode ser subestimada. Textos sagrados eram usados na Idade Média para fundamentar questões políticas. Daí pode ser ressaltada a importância da cultura hebraica no processo em questão. Assim como passagens do Antigo Testamento foram usadas para fundamentar a teocracia, no caso da coroação dos reis de Israel conforme adaptada ao medievo, no caso da hierocracia duas passagens do Novo Testamento foram utilizadas para dar sistematização à teoria. Uma delas é a famosa passagem onde Cristo dá as chaves do reino dos céus a Pedro, no Evangelho de Mateus capítulo 16 versículos 16 a 19. Outra é João capítulo 21 versículos 15 a 18, quando Cristo manda Pedro apascentar seus cordeiros. Segundo Souza e Barbosa:

Esses textos bíblicos no período medieval sempre foram entendidos como que significando que o Senhor outorgou a Pedro o governo de toda a Igreja e igualmente confiou-lhe o supremo pastoreio de todos os fiéis[...]. No início da Idade Média Tardia, porém, os hierocratas, ampliando a dimensão e a esfera do mandato petrino, explicitamente irão defender a tese segundo a qual o Papa, na condição de vigário de Cristo e sucessor e herdeiro de São Pedro, é o “monarca do mundo”[...].²⁵⁸

Souza e Barbosa prosseguem sua análise, na explicação sobre como era à aplicação dos textos bíblicos em questão. Segundo eles:

A mencionada passagem evangélica alusiva ao poder das chaves irá servir de base para eles afirmarem também a supremacia do Papa sobre o Imperador, dado que o primeiro está confiado o ingresso dos fiéis no Reino celeste, independentemente da

²⁵⁷ VOVELLE, 2004, p. 24-25.

²⁵⁸ SOUZA; BARBOSA, 1994, p. 14.

sua posição hierárquica sócio-política. Os chefes temporais aspiram a conseguir alcançar a mesma meta sobrenatural que qualquer homem e, como tal, estão as suas vidas confiadas ao Supremo Pastor da Igreja.²⁵⁹

Vemos, portanto, que uma das fontes da hierocracia era a sucessão petrina. Cristo havia dado a Pedro autoridade sobre toda a Igreja, o que incluía todos os fiéis, membros da Cristandade, isso incluía o imperador. Além disso, a responsabilidade do vigário de Cristo na terra era maior que a do governante temporal, visto ser o papa o responsável pelo ingresso dos cristãos no Reino de Deus.

Outra fonte histórica que fundamentava a hierocracia era o direito romano. Para que possamos entender esse alicerce do pensamento hierocrático devemos ter em mente a diferença entre *auctoritas* e *potestas*. A primeira se referia à fonte do poder e da autoridade, a segunda uma fração da autoridade exercida por alguém, que provinha da primeira²⁶⁰.

Essa formulação, conforme usada pelos bispos de Roma e seus apoiadores hierocratas evoca a fonte da autoridade, ou *auctoritas*, para a igreja e seu chefe. Segundo Souza:

[...]. O sumo pontífice recebeu, diretamente de Cristo, na pessoa de são Pedro, a autoridade para dirigir a Igreja [...]. O imperador, indubitavelmente, exerce um poder cuja origem é divina, mas que lhe foi concedido mediatamente pelo designio da Providência, de modo que em razão da origem (mediata e imediata) o poder imperial é inferior espiritualmente em dignidade à autoridade pontifícia.²⁶¹

Para os hierocratas, o papa possuía a *auctoritas*, o imperador, apenas a *potestas*. Um melhor entendimento desse princípio pode ser obtido em conjunto com o terceiro item principal que fundamentava a hierocracia como mentalidade, além da Escritura Sagrada, fundamentada na cultura hebraica, e do direito romano. Estamos falando do neoplatonismo. Sobre isso afirmam Souza e Barbosa:

Para tanto, contribuiu fortemente o neoplatonismo e sua perspectiva de que as realidades superiores contém em si, como seu princípio, as inferiores; portanto, no poder papal, dada a sua superioridade espiritual, preexiste o poder temporal, ligado à materialidade das necessidades concretas da vida humana em sociedade.²⁶²

²⁵⁹ SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 15.

²⁶⁰ SOUZA, 1995, p. 87.

²⁶¹ SOUZA, 1995, p. 87.

²⁶² SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 15.

A interpretação dos hierocratas parece clara, o espiritual, representado pelo papa, é superior ao material, representado pelo imperador. Daí a justificativa para considerar o chefe da Igreja superior ao imperador, sendo capaz de intervir em assuntos seculares e até depor monarcas. O teólogo italiano Rosino Gibelini parece ter algo a declarar sobre os conceitos filosóficos pagãos adaptados ao Cristianismo. Segundo Gibelini:

Num primeiro instante, os filósofos cristãos fundiram o monoteísmo bíblico com o monoteísmo metafísico aristotélico, tomando também de Aristóteles a tese da conversibilidade da concepção metafísica em concepção política e vice-versa: um só Deus, um só cosmo, um só império, uma só Igreja, e também a *pax Christi* foi vista em continuidade com a *pax romana*. No caso, a teologia cristã funcionava como uma teologia política; propriamente era o monoteísmo – um monoteísmo que no fundo era um monarquismo, quer dizer, o governo de um só – que funcionava como teologia política.²⁶³

Esse conceito, de uma espécie de monarquismo, desenvolvido a partir do monoteísmo bíblico e das concepções filosóficas gregas, conforme o acima citado Gibelini, parece estar de acordo com as concepções defendidas por Souza e Barbosa. Segundo eles:

A monarquia papal era tida como a forma mais perfeita de governo, dado inspirar-se em Deus [...] o qual dispôs harmonicamente através duma única lei divina, em si mesma eterna e imutável. Tal paradigma devia igualmente aplica-se ao corpo eclesiástico, no qual, desde então, o Pontífice Romano ocupa o primeiro lugar.²⁶⁴

Essas fundamentações servirão para dar à hierocracia suas bases jurídicas e filosóficas. Mas além deles, vários fatores históricos contribuirão para dar essa configuração à política ocidental. Não se pode esquecer a interdisciplinaridade inerente à cultura medieval. A hierocracia, como mentalidade, era não apenas política, mas também teológica, histórica, filosófica, etc. E nas palavras de Souza e Barbosa: “[...] nunca tendo normalmente prevalecido apenas um desses aspectos na elaboração do discurso, cuja intenção nem sempre foi necessariamente política”.²⁶⁵ A hierocracia, como já foi dito, parecia encerrar uma visão de mundo, uma mentalidade, uma cultura. Suas fundamentações na cultura hebraica, através da Bíblia, no direito romano e na filosofia grega, através das suas devidas adaptações realizadas pelos idealizadores do Cristianismo, através de séculos, parecem estar vinculadas as principais fontes do pensamento ocidental. A hierocracia não parece situar-se apenas no campo da política. De acordo com Luis Alberto De Boni: “[...] a interdisciplinaridade própria dos

²⁶³ GIBELINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 311-312.

²⁶⁴ SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 15.

²⁶⁵ SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 9.

medievais faz com que seja difícil, senão impossível, separar teologia, filosofia, direito e história[...], é acima de tudo uma história das ideias”.²⁶⁶

Outro fator importante a ser lembrado, é indubitavelmente o vazio de poder estatal após a queda do Império romano. A penetração cultural, social e política da Igreja se tornou uma realidade cada vez mais presente, na passagem da Antiguidade à Idade Média, devido a ser ela, a Igreja de Roma, a única instituição organizada, para a qual se poderia recorrer em termos de referências, não apenas morais ou espirituais, mas também como organização social. Segundo Souza e Barbosa:

Com a desagregação das províncias ocidentais do Império e consequente estabelecimento de vários reinos “bárbaros”, o Bispo de Roma e os demais antístites, especialmente por causa de sua cultura, experiência, prestígio e comportamento virtuoso singular, passaram a exercer também funções políticas, de modo que a influência da Igreja, não apenas no aspecto religioso e moral, mas também em todas as outras atividades sociais, tornou-se uma realidade cada vez mais intensa.²⁶⁷

Além disso, devemos lembrar que após a queda do Império, a noção de um Estado organizado acabou paulatinamente desaparecendo, e que o laço que unia os europeus era a Cristandade. Para Souza e Barbosa:

Aos poucos, foi então desaparecendo a concepção de Estado, alicerçado no direito natural e romano. Também, paulatinamente, os teóricos medievais foram esboçando, em seu lugar, a noção de *Cristianitas*, cujos membros eram todos batizados e cujo principal fator de união era a profissão da mesma fé e que, socialmente, se fundamentava na justiça e paz cristãs, de modo que, progressivamente, o imanente foi sendo absorvido no transcendente e o secular no espiritual.²⁶⁸

Portanto, o Cristianismo, e principalmente sua noção de Cristandade, foi, em boa parte do medievo, o fator de identificação e coesão social que, devido aos processos históricos conhecidos, tomou o lugar do Estado romano. Isso ajuda a explicar a política na Idade Média e as relações de poder entre a Igreja romana e os poderes temporais. A participação da Igreja na vida social e política parece ter sido, de certa forma, um fator necessário de identificação e coesão social, que ajudou a reconstruir uma sociedade que havia perdido sua principal referência, a *Romanitas*. E essa instituição, a Igreja, parece ter assumido a missão de reconstruir uma sociedade em ruínas. Nessa sociedade, as mentalidades sobreviventes,

²⁶⁶ DE BONI, 1997, p. 8.

²⁶⁷ SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 17.

²⁶⁸ SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 17.

romana, hebraica e grega, deram sustentação aos postulamentos papais, amalgamados na hierocracia.

Também não devemos esquecer outro aspecto importante no processo que marcou a política na Idade Média, com reflexos nas mentalidades sob uma perspectiva de longa duração, a conhecida alegoria dos dois gládios.

3.9 A Alegoria dos Dois Gládios

Essa teoria afirmava e reconhecia a existência de dois poderes distintos, representados por duas espadas, ou gládios. Cada gládio possuiria suas devidas atribuições. O espiritual, com seus devidos deveres, e o temporal, da mesma forma. Sua formulação nos remete a São Bernardo de Claraval (1091-1153) e a obra de sua autoria *De Consideratione ad Eugenium Papam*²⁶⁹. Essa obra, onde São Bernardo tentava ressaltar o poder do papa sobre o governo específico da Igreja, foi usada por hierocratas para tentar respaldar o poder supremo do papa sobre a Cristandade, bem como para atribuir ao bispo de Roma o direito de uso de ambas as espadas, mas podendo comissionar aos governantes seculares o direito de usar o gládio material e guardando para si o espiritual, tendo o direito de destituir e instituir os governos materiais²⁷⁰.

As origens desse postulado parecem estar vinculadas ao papa Gelásio, que procurava, já no século V, estabelecer as atribuições dos poderes temporais e espirituais, defendendo a superioridade do espiritual²⁷¹.

Porém, esclarecem Souza e Barbosa:

Esta afirmação, originariamente decerto que não exprimia de modo necessário nenhum suporte para as estruturas hierocráticas de pensamento. Mas está igualmente fora de dúvida que a referida tese, mais tarde, foi defendida enfaticamente apenas pelos defensores da hierocracia.²⁷²

Desses dois gládios, o material e o espiritual, o espiritual era superior. O material era concedido pelo papa ao imperador, como uma delegação. Os membros do Império também eram católicos romanos, portanto, submetidos ao papa, antes de tudo, pois era ele o detentor

²⁶⁹ SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 68.

²⁷⁰ SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 69.

²⁷¹ SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 69-70.

²⁷² SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 70.

do poder maior. Além disso, todo ato terreno continha uma finalidade espiritual. Para Souza e Barbosa, a interpretação dos hierocratas era essa:

Entendido assim, tal poder só podia permanecer nas mãos da Igreja. O Imperador era considerado então como um ministro da Igreja em sua esfera de competência. Por isso, a autonomia do poder imperial/secular só será adquirida à custa da aniquilação da teoria dos dois gládios. Mas a hierocracia teve à sua disposição a alegoria mediante uma transformação sutil do seu significado de origem [...]. Enfim, a alegoria, mesmo em sua pureza original, continha todos os elementos para a edificação da teoria política hierocrática.²⁷³

Logo podemos concluir que embora a intenção do papa Gelásio fosse, primeiramente, estabelecer as atribuições da Igreja e do Império, a alegoria dos dois gládios continha os elementos necessários para o desenvolvimento do pensamento hierocrático, e que por isso foi usada pelos intelectuais favoráveis a essa linha de pensamento para edificá-la. Faz-se necessário entender que os hierocratas consideravam que ambos os gládios se encontravam nas mãos do papa. Para eles, o gládio espiritual e o material se encontravam nas mãos da Igreja. O gládio temporal, para os hierocratas, não se encontrava nas mãos do rei, podia ser apenas manejado por reis e militares, sob a autorização do sacerdócio. Um gládio, o espiritual, estava acima do outro, visto que a salvação estava vinculada ao pontífice romano e sua Igreja, e todo o cristão, inclusive o rei, estava subordinado a essa autoridade²⁷⁴.

Essa alegoria foi usada para dar ao papa o direito de julgar e depor os imperadores, mas ele, o papa, não estava sujeito ao julgamento de nenhum poder temporal, visto ser ele o detentor dos dois gládios, estando o temporal sob o poder do espiritual. Ele, papa, poderia ser julgado apenas pelo próprio Deus. Não havia instância temporal capaz de julgar o supremo pontífice da Igreja de Roma.

Essa concepção expressava de maneira bastante clara os princípios da hierocracia. Além disso, parece estar de acordo com as concepções aristotélicas adotadas na Idade Média, conforme discutimos em tópicos anteriores. A Cristandade vista como um corpo, que deveria ter apenas uma cabeça, e essa cabeça era determinada por quem possui o poder proeminente, sendo que o considerado superior, o espiritual, continha o considerado inferior, o material. Talvez um caso de conversibilidade metafísica aplicado à política. Um só corpo, um só império, uma só Igreja²⁷⁵.

²⁷³ SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 71.

²⁷⁴ SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 203-204.

²⁷⁵ GIBELINI, 1998, p. 311-312.

3.10 Conclusão

A Idade Média pode ser caracterizada como a época em que as instituições culturais do Ocidente atual tiveram seu período de gestação. Segundo Hilário Franco Júnior: “hesita-se ainda em admitir que as estruturas modernas são, no fundamental, medievais”.²⁷⁶ Isso significa dizer que não é possível compreender nossa atual civilização sem referir-nos às suas raízes medievais. O mesmo se aplica à relação entre os poderes espirituais, representados pela Igreja de Roma, que se pretendia universal, e os poderes temporais, representados por reinos e impérios.

Evidentemente, essas relações tem seu lugar na história política. Os conceitos, instituições, obrigações e ideias constitucionais são herança da Idade Média²⁷⁷. Podemos notar que, devido às razões históricas mencionadas anteriormente nesse estudo, como a desagregação do Império Romano do Ocidente e as invasões bárbaras, a sociedade que surgiu teve que aprender como governar-se. A sociedade medieval sabia muito pouco sobre o mundo que a cercava e tinha que desenvolver os meios para sua organização. Daí se pode entender porque o pensamento político no medievo possuía traços marcadamente cristãos e bíblicos. Pois ali estavam conhecimentos desenvolvidos anteriormente, que poderiam ajudar a resolver os problemas de governo enfrentados por aquela sociedade²⁷⁸.

Dentro dessa premissa, surge o papel da Igreja, única instituição que restava do Império, sendo o único veículo institucional que poderia oferecer os meios para a organização necessária dessa sociedade emergente. Daí pode se explicar a adoção do sistema descendente de governo, tanto na sua forma teocrática quanto hierocrática, e o caráter eclesiástico e latino das ideias políticas, especialmente na Baixa Idade Média²⁷⁹. Essas teorias políticas serviram de base para teorias políticas posteriores²⁸⁰.

Mas, dentro desse momento histórico, o conflito sobre quem deveria governar a Cristandade adquiriu importância fundamental. O duelo entre papas e imperadores, a teocracia contra a hierocracia, o trono contra o altar, Pedro contra César, com seus desdobramentos que marcam a relação entre o Catolicismo e os poderes temporais até o século XX, como citado anteriormente, são fundamentais para a compreensão das atitudes, mas também das

²⁷⁶ FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 155.

²⁷⁷ ULLMANN, 2009, p. 217-218.

²⁷⁸ ULLMANN, 2009, p. 218.

²⁷⁹ ULLMANN, 2009, p. 15.

²⁸⁰ ULLMANN, 2009, p. 16.

mentalidades do Catolicismo com relação aos governos. Essa perspectiva parece cair num clássico caso de fenômeno de longa duração.

Por mais que possamos insistir na importância desses conflitos na história política, não devemos duvidar de que se trata também de história das ideias. Ideias políticas e ideológicas obviamente também são formas de pensar. Ideologias religiosas também são ideologias. Para Walter Ullmann:

A teoria do governo predominante na Idade Média, a tese do poder descendente, não deve, porém, considera-se como fenômeno separado, senão como resultado da mesma ideologia religiosa dominante e como derivação e concretização prática do método dedutivo de raciocínio [...]. Sem dúvida alguma, se trata de um método lógico muito desenvolvido [...]. Em resumo, a história do conceito medieval de governo público forma parte da história das ideias na Idade Média europeia.²⁸¹

Lembramos que até então, a mentalidade medieval não separava religião de política. O que contava era o cristão de forma integral, que continha seus aspectos social, moral, espiritual cultural e político. As ações públicas do ser humano não podiam ser julgadas por nenhum parâmetro que não o do Cristianismo. Porém, deve-se ter sempre presente esse tipo de concepção quando se deseja ver como surgiram às concepções e ideias que denominamos como políticos²⁸².

Podemos concluir, portanto, que os conflitos entre teocratas e hierocratas, ambos amparados na teoria descendente de poder, pareciam estar fundamentados em mentalidades, que formaram ideologias, estavam fundamentadas em formas de pensar, e que essas formas de pensar são fundamentais para uma compreensão adequada das relações da Igreja de Roma com os governos temporais através dos séculos.

²⁸¹“La teoría del gobierno predominante na Idade Média, no debe, sin embargo, considerarse como fenómeno aislado, sino como resultado de la misma ideología dominante y como derivación y concreción practica del método deductivo de raciocínio [...]. Sin duda alguna, se trata de um método lógico muy desarrollado [...]. En resumen, la historia del concepto medieval de gobierno público forma parte de la historia de las ideas em la Edad Media europea.” ULLMANN, 2009, p. 19-20.

²⁸² ULLMANN, 2009, p. 18.

4 IGREJA E ESTADO: AS MENTALIDADES E A LONGA DURAÇÃO

4.1 Introdução

Conforme vimos nos capítulos anteriores deste estudo, as relações turbulentas entre Igreja e Estado no Brasil colônia não foram nenhuma novidade na história eclesiástica. Desde a sua origem e formação, primeiro na Palestina e principalmente em Roma, o Cristianismo se defrontou com um dilema capital: a submissão ao Estado ou a busca de seu espaço e independência dos poderes temporais. Este dilema apresenta contornos dialéticos que parecem claros, além do que, alternam momentos de tensão e convergência, de conflitos e alianças. O trono e o altar nunca tiveram no Ocidente uma completa integração. Mesmo na Idade Média, onde a sociedade era profundamente cristianizada, e ninguém poderia questionar a Cristandade como fator de integração cultural e étnica dos povos de uma Europa ainda em formação, havia o conflito entre quem deveria governar essa Cristandade, se o imperador ou o papa, se Pedro ou César.

As raízes dessa dialética parecem estar vinculadas a um longo tempo, vinculadas a séculos longínquos onde o Cristianismo estava ainda em formação, onde as visões de mundo e as formas de pensar de um Cristianismo que no Ocidente se cristalizaria em Catolicismo romano estavam sendo gestadas. Essas visões de mundo, essas formas de pensar, essas mentalidades que se cristalizaram em ideologias em um tempo longo se remetem ao que a historiografia denomina simplesmente mentalidades e longa duração. Devemos agora definir mentalidades e longa duração para depois verificar quais mentalidades permaneceram até a implantação do Cristianismo no Brasil Colônia e que permanências podemos verificar dentro de um longo tempo.

4.2 As Mentalidades e a Longa Duração

Iniciaremos nossa tarefa procurando a compreensão de história das mentalidades. Segundo Jacques Le Goff, a definição de mentalidades é um tanto vaga, ambígua, mas

também inquietante²⁸³. Talvez não exista uma única definição objetiva para o conceito e sua aplicação, mas isso não significa que ele não possa ser apreendido. Para Michel Vovelle:

Embora não cessem há vinte anos as interrogações sobre a definição da própria noção de “mentalidades”, não conheço ainda melhor definição do que a proposta por Robert Mandrou, centrada nesse ponto: uma história das “visões de mundo”.²⁸⁴

As visões de mundo são, de forma objetiva e clara, uma forma de compreender o que são mentalidades. História das mentalidades é a história das visões de mundo, mas existem outros fatores que implicam na compreensão do termo. Conforme citado no terceiro capítulo deste estudo, em Vovelle a concepção de mentalidades se refere ao que se conserva muito encoberto, mas, além disso, se refere à lembrança, à memória, ao que se chama “força de inércia das estruturas mentais”. De acordo com Michel Vovelle:

Além dessa característica, as mentalidades se distinguem de outros registros da História por aquilo que R. Mandrou definiu como “um tempo mais longo”, alusão à longa duração braudeliana e às “prisões de longa duração”. As mentalidades remetem, portanto, de modo privilegiado, à lembrança, à memória, às formas de resistências. Em resumo, aponta aquilo que se tornou corrente definir como “a força da inércia das estruturas mentais”, mesmo que essa explicação continue de caráter verbal. Especialmente da perspectiva que nos interessa, essa constatação – à primeira vista irrefutável de inércia das mentalidades – abre-se para diversos tipos de interpretação e hipóteses de trabalho.²⁸⁵

As lembranças, as memórias, as formas de resistência, o que está encoberto, a força da inércia das estruturas mentais, entendendo estruturas mentais que embora inertes possuem força, que não se diluem num tempo mais longo, são fatores que remetem ao conceito de história das mentalidades. Ao discorrer sobre a inércia das estruturas mentais, Michel Vovelle afirma:

²⁸³ LE GOFF, Jacques. A História Nova. In: Le GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 49.

²⁸⁴ VOVELLE, 2004, p. 15.

²⁸⁵ VOVELLE, 2004, p. 19.

Há um outro modo de dar conta da relação específica entre o tempo das mentalidades e o da História, como também dessa “força de inércia das estruturas mentais”. Nos pontos onde a hipótese precedente identifica restos de ideologias mortas, muitos, ao contrário, tendem atualmente a descobrir, nessas lembranças que resistem, o tesouro de uma identidade preservada, estruturas intangíveis e enraizadas, a expressão mais autêntica dos temperamentos coletivos: em resumo, o que há de mais precioso.²⁸⁶

As expressões usadas por Vovelle como “identidade preservada”, “estruturas intangíveis e enraizadas”, “expressão mais autêntica dos temperamentos coletivos”, nos dá um parâmetro claro do que se objetiva ao estudar a história sob o ponto de vista das mentalidades. Além disso, nos aponta para o que se descobre: as raízes, as identidades, as expressões mais autênticas, o que Vovelle apresenta como “o que há de mais precioso”. A palavra raízes merece destaque dentro deste paradigma. A compreensão da história passa pela compreensão das raízes, que estão precisamente nas mentalidades. Fazendo uma analogia com as questões genealógicas humanas, Vovelle afirma: “[...] sinal dos tempos, dentro de uma sociedade à procura de suas ‘raízes’. Abrindo o armário do avô, ali se encontra o essencial.”²⁸⁷

Ou seja, a compreensão do fenômeno histórico passa pela compreensão de suas raízes, ali está o essencial, as estruturas enraizadas, etc. Mas para encontrar o essencial, é preciso abrir o armário do avô. No que concerne às lembranças, nem sempre as lembranças são conscientes. Para Vovelle:

Certamente, há nas atitudes e nos comportamentos coletivos e forma como se configuram as resistências que me ocupam, o peso das lembranças que atuam com intensidade, embora inconscientemente.²⁸⁸

Prosegue Vovelle, discorrendo sobre lembranças inconscientes:

Essas lembranças inconscientes são, certamente, um dos fatos mais obscuros e enraizados que nos esforçamos por apreender. A mentalidade coletiva se apresenta como que constituída de estratificações inconscientes da memória: inconscientes, porém operatórias. Passando a outro domínio, foi no nível que se denomina “inconsciente coletivo”[...].²⁸⁹

²⁸⁶ VOVELLE, 2004, p. 20.

²⁸⁷ VOVELLE, 2004, p. 20.

²⁸⁸ VOVELLE, 2004, p. 321.

²⁸⁹ VOVELLE, 2004, p. 321.

Não podemos deixar de comentar brevemente as citações de Michel Vovelle elencadas logo acima. É sumamente difícil compreender determinado momento histórico sem compreendermos suas raízes, ou seja, o que levou um determinado grupo humano, em determinado espaço ou recorte temporal, a seguir determinado rumo, sendo esse caminho influenciado por acontecimentos anteriores, por seus antecedentes. No caso deste estudo, vimos que certas estruturas aplicadas na América Latina, como o Padroado Régio ibérico, tiveram suas raízes lançadas em pleno final da Antiguidade, conforme atestam Dreher e Bidegáin devidamente citados na primeira parte do presente trabalho. Lá estão suas razões, ou suas raízes. Mas também lá estão os primeiros conflitos entre cristãos e a autoridade do Estado. E, além disso, é na Idade Média que podemos encontrar o modelo de Igreja romana que aportou em terras brasileiras, segundo Hoornaert também citado no primeiro capítulo deste estudo. Parece claro que as explicações de Vovelle sobre as mentalidades podem ser aplicadas às relações entre Igreja e Estado no Brasil colonial, pois as formulações que deram origem a estas relações, tanto de convergência quanto de divergência são muito anteriores ao recorte em questão. As “estruturas intangíveis e enraizadas” e as “identidades preservadas” sobre as quais Vovelle fala encontram exemplos no recorte temporal elencado neste estudo: o Brasil colonial. Mas estas concepções aplicadas ao comportamento coletivo nem sempre se dão de forma consciente. Logo, a explicação de Vovelle vai ao encontro das concepções de outro historiador que estuda as concepções de mentalidades em história, e que reconhece a importância das mentalidades para o entendimento dos momentos vividos pela humanidade. Falamos de Philippe Ariès.

Philippe Ariès tenta elucidar a noção de inconsciente coletivo, associada à noção de história das mentalidades. De acordo com Ariès:

Mas o que é inconsciente coletivo? Sem dúvida seria melhor dizer não-consciente coletivo. Coletivo: comum a toda uma sociedade em determinado momento. Não consciente: mal percebido, ou totalmente despercebido pelos contemporâneos, porque, é óbvio, faz parte dos dados imutáveis da natureza, ideias recebidas ou ideias no ar, lugares comuns, códigos de conveniência e de moral, conformismos ou proibições, expressões admitidas, impostas ou excluídas dos sentimentos e dos fantasmas.²⁹⁰

Prossegue Ariès:

²⁹⁰ ARIÉS, 1993, p. 174-175.

Talvez os homens de hoje sintam a necessidade de trazer para a superfície da consciência os sentimentos de outrora, enterrados numa memória coletiva profunda. Pesquisa subterrânea das sabedorias anônimas: não sabedoria ou verdade atemporal, mas sabedorias empíricas que regem as relações familiares entre as coletividades humanas e cada indivíduo[...].²⁹¹

Ariès continua a discorrer sobre a história das mentalidades:

A história das mentalidades segue as confluências e as divergências dessas correntes. Ela nos faz descobrir, então, o que subsiste das antigas orações reprimidas, de modo oculto, não consciente, seja sob a forma de vazios, de enormes lacunas, em nossa cultura hodierna, em que triunfam as racionalidades da escrita.²⁹²

Talvez seja necessário fazer aqui uma breve análise das explicações de Ariès. Ao associar as mentalidades ao inconsciente, ou melhor, não consciente coletivo, Ariès evoca algo que pode passar despercebido, algo que não está exposto de maneira totalmente consciente de forma explícita, mas que está presente, que se recusa a morrer e a desaparecer, como os códigos morais e de conveniência mencionados por Ariès e outros exemplos, e que pertencem a uma coletividade, ou como o próprio Ariès descreve: sabedorias empíricas que regem as relações entre as coletividades e os indivíduos. Vemos, portanto, a importância que tais “saborias empíricas” adquirem nas relações históricas.

Entretanto, conforme constatamos em Vovelle em citação transcrita neste capítulo, que existe uma ligação entre as mentalidades e a longa duração. Vovelle afirma que as mentalidades são o campo privilegiado da longa duração²⁹³. De acordo com Michel Vovelle:

Assumindo minhas responsabilidades como historiador das mentalidades, sou dos que, nesse domínio, longe de se situarem em contraste com a história social, acredito, ao invés, que a história das mentalidades é sua ponta fina e sua conclusão: nível onde as participações se manifestam em atitudes e representações coletivas. É verdade que este terceiro nível, apoiado em fortes pressupostos, pode bem ser considerado como o das “prisões de longa duração” (Braudel) ou das resistências (Labrousse), e nos perguntamos sobre

²⁹¹ ARIÉS, 1993, p. 175.

²⁹² ARIÉS, 1993, p. 174.

²⁹³ VOVELLE, 2004, p. 271.

a “força de inércia” das estruturas mentais. Parece bem, à primeira vista, que esses fenômenos só podem ser tratados na amplitude das durações seculares [...].²⁹⁴

Breves observações se fazem necessárias a respeito da citação transcrita imediatamente acima. Vovelle não vê contrastes entre a história das mentalidades e a história social. Ao contrário, vê nas mentalidades a ponta fina e a conclusão da história social, pois estão vinculadas ao nível onde as atitudes e as representações coletivas se manifestam. Além disso, são manifestadas as “prisões de longa duração” e as resistências, onde as mudanças se operam de maneira lenta. Uma alegoria é usada por Vovelle para exemplificar sua concepção de mentalidades ligada à longa duração. Segundo ele: “Dos alicerces ao sótão: este poderia ser o título de um panorama que se pode apresentar, na perspectiva exata dos triunfos do tempo longo.”²⁹⁵ Vovelle então passa a colocar diversas problemáticas ligadas à história, como a história política, que abandonou a trama dos acontecimentos episódicos para formular problemas que não podem ser concebidos senão na longa duração²⁹⁶. Ou seja, antes do fato propriamente dito, ou acontecimentos episódicos, existem problemas que lhes deram origem, e que só podem ser percebidos no longo tempo. Também cita as mutações da história religiosa e questiona se a parte rural da França foi um dia cristianizada em profundidade²⁹⁷. Michel Vovelle conclui afirmando: “Todas estas coisas que não podem ser percebidas senão focalizando largamente, na perspectiva dos séculos.”²⁹⁸

Para se entender a construção, segundo a alegoria de Vovelle, devemos partir do alicerce, até chegarmos ao sótão. Mas estas percepções se dão na perspectiva dos séculos, do tempo longo. Essa percepção é melhor explicada por Vovelle quando ele afirma a pouca mobilidade de determinadas mudanças, a lentidão do movimento da história e as imobilidades. De acordo com Vovelle:

Paralelamente, na constituição do campo da história das mentalidades, o triunfo da longa duração reforçava a impressão de lentidão do movimento e até de imobilidade, enquanto que o contato e a contaminação com outros campos das ciências humanas, tal como a antropologia, acentuavam essa impressão, à medida que a história das mentalidades se inseria de maneira

²⁹⁴ VOVELLE, 2004, p. 271.

²⁹⁵ VOVELLE, 2004, p. 264.

²⁹⁶ VOVELLE, 2004, p. 264.

²⁹⁷ VOVELLE, 2004, p. 265.

²⁹⁸ VOVELLE, 2004, p. 265.

privilegiada, não na história atual sobre o século XVIII e século XIX, absolutamente, mas em uma História moderna onde essas atitudes e comportamentos do antigo estilo prevalecem. Compreende-se porque pôde Robert Mandrou definir, então, o tempo da história das mentalidades como “um tempo mais longo”, concordando nesse ponto por Braudel e muitos outros.²⁹⁹

Existe, portanto, uma profunda ligação entre as mentalidades e a longa duração, sendo que em determinados casos as mudanças são lentas, aparentemente imóveis. Essa imobilidade se deve as mentalidades estarem nos alicerces da casa, conforme a alegoria utilizada por Vovelle. Nas mentalidades estão as estruturas intangíveis e enraizadas, as identidades e as permanências. E devido a estas permanências, as mudanças não são imediatamente perceptíveis, provocando a prevalência dos comportamentos do antigo, mesmo no moderno, conforme afirma Vovelle. No presente estudo, vimos comportamentos e visões de mundo forjadas e ancoradas culturalmente na Antiguidade e na Idade Média encontrarem prevalência na chamada Modernidade, onde uma aparente ruptura da Modernidade com a Idade Média acaba por desvelar uma continuidade, sendo a visão de mundo da Igreja de Roma do Brasil colonial corporativa e institucional, conforme tal concepção fora forjada em pleno Medievo, na Reforma de Cluny, de Gregório VII³⁰⁰. Além disso, o Padroado ibérico não foi uma concepção nova em termos de visões de mundo, tendo raízes antigas, conforme já citado. A própria defesa do tiranicídio³⁰¹ por parte dos jesuítas, considerado um direito de defesa do povo contra governantes tirânicos e despóticos, foi fundamentada em plena Idade Média, por Tomás de Aquino³⁰². Esses e vários outros exemplos mencionados e analisados no decorrer deste estudo demonstram a inequívoca perspectiva de que estruturas intangíveis e enraizadas, permanências e visões de mundo ancoradas no antigo prevaleceram no moderno quando o assunto é a conturbada e contraditória relação entre Igreja e Estado no Brasil colonial.

Sobre a origem do conceito de mentalidades assim se manifesta Michel Vovelle:

Foi Fernando Braudel, em seu célebre artigo de 1958 sobre a longa duração, o primeiro a definir história das mentalidades como o lugar privilegiado das evoluções lentas ou inércias, descrevendo as mentalidades como “prisões de longa duração”. Pouco depois, porém, Ernest Labrousse concluía o colóquio de história social [...] com um convite à exploração do campo da história das

²⁹⁹ VOVELLE, 2004, p. 304.

³⁰⁰ Tal perspectiva foi analisada e devidamente fundamentada no primeiro capítulo deste estudo.

³⁰¹ Assassinato de tiranos.

³⁰² Também discutido e fundamentado no primeiro capítulo do presente estudo.

mentalidades, que ele definia explicitamente como história das “resistências”.³⁰³

Estas prisões de longa duração e estas resistências nos parecem se referir, se analisarmos a questão da inércia e da imobilidade -, à resistência às mudanças, e a pouca mobilidade oferecida dentro de uma perspectiva histórica quando formas de pensar, visões de mundo e mentalidades se encontram de forma enraizada nos coletivos instituídos. Parece-nos que durante séculos a Igreja de Roma, mesmo cooptada pelo Império romano e se aliando a ele, manteve em seus subterrâneos, em seus alicerces, em seu “porão”, conforme o termo usado por Vovelle, uma aversão ao abuso de autoridade estatal, herdada claramente do Cristianismo dos primeiros séculos, não esquecendo em seu “porão” séculos de perseguição estatal, não esquecendo a perspectiva de um Senhor Cristo em oposição a um Senhor César, representando a utopia do reino de Deus em contraposição ao reino dos homens, este representado pelo Estado. Esta perspectiva parece-nos aplicável à Igreja não alinhada ao Padroado lusitano no Brasil colonial.

As mentalidades e a longa duração não excluem, mas incluem perspectivas ideológicas, filosóficas e religiosas. Ao comentar Philippe Ariès, Michel Vovelle afirma:

Com certeza, para ele, uma História de longa duração, tão essencial como a das atitudes coletivas diante da morte, se move dentro de uma real autonomia, tanto com relação às pressões da demografia e das estruturas como das representações sociais, e mesmo, mais curiosamente ainda, das formações ideológicas, religiosas ou filosóficas. É na autonomia de um “inconsciente coletivo”, amadurecido mediante sua própria dialética interna, que Ariès acompanha as alterações na longa duração, que conferem ao fenômeno a sua respiração própria.³⁰⁴

A autonomia das mentalidades e da longa duração se afirma dentro de concepções filosóficas, ideológicas e religiosas. O entrelaçamento entre os conceitos de ideologia e mentalidade e semelhanças e diferenças em Michel Vovelle foi devidamente esclarecido no segundo capítulo deste estudo, quando tratamos da Igreja e do Estado no mundo medieval, e não será repetido aqui. Todavia, é importante esclarecer que as concepções filosóficas, religiosas e ideológicas, entendendo aqui o conceito de ideologia como uma forma organizada

³⁰³ VOVELLE, 2004, p. 300.

³⁰⁴ VOVELLE, 2004, p. 282.

e sistemática de pensar, formada por visões de mundo que podemos conceituar como mentalidades, estão incluídas nas concepções historiográficas das mentalidades e da longa duração. No caso do presente estudo, não será preciso esclarecer ainda mais que e quais concepções filosóficas, religiosas e ideológicas moldaram a visão de mundo da Igreja de Roma como instituição através dos séculos, e que estas concepções filosóficas, religiosas e ideológicas fundamentaram suas relações com os poderes temporais através dos tempos, estando presentes no Brasil colonial na chamada Idade Moderna.

Sobre a longa duração, assim se manifesta Jacques Le Goff:

A mais fecunda perspectiva dos pioneiros da história nova foi a da longa duração. A história caminha mais ou menos depressa, porém as forças profundas da história só atuam e se deixam apreender no tempo longo. Um sistema econômico e social só muda lentamente. Marx – que pelo conceito de modo de produção, pela teoria da passagem da escravidão ao feudalismo, depois ao capitalismo, designou como formações essenciais da história sistemas plurisseculares – compreendeu isso.³⁰⁵

Portanto, a mudança não é inexistente. Entretanto, ela só se apreende no tempo longo. As mudanças são lentas. Prossegue Jacques Le Goff:

A história do curto prazo é incapaz de apreender e explicar as permanências e as mudanças. Uma história política que se pauta pelas mudanças de reinados, de governos, não apreende a vida profunda: o aumento da estatura dos humanos, ligado às revoluções da alimentação e da medicina, a mudança das relações do tempo com o espaço, decorrente da revolução dos transportes, a subversão do conhecimento, provocada pelo aparecimento dos novos meios de comunicação [...] não dependem das mudanças políticas, dos acontecimentos que ainda hoje ocupam as manchetes dos jornais.³⁰⁶

As permanências, bem como as mudanças, não podem ser explicadas no curto prazo. A história não se resume ao fato político e ao acontecimento jornalístico. A visão de mundo também é história, e não muda de forma rápida, no curto prazo. Le Goff ainda afirma que é preciso estudar o que muda lentamente e que se chama de estruturas³⁰⁷. Para Le Goff, o

³⁰⁵ LE GOFF, 1993, p. 45.

³⁰⁶ LE GOFF, 1993, p. 45.

³⁰⁷ LE GOFF, 1993, p. 45.

próprio Marx, de alguma maneira, aponta para a longa duração, mesmo que sua doutrina (de Marx) não dê conta de explicar de forma satisfatória a complexidade de alguns níveis de relação histórica. Para Jacques Le Goff:

Marx, sob vários aspectos, é um dos mestres de uma história nova, problemática, interdisciplinar, ancorada na longa duração e com pretensões globais. A periodização (escravidão, feudalismo, capitalismo) de Marx e do marxismo, ainda que não seja aceita dessa forma, é uma teoria de longa duração. Se bem que as noções de infra-estrutura e de superestrutura pareçam incapazes de dar conta da complexidade de relações entre os diversos níveis de realidades históricas, elas decorrem de um apelo a noção de estrutura, que representa uma tendência essencial da história nova.³⁰⁸

Logo, não é no curto prazo que se resume a história, mas também no longo tempo. Os exemplos acima parecem dar conta de maneira satisfatória desta noção. Devemos também atentar para o termo “estrutura”, usado por Jacques Le Goff e transcrito na citação logo acima. O conceito de estruturas, conforme usado por historiadores das mentalidades, também se aplica ao que intentamos desvelar no presente estudo. Krzysztof Pomian, ao comentar Fernand Braudel, se refere a estruturas da seguinte forma:

[...] Fernand Braudel mostra que a história, longe de encerrar-se no estudo dos acontecimentos, não apenas é capaz de individuar as estruturas, como deve se interessar em primeiro lugar por essa tarefa. No decorrer dessa demonstração, também precisa o sentido que os historiadores dão à própria palavra estrutura[...]³⁰⁹.

Vemos que a história não se encerra nos acontecimentos, devemos, para compreendê-la, entender primeiramente suas estruturas, sendo esta a primeira tarefa do historiador. Fernand Braudel então define estrutura:

Por *estrutura*, os observadores do social entendem uma organização, uma coerência, relações bastante fixas entre realidades e massas sociais. Para nós historiadores, uma estrutura é, sem dúvida, articulação, arquitetura, porém,

³⁰⁸ LE GOFF, 1993, p. 52.

³⁰⁹ POMIAN, Krzysztof. A História das Estruturas. In: LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 97-98.

mais ainda, uma realidade em que o tempo gasta mal e veicula muito lentamente.³¹⁰

Prossegue Braudel:

Certas estruturas, vivendo muito tempo, tornam-se elementos estáveis de uma infinidade de gerações: atravancam a história, incomodam-na, portanto, comandam-lhe o escoamento.[...] Mas todas são, ao mesmo tempo, sustentáculos e obstáculos. Obstáculos assinalam-se como limites (envolventes, no sentido matemático), dos quais o homem e suas experiências praticamente não podem libertar-se. Pensai na dificuldade de quebrar certos quadros geográficos, certas realidades biológicas, certos limites de profundidade, até mesmo estas ou aquelas coerções espirituais: os quadros mentais também são prisões de longa duração.³¹¹

Devemos tecer algumas considerações sobre o que foi exposto logo acima. A noção de estruturas é fundamental para a devida compreensão das relações de poder entre Igreja e Estado no Brasil colônia de Portugal, se considerarmos a origem dessas referidas relações através dos séculos e verificarmos que tais relações possuem raízes antigas, enraizadas em seu “porão”, enlaçadas em visões de mundo, cristalizadas em ideologias. Braudel considera uma estrutura como uma organização, uma coerência com relações bastante fixas entre realidades e massas sócias. Porém, que se veiculam muito lentamente. Isso vai ao encontro do que já foi dito aqui sobre mentalidades. Além disso, Braudel coloca que as estruturas podem se tornar elementos estáveis de uma infinidade de gerações, que atravancam, porém comandam o desenrolar da história. Braudel ressalta a dificuldade de romper os conceitos estruturais e assinala que os seres humanos e suas experiências praticamente não podem se libertar desses limites estruturais. Isso não se aplica apenas a questões econômicas, geográficas ou de cotidiano, as questões estruturais não estão presas apenas a fatores climáticos ou demográficos que influenciam a vida de populações, mas também, como assinalou Braudel -, as coerções espirituais e a quadros mentais, que também são prisões de longa duração. Lembramos aqui que concepções religiosas, filosóficas e ideológicas também podem ser consideradas como mentalidades e ser compreendidas na longa duração. Assim como as ideologias, as estruturas podem ser formadas por mentalidades, e ambas são entendidas no longo tempo. Braudel também considera as estruturas um elemento invariante durante

³¹⁰ BRAUDEL, Fernand. *Escritos Sobre a História*. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 49.

³¹¹ BRAUDEL, 2005, p. 50.

séculos³¹². Isso não significa que não exista mudança, mas significa que a mudança ocorre de forma lenta.

No caso das relações entre Igreja e Estado, estamos diante de um elemento histórico que claramente parece ter elementos estruturais, pois seus conflitos (mas também convergências) encontram similaridades através de séculos. Os conflitos e convergências entre a Igreja de Roma e o Estado iniciaram séculos antes da Conquista da América, e para cá foram transplantados. Ao longo dos séculos, ainda na Antiguidade, passando pela Idade Média, foram forjadas as mentalidades e as ideologias, bem como as estruturas que foram transplantadas para o Brasil colônia de Portugal. Uma Igreja forjada no pensamento de Cluny, em plena Idade Média, que não reconhecia senão o bispo de Roma como chefe de toda Cristandade, mas que em vários recortes históricos já vistos aqui se aliou a reis e imperadores, e que se rebelou contra os mesmos em outros determinados momentos, não poderia ter uma história diferente no território brasileiro. O que foi visto na então colônia lusitana da América, hoje o Brasil, não nos parece apresentar nenhuma novidade importante em termos de história nas relações entre a Igreja transplantada e o Estado. Tanto seus conflitos, como suas alianças já foram vistos em outros recortes temporais anteriores. Mas um entendimento adequado dessas relações passa pelo entendimento de suas mentalidades, pela formação de suas estruturas, dentro de uma perspectiva de tempo longo, ou longa duração.

As duas formas de catolicismo presentes aqui no período colonial, tanto a Igreja vinculada ao Padroado régio português, como também a Igreja não alinhada a essa estrutura, possuíam raízes antigas, mesmo estando em períodos históricos diferentes e em conjunturas distintas. Tais estruturas sobreviveram através de séculos, parecendo típicas prisões de longa duração, atravancando, mas também comandando o desenrolar da história. Declara Pomian:

No entanto, para um historiador, uma estrutura não é apenas um conjunto coerente de elementos, no qual a transformação de um só deles acaba provocando a de todos os outros. De fato, tal conjunto só lhe interessa se ainda satisfazer a outras condições. Em particular ele deve se manter durante um período plurissecular, deve ser um fenômeno de longa duração.³¹³

³¹² BRAUDEL, 2005, p. 50.

³¹³ POMIAN, 1993, p. 99-100.

Existiram conjuntos coerentes de elementos (condição para considerar uma estrutura como tal) nas duas versões do catolicismo no Brasil colônia. Tanto a Igreja não alinhada como a Igreja alinhada ao Estado português possuíam suas devidas formulações e fundamentações, devidamente calcadas em períodos históricos anteriores, desenvolvidas através de séculos. Portanto, poderiam ser consideradas estruturas. Mas, além disso, tais estruturas se mantiveram por um período plurissecular, podendo ser consideradas na longa duração. Vemos aí que existe uma ligação profunda entre o conceito de estrutura e o de longa duração. Mas também, que o estudo em questão, parece se enquadrar de maneira adequada na noção de estrutura, pois se trata de um fenômeno estrutural, fundamentado em mentalidades, cristalizado em ideologias, sobrevivendo e chegando ao Brasil colonial português na longa duração.

Comentando uma frase de Marx, Michel Vovelle afirma:

[...] longa duração de uma história social definida como inconsciente, no sentido em que Marx escreve que “os homens fazem a História, mas ignoram que a fazem”. A História inconsciente, para ele, é precisamente aquela que se situa na longa duração, atrás da crosta dos acontecimentos visíveis demais, e que é possível se organizar em estruturas sucessivas, onde se articulam os elementos complementares de um sistema.³¹⁴

A “inconsciência” ou “inconsciente” tantas vezes citada aqui, com relação à questão das mentalidades na história não precisa ser confundida com ignorância. Tal conceito deve estar acompanhado do entendimento dos elementos estruturais que formam os elementos estáveis que vão perdurar por séculos, que estarão atrás da crosta de elementos visíveis, mas que vão comandar o desenrolar dos acontecimentos. Por trás dos acontecimentos, vemos suas raízes. Por trás da crosta vemos suas estruturas intangíveis e enraizadas, suas mentalidades e permanências. De visões de mundo enraizadas na Antiguidade e na Idade Média, vemos surgir na aurora da chamada Modernidade a Igreja no Brasil, trazendo as contradições de suas relações com o Estado enraizadas em seu “porão”. A chamada “inconsciência” ou “inconsciente” pode estar relacionada aos motivos, as razões pelas quais estas visões de mundo, aplicadas às relações entre Igreja e Estado no Brasil colonial, sobreviveram durante

³¹⁴ VOVELLE, 2004, p. 262.

séculos, com suas contradições vistas em épocas passadas, sendo aqui vistas numa época diferente.

Este estudo não tem como objetivo negar que dentro destas relações tenham existido disputas de poder, nem tampouco negar as diferenças entre épocas distintas. Disputas políticas e conflitos de poder não devem ter sua existência negada em nenhum caso, seja este ou em qualquer outro. O foco deste estudo é outro. Um dos objetivos deste estudo é questionar que tais disputas, entre a Igreja do Padroado e a Igreja não alinhada tenham sido mera e apenas disputas políticas, e que não tenham existido nestas contraditórias e conflituosas relações visões de mundo envolvidas. Guardando as devidas diferenças históricas entre as épocas elencadas neste estudo, nos parece claro que, além das naturais disputas de interesses políticos envolvidos, havia nestas relações conturbadas algo mais: uma disputa entre visões de mundo opostas, entre mentalidades distintas, entre projetos sociais diferentes, entre formas de pensar, cristalizadas em ideologias, que se excluía, e que estas mentalidades cristalizadas em ideologias vêm de mentalidades e estruturas que permaneceram na longa duração. Esse jogo dialético parecia possuir algo além das disputas de poder, entre Roma via Propaganda Fide, e a coroa portuguesa, parecia ter algo a ser compreendido além da crosta dos acontecimentos visíveis: mentalidades diferentes. A estranha dialética de forças envolvidas, entre uma Igreja que se submete a César, e uma Igreja que não se submete, acompanhada de um Estado que governa sua Igreja, indubitavelmente tem raízes muito anteriores ao Brasil colonial.

Mas devemos procurar quais mentalidades e estruturas chegaram ao Brasil colonial sobrevivendo na longa duração. O que estava enraizado na visão de mundo do catolicismo que levou uma Igreja não alinhada a não se submeter ao Padroado régio português? Quais as permanências, na longa duração que fizeram com que a Igreja não alinhada entrasse em conflito com o Estado? O que levou Pedro (a Igreja) a enfrentar César mais uma vez? Quais eram as resistências e as mentalidades cristalizadas em ideologias que permaneceram na história das visões de mundo dentro da Igreja de Roma? A resposta parece estar na teologia. É na teologia como ciência sistematizada em seu desenvolvimento que devemos procurar quais são as permanências que chegaram ao Brasil enquanto colônia portuguesa. O dualismo neoplatônico presente na doutrina agostiniana, na visão dualista da cidade de Deus e da cidade dos homens, a teologia apocalíptica onde o imperador romano representando o Império era representado como a besta e a visão imanente do reino de Deus são itens que merecem ser elencados neste estudo, e que podem nos fornecer algumas respostas.

4.3 O Dualismo Neoplatônico em Agostinho: a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens

Antes de qualquer coisa, devemos definir o que vem a ser o dualismo neoplatônico, e no que essa doutrina influenciou a mentalidade da Igreja de Roma através dos séculos, através de um de seus maiores teólogos: Santo Agostinho. Devemos também ressaltar que este estudo não objetiva oferecer um panorama completo da teologia agostiniana, tampouco discurrir exaustivamente sobre tais assuntos. Porém, sendo essa doutrina um dos fundamentos teológicos que regem a relação entre Igreja e Estado, tal teologia é uma das permanências que podem ter levado a Igreja não alinhada do Brasil colônia a não aderir ao Padroado ibérico, sendo, portanto, importante que ela seja elencada neste estudo.

Não ofereceremos aqui um panorama completo do neoplatonismo em Agostinho, tampouco este estudo objetiva oferecer tal perspectiva. Todavia, alguns recortes devidamente elencados devem ser estabelecidos e discutidos para compreender até que ponto a visão política agostiniana pode ter sido uma mentalidade que, na longa duração, teve a devida permanência até chegar até o Brasil colônia.

Devemos agora conceitualizar a visão dualista. Para Wanderley Pereira da Rosa, a visão dualista, tem sua origem no segundo século da era cristã, quando influências gnósticas penetraram as comunidades cristãs daquele tempo. O gnosticismo possuía como uma de suas fontes o dualismo antropológico platônico, fundamentado nas ideias do filósofo grego Platão, que defendia a separação entre espírito e matéria³¹⁵.

Afirma Wanderley Pereira da Rosa:

Ao longo dos séculos, à medida que ia se formando o pensamento teológico cristão, este dualismo foi se cristalizando em formas variadas, com poucas tentativas de superação do mesmo. Esta divisão entre o mundo do mal da matéria e o mundo bom do espírito não teve sua aplicação restrita tão somente à antropologia, mas passou a determinar também a construção da sociedade em suas dimensões políticas, sociais, econômicas, culturais, religiosas etc.³¹⁶

³¹⁵ ROSA, 2010, p. 11.

³¹⁶ ROSA, 2010, p. 11.

Devemos atentar de maneira bastante cuidadosa as palavras de Pereira da Rosa, pois é muito importante termos de maneira clara que esse dualismo não ficou restrito apenas a círculos teológicos ou hermenêuticos, mas, pelo contrário, passou a determinar a construção da sociedade em seus mais variados aspectos, incluindo o aspecto social e político. A separação entre matéria e espírito, conforme Platão -, levou a uma visão dicotômica não apenas do ser humano em seu aspecto antropológico, mas também a uma visão social e política dicotômica. Também é importante ressaltar o que debatíamos parágrafos atrás, no concernente a mentalidades, visões de mundo etc. Bem como tais mentalidades podem formar estruturas que atravessam os séculos sob uma perspectiva de longa duração. Como aprofundaremos logo a seguir, o dualismo parece um claro exemplo disso.

Wanderley Pereira da Rosa também afirma que o problema da antropologia começou no momento em que as comunidades começaram a elaborar uma teologia, e que a teologia resultante foi uma forma híbrida de pensamento platônico e neotestamentário, com forte influência helênica³¹⁷. O pensamento daí resultante não é mais bíblico nem tampouco platônico, é uma terceira via³¹⁸.

A questão da imortalidade da alma é um dos principais aspectos do dualismo platônico. Para Platão, existia uma dicotomia entre ideia e coisa. Para ele, as coisas pertenceriam ao mundo sensível, ilusório, temporal e mutável. Já as ideias pertenceriam ao mundo da realidade divina, eterna e imutável. Platão ensinava que a verdadeira realidade se encontrava além das aparências sensíveis, no mundo das ideias, e as coisas do mundo material não passariam de cópias muito imperfeitas do mundo real. Também ensinava que os dois mundos estão presentes no ser humano, tanto o mundo das ideias quanto o mundo das coisas, o corpo (coisa) participaria imperfeitamente de uma ideia, e a alma participaria do mundo eterno e divino das ideias. O corpo seria o cárcere da alma, pois encarnada, a alma perde o contato com o mundo das ideias³¹⁹.

Vemos então, alguns conceitos que podem nos ajudar a entender o dualismo. A partir do momento em que as coisas do mundo material não passam de cópias imperfeitas do mundo real, o mundo real seria claramente superior ao mundo da matéria, ou da coisa. Isso nos ajuda a compreender o motivo pelo qual tal concepção não ficou restrita à antropologia e aos

³¹⁷ ROSA, 2010, p. 11.

³¹⁸ ROSA, 2010, p. 12.

³¹⁹ ROSA, 2010, p. 13.

círculos e debates teológicos e hermenêuticos, mas se imiscuiu em questões sociais e políticas. A questão da dicotomia dentre corpo e alma, e da superioridade da alma sobre o corpo, se tornou uma concepção dicotômica entre mundos, sendo o mundo da alma superior. E tal paradigma abriu uma visão dicotômica da sociedade em vários aspectos, levando ao desenvolvimento de uma concepção de um reino superior ao meramente humano, conforme veremos em Agostinho de Hipona mais tarde.

A porta de entrada de tais concepções no Cristianismo foi o Gnosticismo. Os gnósticos desprezavam o corpo, encarando-o como uma prisão do espírito. Também consideravam o mundo mal, criado por um demiurgo³²⁰. O mundo não era bom, estava em oposição a algo superior. Sobre o debate que foi estabelecido entre os que rejeitavam a doutrina gnóstica apoiada no dualismo e entre aqueles que a apoiavam, declara Pereira da Rosa: “Curiosamente, tanto aqueles que rejeitaram, quanto aqueles que buscaram diálogo acabaram uns mais, uns menos, sendo influenciados pelo dualismo platônico”³²¹. Vemos, portanto, que o dualismo influenciou até mesmo aqueles que o combatiam.

Contudo, a questão que interessa a este estudo é a presença da doutrina dualista nas concepções teológicas de Santo Agostinho, bispo de Hipona. Agostinho de Hipona foi o mais importante teólogo latino. É o autor mais profícuo do período patrístico de quem se tem o maior número de obras preservadas, tendo sua influência teológica percebida até hoje em praticamente todas as vertentes do Cristianismo³²².

Afirma Wanderley Pereira da Rosa:

Semelhante aos pensadores do segundo e terceiros séculos, Agostinho também tentou lutar contra as heresias de seu tempo, mas sem que ele notasse, sua teologia foi profundamente influenciada pelo neoplatonismo. Nosso teólogo africano pode ser considerado como o grande intérprete da teologia que até ali havia sido elaborada, transmitindo-a a Idade Média e desta aos nossos dias. A partir dele, temos definitivamente a construção sistemática de uma teologia platonizada.³²³

Agostinho de Hipona foi, portanto, influenciado pelo dualismo. Para ele, a alma era uma substância dotada de razão, apta a reger um corpo, sendo o corpo um instrumento para

³²⁰ ROSA, 2010, p. 16.

³²¹ ROSA, 2010, p. 18.

³²² ROSA, 2010, p. 32.

³²³ ROSA, 2010, p. 32.

realizar tarefas de maneira passiva. Portanto, afirmava ele que o corpo é regido pela alma, que por sua vez é imortal³²⁴.

Vemos então, toda uma dicotomia na doutrina do bispo de Hipona, entre corpo e alma, e poderíamos afirmar, entre um princípio superior (alma) regendo um princípio inferior (corpo). Wanderley Pereira da Rosa afirma:

Conclui-se daí que para Agostinho o ser humano não é uma unidade. Em sua síntese da fé cristã com o arcabouço filosófico neoplatônico, o dualismo matéria-espírito instalou-se definitivamente no pensamento teológico cristão. O corpo ficou relegado a mero instrumento passivo da alma.³²⁵

Ficou, portanto, o dualismo marcado na Teologia cristã e marcado no pensamento da Igreja de Roma, tendo sido Agostinho um de seus bispos e um dos formadores de sua doutrina. Mas, conforme já visto o dualismo não marca apenas posições antropológicas e teológicas. Seu espectro vai muito além, indo até as concepções políticas e sociais. A questão é um princípio inferior devendo estar sujeito a um princípio superior. No aspecto antropológico, esses princípios são corpo e alma. Porém, a nível político, existem alguns componentes na teologia do bispo de Hipona que marcam a concepção católica romana e cristã de sociedade e que são fundamentais para compreendermos suas relações com os poderes temporais através dos séculos, na longa duração até chegar ao Brasil colonial.

Segundo Antônio Patativa de Sales:

De clara influência neoplatônica, Agostinho trabalha dentro de uma dualidade que divide tudo entre bem e mal, luz e trevas, certo e errado. Dualidade essa que, metodologicamente, marca as naturezas político e social dos homens: boa ação, má ação. Do lado do bem estão os que, embora habitem a cidade dos homens, são cidadãos da celeste, do lado do mal estão os outros. Apontado o conflito, tudo o que ocorre dentro da história dos homens – que é, por sua vez, conduzida pela mão da Divina Providência – é tratado como consequência imediata, efeito manifesto de duas naturezas antagônicas.³²⁶

³²⁴ ROSA, 2010, p. 32.

³²⁵ ROSA, 2010, p. 33.

³²⁶ SALES, Antônio Patativa de. *A Filosofia / Teologia moral de Santo Agostinho: dos antecedentes gregos à apropriação e interiorização do elemento cristão e sua recepção no Brasil colonial*. São Leopoldo: EST/PPG, 2010. p. 122.

De acordo com o exposto imediatamente acima, encontramos um conceito fundamental na teologia agostiniana: a cidade dos homens, em conflito com a cidadania celeste, ou cidade de Deus, a *civitate Dei*. Existe dentro dessa concepção a dualidade e o conflito entre polos opostos, como bem e mal, certo e errado, etc. Mas esta dicotomia ocorre na história, no desenrolar da vida dos cidadãos dessas cidades, sendo que essa referida dualidade não marca apenas naturezas e atitudes individuais, mas também as naturezas políticas e sociais dos seres humanos. Existe aqui em Santo Agostinho um conflito claro entre duas concepções distintas de mundo, o que inclui duas concepções políticas e sociais distintas, uma ligada ao bem, ligada à cidade celeste, e outra ligada ao mal, vinculada à cidade das pessoas.

Sobre a sistematização da filosofia de Agostinho, assim fala Antônio Patativa de Sales:

A sistematização da filosofia agostiniana da *De civitate* – e também na maioria das suas obras -, consiste essencialmente em quatro vias: 1) uma introdução inicial, que é o lastro para o itinerário da alma a Deus, 2) uma física (ou filosofia natural) que considera a essência da criatura como participante da realidade suprema, 3) uma lógica (ou filosofia racional), que considera a atividade cognoscível do espírito humano com efeito da participação na Verdade Absoluta, mediante sua iluminação, 4) uma ética, ou (filosofia moral) que considera a razão humana símbolo da humanidade, e nela a tensão entre vontade humana (e suas ações) e o Sumo bem. Essa tensão é o que Agostinho desenvolve no dualismo marcante entre a cidade de Deus [...] e a cidade dos homens [...].³²⁷

O dualismo, ou a dicotomia da qual falamos, encontra eco nos arquétipos que Agostinho vincula para suas concepções de cidade. A cidade dos homens é vinculada a Caim, segundo o livro de Gênesis o primeiro homicida, e tem nele seu arquétipo. Já a cidade de Deus tem como arquétipo Abel, exemplo de justiça³²⁸. Agostinho se esforça para encontrar respostas satisfatórias para o problema do mal e do sofrimento, e porque um Deus bom permite que eles existam. A resposta encontrada é que tais conflitos existem devido a uma força antagônica que se opõe a Deus e se constitui num governo de iniquidade, ou seja: a cidade das pessoas. Porém, a cidade dos homens será castigada assim como foi seu arquétipo,

³²⁷ SALES, 2010, p. 124.

³²⁸ SALES, 2010, p. 122.

Caim, e a justiça de Deus triunfará, tendo o mal sido permitido por Deus para provar e purificar os cidadãos da cidade celeste³²⁹.

Ou seja: Agostinho considera que esse conflito terá um fim, com a vitória da cidade de Deus sobre a cidade das pessoas. Mas, podemos reparar que para o bispo de Hipona, o governo da cidade das pessoas é iníquo. Portanto, moral e eticamente inferior ao da cidade de Deus. Fundamentada num fratricida, Caim, não se pode esperar receber confraternidade e solidariedade adequadas na cidade das pessoas, pois seu arquétipo foi o assassino do próprio irmão. A própria espera do triunfo da cidade celeste sobre a terrestre demonstra a clara superioridade da primeira. Dos dois projetos em conflito, um está fadado ao sucesso, o outro ao fracasso. Um é superior, assim como, para Platão, a alma é superior ao corpo.

Nota-se o triunfalismo confiante de Agostinho na sua concepção de cidade de Deus. De acordo com Antônio Patativa de Sales:

É assim que a cidade de Deus segue inabalável, triunfante. E é assim também que, temporalmente, a cidade de Deus é representada pelos santos. Esses, mesmo em meio às provações, não abandonam a fé, sua esperança – a exemplo do justo Abel que, não edificando cidade alguma, esperava na cidade edificada por Deus, morada dos justos. [...] É sobre este conflito entre a cidade dos homens e a cidade de Deus (ou sobre o mal e o bem), dentro de uma perspectiva histórico-filosófico-teológica, que a obra de Agostinho é magistralmente construída, a acepção moral, como os espaços entre as frases, está por toda a parte.³³⁰

Nas palavras do próprio bispo de Hipona, suas concepções. Discorre Agostinho sobre as origens e qualidades das duas cidades. Segundo ele:

Dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor próprio, levado ao desprezo a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial. Gloriosa-se a primeira em si mesma e a segunda em Deus, porque aquela busca a glória dos homens e tem esta por máxima glória a Deus, testemunha de sua ciência. Aquela ensoberbece-se em sua glória e esta diz a seu Deus: *Sois minha glória quem me exalta a cabeça*. Naquela, seus príncipes e nações avassaladas veem-se sob o jugo da concupiscência de domínio, nesta, servem em muita caridade, os governantes, aconselhando, e os súditos obedecendo.³³¹

³²⁹ SALES, 2010, p. 122.

³³⁰ SALES, 2010, p. 124.

³³¹ SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. São Paulo. Editora das Américas, 1961. 2 v, livro 9. p. 285-286.

O bispo de Hipona prossegue:

*Crendo-se sábios, quer dizer, orgulhosos de sua própria sabedoria, a instâncias de sua soberba, tornaram-se néscios e mudaram a glória do Deus incorruptível em semelhança e imagem de homem corruptível, de aves, de quadrupedes e de serpentes. Porque levaram tais ídolos aos povos, para que os adorassem, indo eles à frente, ou os seguiram e adoraram e serviram a criatura e não ao Criador, para sempre bendito.*³³²

Acima, Santo Agostinho declara a dualidade dicotômica entre as duas cidades. Coloca que a cidade de Deus é fundamentada no amor, e a cidade das pessoas está fundamentada na glória dos homens, o que seria aqui talvez um eufemismo para a soberba. Também Agostinho declara que os príncipes (governantes) da cidade das pessoas e as nações a eles sujeitas se veem sob o jugo da concupiscência do domínio, ou seja: a cidade das pessoas padece de soberba e domínio por parte de seus príncipes. Agostinho parece indicar aqui um caráter opressivo na cidade dos homens, nos seus fundamentos e nos seus governantes. Na cidade de Deus, pelo contrário, o princípio fundamental é o amor, e a glória é a glória de Deus, indicando um poder transcendente que está acima do orgulho da cidade dos homens e da opressão de seus príncipes. O bispo de Hipona também acusa a cidade dos homens de idolatria, e de levar a idolatria aos povos, ao mudar a glória divina incorruptível em semelhança e imagem de homem corruptível, animais, etc. Estaria aqui o bispo de Hipona ensinando de maneira implícita que os príncipes da cidade dos homens não merecem a glória que se dá ao Sagrado? Seria aqui sua referência a idolatria não apenas uma crítica ao ato de adorar imagens e divindades pagãs, mas, além disso, estaria ele denunciando um tipo mais sutil de idolatria? E esse tipo mais sutil de idolatria não estaria relacionado a uma espécie de culto à cidade dos homens, relacionado ao Estado e seus príncipes? Talvez uma alusão ao culto ao imperador romano que levou cristãos à perseguição e ao martírio? Embora não possamos fazer tal afirmação, também não podemos de imediato descartar tal hipótese. O que parece claro é que a cidade dos homens não é compatível com a cidade de Deus, existindo um conflito claro e insolúvel entre ambas, pois são visões sociais antagônicas, de acordo com Santo Agostinho.

³³² SANTO AGOSTINHO, 1961, p. 286.

A dicotomia que Santo Agostinho estabelece entre a cidade de Deus e a cidade dos homens parece tão claramente vinculada à organização da sociedade humana que ele usa exatamente este termo: “sociedades de homens”. Segundo Agostinho:

Dividi a humanidade em dois grandes grupos: um, o dos que vivem segundo os homens, o outro, o daqueles que vivem segundo Deus. Misticamente, damos aos dois grupos o nome de cidades, que é mesmo que dizer sociedades de homens. Uma delas está predestinada a reinar eternamente com Deus, a outra, a sofre eterno suplício com o diabo.³³³

Não parecem restar dúvidas sobre o caráter político e social da crítica de Agostinho. As concepções do bispo de Hipona não procuram se fundamentar em mitos não temporais, mas em acontecimentos. Independentemente do que pode ou não ser provado em pesquisas historiográficas sobre os mitos bíblicos, Agostinho procura sua fundamentação no que chamamos de século, de maneira a tentar compreender o curso histórico. De acordo com ele:

O desenvolvimento dessas duas cidades compreende todo o lapso de tempo, também chamado século, rápida sucessão de nascimentos e de mortes, que forma o curso das duas cidades. É a que nos referimos.³³⁴

Agostinho parece tentar fundamentar suas teses não em relatos míticos indicando um tempo não conhecido, pelo contrário, procura sua compreensão dentro de uma cronologia linear, para ele factual. Para Antônio Patativa de Sales:

Há uma sucessão de fatos que se ligam numa narrativa linear e finita: do início temporal da cidade dos homens até o seu destino eterno – independente do juízo que receba. A história, na *doctrina*, é linear e progressiva, teleológica – contrastando com o modelo grego e de boa parte das teologias orientais.³³⁵

A concepção de história do bispo de Hipona é linear, diferentemente da concepção grega. A respeito disso faremos agora um breve intervalo para elucidar a importância das

³³³ SANTO AGOSTINHO, 1961, p. 289.

³³⁴ SANTO AGOSTINHO, 1961, p. 290.

³³⁵ SALES, 2010, p. 136.

concepções desenvolvidas dentro da tradição cristã, que ajudaram a desenvolver nossa concepção do significado da história. Para estes esclarecimentos, evocamos as palavras de Jacques Le Goff. Segundo ele:

Nesta fecunda perspectiva, insistiu-se com razão na originalidade da escatologia judaico-cristã, que, dando à história não só uma origem, mas também um fim (entendido no sentido teleológico) e, no caso do cristianismo, um centro, a Encarnação, conferiu verdadeiro sentido à história.³³⁶

Logo, vemos que a escatologia judaico-cristã deu sua contribuição para o desenvolvimento de nossa concepção de história, uma concepção eminentemente linear. Le Goff também afirma: “Para concluir, o cristianismo trouxe importantes elementos à mentalidade histórica [...]”³³⁷. Parece clara a influência cristã e agostiniana no desenvolvimento da nossa concepção de história. Uma história linear, não cíclica.

Santo Agostinho compara o fundador arquetípico da cidade dos homens: o mítico Caim, a outro personagem mítico, o legendário fundador de Roma: Rômulo. Segundo Santo Agostinho:

O fundador da cidade terrena foi fratricida. Levado pela inveja, matou o irmão, cidadão da cidade eterna e peregrino na terra. Por isso não é de maravilhar haja tal exemplo ou, como diriam os gregos, tal arquétipo (arkhetúpo), sido imitado, depois de tanto tempo, pelo fundador da cidade que com o tempo havia de ser cabeça da cidade terrena de que falamos e senhora de inúmeros povos.³³⁸

Prossegue o bispo de Hipona:

Foi o que aconteceu na fundação de Roma, durante a qual, segundo a História, Rômulo matou o irmão, Remo, com a diferença de aqui serem ambos cidadãos da cidade terrena. Ambos pretendiam a glória de ser

³³⁶ LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Unicamp, 2003. p. 363.

³³⁷ LE GOFF, 2003, p. 65.

³³⁸ SANTO AGOSTINHO, 1961, p. 294.

fundadores da república romana, mas ambos não podiam ter a glória que teria um só deles [...].³³⁹

A comparação de Santo Agostinho parece demonstrar que Roma poderia simbolizar o conceito de cidade dos homens, embora este fosse mais abrangente, não estando restrita a Roma. O bispo de Hipona tinha em mente um conceito universal no desenvolvimento da concepção das duas cidades³⁴⁰. Santo Agostinho, embora compare Rômulo a Caim, demonstra toda sua inequívoca crença na superioridade da cidade de Deus ao comparar Rômulo e Remo a Caim e Abel, ressaltando a indubitável superioridade ética e moral de Abel com relação a Remo. Para Santo Agostinho:

Contudo, Caim e Abel não estavam ambos tocados por ambição semelhante, nem o fratricida invejou o outro por temer se limitasse ainda mais seu poderio, se ambos mandassem, porque Abel não buscava ser senhor na cidade que seu irmão fundava. Invejou-o simplesmente com a inveja diabólica com que os maus invejam os bons, sem motivo algum, apenas porque uns são bons e outros maus.³⁴¹

Para Agostinho, a cidade de Deus e a dos homens são simplesmente irreconciliáveis, estando à cidade dos homens dividida contra si própria, sendo um clássico exemplo disso à lenda sobre Rômulo e Remo. Segundo Santo Agostinho:

O acontecido entre Rômulo e Remo mostra como a cidade terrena se divide contra si mesma, o sucedido entre Caim e Abel é o reflexo das inimizades que existem entre as duas cidades, entre a Cidade de Deus e a dos homens. Em suma, os maus lutam uns contra os outros e, por sua vez, contra os bons.³⁴²

A Igreja parece ter uma clara importância dentro do pensamento agostiniano. A Igreja não é confundida redutoramente com cidade de Deus, mas a parte peregrina, que trabalha pra recrutar cidadãos para a cidade de Deus³⁴³. Também é vista como uma espécie de arca de

³³⁹ SANTO AGOSTINHO, 1961, p. 294-295.

³⁴⁰ SALES, 2010, p. 128.

³⁴¹ SANTO AGOSTINHO, 1961, p. 295.

³⁴² SANTO AGOSTINHO, 1961, p. 295.

³⁴³ SALES, 2010, p. 126-127.

Noé, por sua vez uma figura de Cristo, e, como já dito, da Igreja. Ou seja, a Igreja como uma figura da cidade de Deus³⁴⁴.

Hans Schwarz, discorrendo sobre a relação entre Igreja e reino de Deus, afirma sobre Agostinho:

O testemunho bíblico foi sem dúvida ouvido, porém gradativamente a ideia de uma Igreja estabelecida e do Reino nesta terra recebeu mais e mais atenção. Talvez vejamos isso da melhor maneira em Agostinho. A Igreja, na qual muitos ímpios estão misturados, se compara ao Reino em dois estágios de seu desenvolvimento. Ela é a Igreja peregrina sobre a terra e será a Igreja Celestial por ocasião da consumação. Uma vez que a Igreja celestial é idêntica ao reino de Deus e é uma com a Igreja sobre a terra, algum dia a Igreja presente se tornará o Reino.³⁴⁵

Logo, encontramos em Agostinho uma clara correlação entre a Igreja e a cidade de Deus. Para Hans Schwarz, a teologia de Agostinho chegou a igualar a Igreja institucional ao presente reino de Deus³⁴⁶. Essa comparação se revela importante, na medida em que sendo dualista, a Igreja representando o reino de Deus possuía subsídios ideológicos para enfrentar e se sobrepor ao Estado.

Para Agostinho, existia uma noção de um reino de Deus interior aos países do mundo, vivificando-os por dentro. A Igreja vivificaria o corpo do Estado³⁴⁷. Comentando Agostinho, Sales afirma: “O Estado – não como conhecemos hoje, evidentemente – é como corpo, a Igreja é sua alma. A Igreja adquiriu estatura hierárquica e o serviço de um sacerdote tornou um posto tão alto que o próprio imperador se lhe sujeitava.”³⁴⁸

Dentro de uma perspectiva dualista neoplatônica, parece claro que Santo Agostinho considerava a cidade de Deus superior à cidade dos homens, bem como parece estar claro que mesmo a Igreja sendo peregrina na cidade dos homens, por ela ser parte da cidade de Deus, assim como a alma é superior ao corpo, subentende-se que a Igreja é superior ao Estado. Comentando o Livro XV de “A Cidade de Deus”, Antônio Patativa de Sales reforça a ideia de que para Agostinho, o conflito entre cidade de Deus e cidade dos homens se torna um conflito

³⁴⁴ SALES, 2010, p. 126.

³⁴⁵ SCHWARZ, Hans. Escatologia. In: BRAATEN, Carl E; JENSON, Robert W. *Dogmática Cristã*. São Leopoldo: Sinodal, 1987. p. 505. v. 2.

³⁴⁶ SCHWARZ, 1995, p. 509.

³⁴⁷ SALES, 2010, p. 127.

³⁴⁸ SALES, 2010, p. 127.

entre Igreja e Estado. Segundo ele: “O Livro XV, por suas características próprias, merece as considerações que aqui faremos – concernente à doutrina moral e o conflito histórico entre a Igreja e o Estado, o corpo e a alma.”³⁴⁹

Parece então, razoável supor que na doutrina de Agostinho, o braço espiritual é superior ao temporal. A política, conforme foi aplicada a concepção de Agostinho, terá na Idade Média essa ideologia plenamente desenvolvida, onde a proeminência do espiritual, representada pela Igreja, irá se impor ao temporal, representada pelos imperadores, mesmo não sendo exatamente essa a concepção própria de Agostinho, mas a apropriação dela nos séculos vindouros. Antônio Patativa de Sales afirma:

Seja como for, esse agostinismo político, como aqui enfocado com base na historicidade linear e progressiva da *De civitate*, envolve três aspectos distintos e conciliares: 1) o princípio de uma sociedade sobrenatural fundada na Soberania de Deus, 2) as consequências (ações) práticas de ser membro dessa sociedade, tanto na esfera política quanto na secular e 3) as consequências práticas tardias, obtidas da obra no decorrer da Idade Média, favorecendo, mesmo que não fosse esse o pensamento primário de Agostinho – o domínio da Igreja sobre o Estado, sobre as ciências e suas eventuais consequências históricas.³⁵⁰

Vemos então, que os desdobramentos posteriores das apropriações da teologia e da filosofia de Agostinho marcaram as relações entre o catolicismo romano e os poderes temporais na Idade Média, sendo esta uma mentalidade, cristalizada numa ideologia que parece ter se tornado uma estrutura, e chegado à América Latina e Brasil numa perspectiva de longa duração, lembrando que a Igreja de Roma que chegou até nós estava fundamentada no pensamento de Cluny³⁵¹.

Com isso não estamos afirmando que Santo Agostinho, ele próprio, tenha defendido o que acabou sendo aplicado na política medieval, tal qual aconteceu. Estamos nos referindo às apropriações e desdobramentos de seus postulamentos. Afirma Sales:

Em hipótese alguma podemos pressupor que Agostinho tenha previsto a evolução que suas ideias teriam na formação do pensamento cristão-medieval em toda sua extensão, como na relação Igreja-Estado. Nesse ponto,

³⁴⁹ SALES, 2010, p. 129.

³⁵⁰ SALES, 2010, p. 154.

³⁵¹ Discutido no primeiro capítulo do presente estudo.

vale a máxima de que as ideias são maiores que aqueles que as idealizaram.³⁵²

Porém, não possui tanta importância em termos de desdobramentos históricos exatamente se Agostinho pessoalmente defendeu ou não o que seria aplicado mais tarde na Idade Média. Damos razão a Antônio Patativa Sales em sua afirmação de que as ideias se tornam maiores que seus idealizadores. Importa em muito maior medida como Agostinho foi apropriado na política medieval, e seus desdobramentos, e como o pensamento agostiniano chegou até nós. Para Daniel Vale Ribeiro, Agostinho, devidamente compreendido em seu momento histórico, acreditava numa colaboração entre Igreja e Estado, mas que, para Agostinho: “Essa colaboração não implica perda da preeminência do espiritual, isto é, da Igreja, de vez que os fins desta são superiores aos do Estado.”³⁵³ Isso parece ir ao encontro de Sales quando este afirma que Agostinho não tinha como pensamento primário o domínio da Igreja sobre o Estado, mas deixa claro que para Santo Agostinho, o primado é o espiritual, representado pela instituição que representa a cidade de Deus na terra. Antônio Patativa de Sales afirma que Agostinho, e também Orósio, entendem que não sendo o Império ou a República fundada na justiça e sujeitas à temporalidade, estas devem se sujeitar ao governo de Deus, e que, fundamentados talvez menos em Agostinho do que em Orósio ou mesmo Ambrósio, quase todos os pensadores da Idade Média defenderão o domínio da Igreja sobre os reis, a cultura e as ciências³⁵⁴.

De qualquer forma, mesmo que Agostinho não possa ser acusado de iniciar o processo de subordinação do Estado à Igreja³⁵⁵, o posterior desenvolvimento de sua ideologia leva a crer que seu pensamento foi usado para legitimar as aspirações da Igreja contra o Estado na Idade Média. Além disso, suas doutrinas irão marcar a história, ao longo dela, e marcarão maneiras de pensar. De acordo com Sales:

Conforme o crescimento da influência de prestígio de Agostinho na Igreja e nas teologias ocidentais, as implicações ético-morais de sua doutrina serão notáveis e notadas ao longo da história, marcando profundamente a vida das pessoas e suas maneiras de pensar e agir – e isso ainda será perceptível, muitos séculos depois, por exemplo, na formação espiritual e cultura do povo brasileiro, quando da chegada do europeu e a consequente cristianização dos

³⁵² SALES, 2010, p. 154.

³⁵³ RIBEIRO, Daniel Vale. A Igreja Nascente em Face ao Estado Romano. In: SOUZA, José Antônio de C. R (org). *O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUC, 1995. p. 20.

³⁵⁴ SALES, 2010, p. 155.

³⁵⁵ SALES, 2010, p. 156.

nativos, dos escravos vindos da África e dos próprios colonizadores em contato com este tão Novo Mundo, este paraíso feito, a fazer-se.³⁵⁶

A transcrição imediatamente acima possui relevância no contexto do presente estudo na medida em que revela a permanência da doutrina de Agostinho na Igreja do Ocidente, e que essa permanência marcou a história e as teologias ocidentais, sendo apropriada no pensamento da Igreja, inclusive nas suas relações com o Estado. Podemos entender, também, que tais permanências chegaram ao chamado Novo Mundo, incluindo evidentemente o Brasil, onde as relações entre Igreja e Estado foram contraditórias e conturbadas, revelando um conflito entre duas visões de mundo, a dos colonizadores e sua Igreja atrelada ao Estado, e a da Igreja não alinhada ao Padroado lusitano. O dualismo neoplatônico na teologia agostiniana, com sua dicotomia entre a cidade de Deus e a cidade dos homens, certamente foi uma mentalidade que teve uma permanência na visão católica romana, e essa mentalidade, cristalizada numa estrutura, pode ter sido, na longa duração, uma das permanências que fizeram com que parte da Igreja não se submetesse ao Estado no Brasil colonial, devido à identificação da Igreja com a instituição que representa o reino de Deus na terra. O conflito entre cidade de Deus e cidade dos homens se torna um conflito político no Brasil colonial, entre o Estado lusitano e a Igreja que não se alinhou a ele, via Padroado.

Isso não demonstra uma idealização ou uma romantização da doutrina agostiniana católica ou cristã com relação ao Estado. Tampouco descarta as disputas de poder entre Roma, via Propaganda Fide, e o Estado português. Apenas tenta compreender as visões de mundo envolvidas nesse processo conflituoso, e aponta para conflitos com fundamentações ideológicas bem definidas, que estão além de meras disputas de poder, com raízes bastante antigas e desenvolvidas.

A permanência das mentalidades desenvolvidas a partir de Agostinho é difícil de ser contestada. Segundo Sales: “a doutrina de Agostinho foi a primeira grande força intelectual de uma era em que a Igreja de Roma exerceu o seu grande poder de influência cultural. E isso se estenderia por séculos a fio.”³⁵⁷ Isso evidentemente, não se refere apenas às relações da Igreja com o Estado. Prossegue Sales: “Na História da Igreja – ou da sua base teológico doutrinal -,

³⁵⁶ SALES, 2010, p. 157.

³⁵⁷ SALES, 2010, p. 191.

depois do apóstolo Paulo, Agostinho foi, sem qualquer sombra de dúvida, aquele que mais contribuiu para os seu desenvolvimento [...].”³⁵⁸

Embora tais permanências não se refiram apenas às relações da Igreja e Estado, tais permanências incluem tal relação. Agostinho chega a confundir-se com a história da Igreja, como um dos que a fez³⁵⁹. Fazendo a história da Igreja, Agostinho lança para sempre o conflito entre a cidade celeste a cidade do diabo. Segundo Sales:

A condição peregrina da Igreja – do cristão, por extensão – não deve ceder a tais apelos do século, do tempo, deve, antes, ouvir a voz que chama para a eternidade, onde o horizonte da história temporal se liga ao eterno, com quem olha para longe e não consegue fazer distinção de onde termina a terra e começa o céu. Pelo modo que se vive, mostra-se o que se é, a que lugar [...] pertence: à cidade celeste ou a cidade do diabo.³⁶⁰

Essa dupla cidadania era um conflito, pois havia dois governos, o de Deus e o do diabo. Na terra ambos tinham seus agentes, e os servos de um e de outro viviam em um conflito histórico. Na autoridade investida por Deus, possuem mais poder aqueles que mais autoridade recebem³⁶¹. Esse conflito, explícito na teologia agostiniana, parece ter chegado ao Brasil colonial, na forma de resistência da Igreja não alinhada, em oposição ao Padroado e a sua Igreja controlada pelo rei.

Esta parece ser a contribuição do dualismo neoplatônico conforme apropriado por Santo Agostinho para explicar o não alinhamento de toda a Igreja católica ao Padroado. Mesmo que o rei de Portugal fosse cristão, ainda assim a Igreja não alinhada não reconhecia seu direito sobre ela, assim como na Roma dos césores e na Idade Média, onde a Igreja numa série de casos não reconheceu o direito de reis interferirem em seus assuntos. A questão política marcante do medievo, sobre que deveria governar a Igreja, na mão de quem estavam os dois gládios, estava agora no Novo Mundo, e a teologia de Agostinho foi uma mentalidade que, transformada em estrutura, teve permanências na longa duração.

Além do dualismo entre cidade de Deus e cidade dos homens em Santo Agostinho, dois outros fatores teológicos podem ter sua contribuição para explicar a não submissão da

³⁵⁸ SALES, 2010, p. 223.

³⁵⁹ SALES, 2010, p. 223.

³⁶⁰ SALES, 2010, p. 272.

³⁶¹ SALES, 2010, p. 273.

totalidade da Igreja ao Estado no Brasil colônia. Falamos sobre a visão imanente do reino de Deus e a apropriação histórica da teologia apocalíptica, temas que serão tratados a partir de agora.

4.4 A Concepção Imanente do Reino de Deus e a Interpretação Histórica do Apocalipse de João

A teologia, enquanto ciência humana possui diferentes visões e formulações sobre diferentes assuntos. Assim como na história, na filosofia e outras, não se pode esperar da teologia um consenso absoluto em todos os pontos que são discutidos em seus debates. Devido a esse fato, não objetivamos dar aqui um consenso ou uma palavra final sobre os pontos que serão discutidos. Objetivamos aqui apresentar determinadas visões teológicas que parecem ter relação com o objeto de nosso estudo, independente do fato das mesmas poderem apresentar apropriações diversas.

A questão da imanência do reino de Deus parece pertinente, na medida em que o reino de Deus nem sempre é visto apenas e unicamente como um espaço transcendental alcançado após a morte desprovido de materialidade. O reino de Deus, segundo algumas apropriações teológicas, inclui um conceito imanente, de paz, justiça social e igualdade, onde a fome, a opressão e os males do mundo serão abolidos, não num céu longínquo, mas no aquí. Essa visão imanentista do reino de Deus nem sempre exclui a transcendência e o caráter do Sagrado, mas traz a respeito desse conceito um paradigma social, de caráter utópico, mas realizável no mundo. Com o reino de Deus não vem apenas a ressurreição dos mortos, mas a justiça, a satisfação dos famintos, enfim, a salvação do mundo.

Gottfried Brakemeier afirma:

E todavia, a esperança pelo reino de Deus continuou viva através dos séculos. Ela não pode ser abandonada. Encontra-se por demais enraizada no todo do Evangelho, perfazendo o específico do anúncio de Jesus (Mc 1.15; 4.26; etc.) e expressando algo muito próximo da pregação da Igreja: Escatologia cristã não se resume numa esperança individual e pós-mortal, nem tampouco tem como objetivo primeiro a beatitude pessoal numa nova forma de existência. Por mais importante que seja, a esperança pela ressurreição dos mortos se encontra inserida numa expectativa bem mais abrangente, a saber, que Deus

irá assumir o pleno governo do mundo [...]. Ressurreição dos mortos, libertação de todos os males (Mt 6.13), a conversão da tristeza em alegria, a satisfação dos que tem fome sede de justiça (Lc 6.21) – tudo isto está implícito na vinda do reino de Deus. Com ele, pois, vem a salvação do mundo.³⁶²

Portanto, a concepção de reino de Deus vai além da conceituação apenas transcendente. Sendo a escatologia cristã não resumida numa esperança individual e pós-mortal, a escatologia cristã adquire um caráter de coletividade, um caráter com aspectos de bem estar coletivo e social. Brakemeier comenta sobre uma das visões teológicas do que vem a ser reino de Deus, sendo que essa determinada visão, sobre a qual Brakemeier discorre, atinge três níveis: 1) No período pré-monárquico de Israel, o reino de Deus era sinônimo de um projeto político. Através do pacto com Javé, Israel foi constituído no “reino de Deus”, em oposição a reis e opressores humanos, dispensando a organização do Estado. O reino de Deus representaria nessa fase da história um modelo social e político. 2) No período monárquico de Israel, reino de Deus passa a ser uma ideologia, com a função de manter a função do reinado. 3) No período pós-monárquico, o reino de Deus adquire um significado de esperança escatológica. Isso teria início com os profetas e teria tido uma continuidade no apocalipsismo judaico e no próprio Jesus e no Novo Testamento³⁶³.

Embora o próprio Brakemeier questione determinados pontos desta visão teológica e aponte algumas de suas fragilidades, ao considerá-la redutora, por essa visão teológica considerar o reino de Deus um mero projeto político³⁶⁴, não podemos no presente estudo ignorar sua existência, no sentido de existirem visões imanentes sobre o reino de Deus. A questão política envolvida com a concepção de reino de Deus parece vir da Antiguidade, na analogia do reino de Deus com um Estado político. Discorrendo sobre isso, afirma Brakemeier:

Os grupos religiosos - e novamente os apocalípticos [...] – imaginaram o reino de Deus em analogia a um estado político: Reino de Deus, isto seria um Israel libertado da opressão estrangeira, centro do mundo, poderoso entre as nações. O nacionalismo, decorrente da consciência de ser o povo eleito, é uma constante nas manifestações teológicas de Israel naquele tempo: Reino

³⁶² BRAKEMEIER, Gottfried. *Reino de Deus e Esperança Apocalíptica*. São Leopoldo: Sinodal, 1984. p. 7.

³⁶³ BRAKEMEIER, 1984, p. 10-11.

³⁶⁴ BRAKEMEIER, 1984, p. 11.

de Deus e reino de Israel se confundem e concretizar-se-iam nas estruturas de uma organização política.³⁶⁵

Portanto, não é de se estranhar que existam teologias que consideram a importância da imanência do reino de Deus e seus desdobramentos políticos, visto que essa visão não é absolutamente nova. O paradigma comentado imediatamente acima, ajudou a fundamentar o nacionalismo hebreu na Antiguidade. Discorrendo sobre o Antigo Testamento, Gottfried Brakemeier afirma: “no Antigo Testamento observamos um gigantesco esforço por traduzir a soberania de Deus em estruturas sociais condignas.”³⁶⁶

Para Brakemeier, a concepção hebraica do reino de Deus foi apropriada pelos cristãos, tendo precedido a visão cristã sobre o tema. Para ele: “e, todavia, o povo de Israel ensaiou possibilidades que, milênios depois, continuaram atuais, palpantes e instrutivas. Ele precedeu os cristãos na trilha da fé no reino de Deus que muda a sorte do mundo”.³⁶⁷

Algumas breves considerações devem ser tecidas sobre a citação imediatamente transcrita acima. A mudança do mundo está incluída na concepção do reino de Deus. Embora essa concepção não precise ser reduzida a uma mera concepção política, ela não exclui a mudança no mundo, o que implica não excluir um mundo de justiça social. Os desdobramentos destas concepções desenvolvidas a partir da cultura hebraica, milênios atrás, continuam vivas, milênios depois, ainda hoje. Parece ser um caso clássico de mentalidades, cristalizadas em estruturas, sobrevivendo na muito longa duração. Embora com as devidas diferenças, os cristãos são continuadores dos desdobramentos desta concepção ainda vida.

Embora Brakemeier não tenha uma visão reducionista sobre o reino de Deus apenas na esfera política, ele próprio não nega as questões sociais imanentes implícitas nesse paradigma. Segundo ele:

O reino de Deus liberta [...], uma verdade de especial relevância num continente que, como o nosso, sofre sob dependência política, econômica e cultural e sofre como objeto de cruel exploração. Liberdade cristã não se deixa confundir à esfera do coração humano. Precisa de espaço interior, de leis justas, de um sistema que lhe sirva e seja promotor da vida de todos –

³⁶⁵ BRAKEMEIER, 1984, p. 33.

³⁶⁶ BRAKEMEIER, 1984, p. 28.

³⁶⁷ BRAKEMEIER, 1984, p. 28-29.

uma das importantes redescobertas e tônicas da teologia latino-americana, a partir da ação de Jesus e, sobretudo, do êxodo no Antigo Testamento.³⁶⁸

Prossegue Gottfried Brakemeier:

Em nossa realidade, o cristão não pode senão insistir em melhor distribuição de renda e propriedade, em maior autonomia nacional e no respeito aos direitos próprios do cidadão e da criatura de Deus. O empenho por uma ordem social mais justa é uma das exigências do reino de Deus, na América Latina em especial e no mundo em geral.³⁶⁹

De acordo com este parâmetro, Brakemeier defende a participação política-cidadã do adepto do Cristianismo, ainda que respeitando os limites de atuação do Estado³⁷⁰. Brakemeier afirma que deve haver uma valorização do chamado reino à esquerda de Deus, que na teologia protestante se refere justamente às questões relacionadas ao bem estar social, e a responsabilização enérgica pelas necessidades materiais e físicas do ser humano, e afirma que o reino de Deus possui uma dimensão política, cuja desconsideração priva Deus do cuidado com a sua criação, como se Deus tivesse criado somente a alma³⁷¹.

A visão teológica exposta por Gottfried Brakemeier sobre a preocupação social e política do reino de Deus parece reforçada por Hans Schwarz. De acordo com Schwarz:

Em meio à disputa e à luta no mundo, a Igreja é um farol de esperança e um ponto de reunião para os oprimidos. Irradia sinais da nova ordem no mundo, quando haverá justiça e paz para toda criação. Com suas palavras e ações, ela não apenas aponta para o futuro. Também antecipa o futuro prolepticamente na luta em favor dos desprivilegiados, rejeitados e explorados. As lutas por um mundo melhor são, portanto, antecipações daquilo que virá em escala universal abranger toda criação.³⁷²

Logo, reino de Deus não se refere apenas à transcendência, mas também à imanência. E a Igreja, termo usado por Schwarz, desempenha um papel importante neste processo. Philip

³⁶⁸ BRAKEMEIER, 1984, p. 59.

³⁶⁹ BRAKEMEIER, 1984, p. 59.

³⁷⁰ BRAKEMEIER, 1984, p. 59.

³⁷¹ BRAKEMEIER, 1984, p. 60.

³⁷² SCHWARZ, 1995, p. 509.

J. Hefner relaciona Igreja e reino de Deus, colocando que embora os dois não sejam a mesma coisa, possuem um relacionamento, e que a Igreja é antecipação, sinal, proclamação e preparação efetiva para o reino de Deus³⁷³.

A questão do impacto de reino de Deus no mundo parece estar intrinsecamente ligada à doutrina cristã, e se torna difícil apontar para aspectos apenas transcendentais que não levem o imanente em consideração. Hans Schwarz afirma que: “embora Jesus dissesse aos inquiridores que seu reino não era deste mundo, não há dúvida de que seu reino afetará drasticamente este mundo.”³⁷⁴

Importa no presente estudo compreender que uma perspectiva não apenas transcendente do reino de Deus implica na possibilidade da não aceitação de práticas que possam ser consideradas abusivas ou que se choquem com os postulados de uma visão cristã por parte de um Estado despótico ou tirânico por parte da Igreja. Também importa compreender que a doutrina agostiniana vinculando a Igreja à cidade de Deus não se choca com esse parâmetro, pelo menos neste ponto, na medida em que, desde o fim da Antiguidade o dualismo platônico conforme desenvolvido em Agostinho afirma a supremacia do espiritual sobre o material, estando o espiritual, ou a cidade de Deus, representado pela Igreja, que embora muitas vezes opressora, nem sempre acatou submissa às ordens de César, seja ele o imperador romano ou o rei de Portugal, e nem sempre perdeu, pelo menos não na sua completa totalidade, seu caráter de independência frente ao Estado e sua perspectiva de missão de construção do reino de Deus, incluindo seu caráter imanente. Talvez isso explique a independência da Igreja não alinhada, em muitos de seus pontos. Nada nos impede de relacionar a concepção imanente do reino de Deus e o dualismo agostiniano – embora reconheçamos que a visão totalizante do reino de Deus não é dualista, obviamente -, de mãos dadas impregnando a visão ideológica do Cristianismo e sobrevivendo em setores da Igreja de Roma, atravessando a Idade Média e chegando ao Brasil colônia.

O teólogo Paul Tillich aprofunda a questão da imanência do reino de Deus. Segundo Tillich:

³⁷³ HEFNER, Philip J. A Igreja e o Reino de Deus. In: BRAATEN, Carl E; JENSON, Robert W. *Dogmática Cristã*. São Leopoldo: Sinodal, 1987. p. 250. v. 2.

³⁷⁴ SCHWARZ, 1995, p. 589.

No símbolo “Reino de Deus”, que aponta para a meta para a qual o tempo histórico se encaminha, o elemento espacial é óbvio: um “reino” é um reino, um lugar ao lado de outros lugares. É claro que o lugar onde Deus governa não é um lugar ao lado de outros, mas um lugar acima de todos os lugares; contudo, é um lugar e não uma “espiritualidade” não espacial [...].³⁷⁵

Um lugar com um espaço definido, dentro de uma perspectiva histórica. Para Tillich: “[...] assim como o tempo histórico inclui todas as formas de tempo, também o espaço histórico inclui todas as formas de espaço”.³⁷⁶

Paul Tillich não nega a transcendência, mas coloca todos os âmbitos da vida incluídos no reino de Deus. Para ele:

A dimensão histórica está presente em todos os sentidos da âmbitos da vida, mesmo que apenas como dimensão subordinada. Na história humana, ela se efetiva de forma plena. Mas, com sua efetivação, ela se incorpora às ambiguidades e problemas de outras dimensões. Em termos do símbolo “Reino de Deus”, isto significa que o “Reino” inclui a vida em todos os âmbitos, ou tudo que existe participa do movimento em direção ao alvo intrínseco da história [...].³⁷⁷

Paul Tillich coloca o reino de Deus como um símbolo intra-histórico e trans-histórico, que participa da dinâmica da história e que responde às perguntas implícitas nas ambiguidades da dinâmica da história³⁷⁸. O reino de Deus possui uma concepção presente na história, e suas origens como símbolo são antigas. Tillich discorre sobre as conotações políticas do reino de Deus, e vincula suas origens a Israel. Vemos, portanto, que a concepção imanente do reino de Deus não é uma mera apropriação de teólogos da contemporaneidade, mas possui raízes antigas. De acordo com Paul Tillich, a primeira conotação do reino de Deus é política, segundo ele:

A primeira conotação do Reino de Deus é política. Isto coincide com o predomínio da esfera política na dinâmica da história. No desenvolvimento do símbolo no Antigo Testamento, Reino de Deus significa menos um âmbito em que Deus governa do que o próprio poder de governo que pertence a Deus

³⁷⁵ TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 756.

³⁷⁶ TILLICH, 2005, p. 757.

³⁷⁷ TILLICH, 2005, p. 784.

³⁷⁸ TILLICH, 2005, p. 790.

e que ele assumirá após a vitória sobre seus inimigos. Mas, embora o reino como âmbito não esteja em primeiro plano, ele não está totalmente ausente; é idêntico ao Monte Sião, a Israel, às nações ou ao universo. No judaísmo tardio e no Novo Testamento, o âmbito do governo divino se torna mais importante: é um céu e uma terra transformados, uma nova realidade num novo período da história.³⁷⁹

Vimos, portanto, em Paul Tillich, que o antigo Israel possuía concepções sobre o reino de Deus, de forma visível no Antigo Testamento, e também que esta concepção se refere menos a um âmbito em que Deus governa e mais a um governo que pertence a Deus. No judaísmo tardio e no Novo Testamento a concepção se amplia. Prossegue Paul Tillich:

A palavra “rei” nesta e em outras simbolizações não introduz, no material simbólico, uma forma constitucional contra a qual outras formas [...] devem reagir, pois “rei” [...] constitui, desde tempos remotíssimos, um símbolo independente para designar o mais elevado e consagrado centro de controle político. Sua aplicação a Deus, portanto, representa uma simbolização duplamente compreendida, de modo geral, como tal.³⁸⁰

Paul Tillich também afirma:

A segunda característica do Reino de Deus é social. Esta característica inclui as ideias de paz e justiça – não em contraste com a qualidade política e, portanto, não em contraste com o poder. Desta forma, o Reino de Deus a expectativa utópica de paz e justiça. [...] Mas, mesmo assim, o elemento social do símbolo nos lembra permanentemente que não há santidade daquilo que deveria ser, o imperativo moral incondicional da justiça.³⁸¹

Paul Tillich não aceita uma interpretação do reino de Deus que não seja ao mesmo tempo imanente e transcendente³⁸². Também defende que a literatura profética enfatiza o caráter intra-histórico do reino de Deus, reafirmando seu sentido político-histórico. Mas também aponta para elementos transcendentem em meio a uma interpretação

³⁷⁹ TILLICH, 2005, p. 791.

³⁸⁰ TILLICH, 2005, p. 791.

³⁸¹ TILLICH, 2005, p. 791.

³⁸² TILLICH, 2005, p. 792.

predominantemente imanente-política na ideia de reino de Deus, apontando seu duplo caráter³⁸³.

A concepção do reino de Deus nasce então na Antiguidade, em Israel. Mas o Novo Testamento continua esta concepção sem negar seus aspectos imanentes. De acordo com Tillich:

O Novo Testamento acrescenta um elemento novo a estas visões: o aparecimento intra-histórico de Jesus como o Cristo e a fundação da igreja no meio das ambiguidades da história. Tudo isto mostra que a ênfase na transcendência no símbolo “Reino de Deus” não exclui traços intra-históricos de importância decisiva – assim como o elemento imanente não exclui o simbolismo transcendente.³⁸⁴

Paul Tillich completa: “Estes desdobramentos mostram que o símbolo ‘Reino de Deus’ tem o poder e expressar tanto o aspecto imanente quanto o transcendente, embora um dos aspectos seja normalmente predominante.”³⁸⁵ Algumas considerações podem ser feitas sobre os comentários de Tillich, transcritos acima. Embora o reino de Deus enquanto concepção teológica possua inegáveis aspectos transcendentos, também possui conclusivamente aspectos imanentes, em suas concepções políticas, quando se refere a um governo que pertence a Deus, e em suas concepções sociais, na forma de bem estar e justiça social. Outro ponto a ser ressaltado é que tais concepções não são modernas nem tampouco contemporâneas, nascem na Israel vétero-testamentária, e continuam e se ampliam a partir do advento do Cristianismo.

A questão da teologia apocalíptica parece vir ao encontro da concepção imanente do reino de Deus, e será brevemente discutida no presente estudo, visto que a concepção imanente do reino de Deus e a teologia apocalíptica, somadas a concepção dualista de Agostinho, apontando para uma superioridade da sociedade espiritual, são mentalidades cristalizadas em estruturas, que não parecem ter sido abandonadas pela totalidade da Igreja de Roma, quando da sua transplantação para a América Latina.

Não serão aprofundadas no presente estudo questões referentes às controvérsias do Apocalipse, como quem foi seu verdadeiro autor e similares, tampouco os significados de

³⁸³ TILLICH, 2005, p. 792.

³⁸⁴ TILLICH, 2005, p. 793.

³⁸⁵ TILLICH, 2005, p. 793.

suas interpretações milenaristas e outras. Tampouco atentaremos para as controvérsias teológicas que cercam o Apocalipse, como se ele comporta toda doutrina da Igreja referente ao Estado ou não. Foge do objetivo deste estudo adentrar em tais minúcias. Tocaremos apenas em pontos pertinentes ao objetivo do presente trabalho, como a ligação da teologia apocalíptica com a concepção do reino de Deus, e seu impacto na mentalidade da Igreja, formando uma estrutura que permaneceu em seu “porão”.

A questão da teologia apocalíptica está relacionada à questão da escatologia, ou doutrina das últimas coisas³⁸⁶. Hans Schwarz comenta que a apocalíptica é considerada a mãe da teologia cristã, significando a noção de história com um alvo além desse mundo é o contexto no qual nasce a fé cristã³⁸⁷. Dentro desse paradigma, a teologia apocalíptica não pode estar dissociada da visão do contexto onde o Cristianismo nasce. Essa visão parece estar ligada às concepções acerca do reino de Deus, incluindo a concepção imanente, política e social.

Para Hans Schwarz:

Esse conceito de história teocentricamente desenvolvido e altamente determinista incluía todos os poderes e todas as nações. O pensamento apocalíptico transcendia as expectativas escatológicas nacionalistas de Israel e abria a dimensão de uma nova esperança para todo universo. Este é o contexto em que Jesus de Nazaré veio situar-se; a dimensão apocalíptica do reino de Deus era o centro de sua mensagem escatológica.³⁸⁸

Gottfried Brakemeier atribui um potencial revolucionário ao Apocalipse³⁸⁹, o que por si só apresenta um caráter de compreensão social e política, portanto, imanente. Como no caso do símbolo reino de Deus, o Apocalipse parece não ter apenas um caráter transcendente. Brakemeier afirma que o livro alimenta esperança, e desperta e incentiva a ação transformadora³⁹⁰. Para compreendermos um pouco tais afirmações, devemos nos reportar um pouco à simbologia apocalíptica aplicada não apenas a suas profecias, mas, sobretudo ao contexto no qual a obra foi escrita. O Apocalipse foi escrito num âmbito de perseguições e de terror para os cristãos, onde a Igreja estava sendo duramente atacada pelo poder temporal de

³⁸⁶ SCHWARZ, 1995, p. 477.

³⁸⁷ SCHWARZ, 1995, p. 479.

³⁸⁸ SCHWARZ, 1995, p. 493.

³⁸⁹ BRAKEMEIER, 1984, p. 72.

³⁹⁰ BRAKEMEIER, 1984, p. 70-71.

Roma. Isso explica, pelo menos em parte, o caráter de esperança na qual se reveste a obra. De acordo com Gottfried Brakemeier:

Tanto mais, porém, a fúria do dragão se abate sobre a terra. Uma besta emerge do mar, recebendo do dragão o seu poder, besta que blasfema Deus, exigindo adoração e oprimindo os santos. Representa esta fera o poder do Império Romano que exige culto a César como se ele fosse o próprio Deus. Entram por isto em violenta coalisão a comunidade cristã e o estado romano, produto de Satanás em pessoa (13.1-10).³⁹¹

Prossegue o professor Brakemeier:

Uma segunda besta, a serviço da primeira e não menos diabólica, representa os propagandistas de César, e seus “profetas” (cf. 19.20) e seus sacerdotes. Seduzem as pessoas e, em caso de resistência, causam-lhes a ruína econômica (13.11-18). [...] Vê também o juízo sobre a corrupta Babilônia que é um pseudônimo para Roma, e sobre todos os adoradores da besta. O sangue dos julgados provoca verdadeira inundação. A coragem e persistência da comunidade, pois, tem motivo e fundamento.³⁹²

Vemos, portanto, um conflito entre a comunidade cristã e um Estado totalitário, que exigia culto ao seu líder, acreditando não haver limites para seu poder coercitivo. Vemos resistência a esse poder coercitivo, onde o poder do Estado esbarra nas consciências daqueles que nele vivem. Brakemeier encontra similaridades entre o contexto atual da América Latina e a mensagem do Apocalipse. Para ele: “é exatamente da mensagem apocalíptica que reside a importante descoberta e ênfase na América Latina”.³⁹³ Vê também no Apocalipse uma mensagem de conforto e esperança para um povo em crise, e uma mística de resistência contra forças opressoras. Vê ainda, uma dimensão revolucionária e contestatória no apocalipsismo³⁹⁴. Afirmo ele:

Eis porque a situação histórica das comunidades no primeiro século como também a do povo oprimido hoje, na América Latina, é de fundamental

³⁹¹ BRAKEMEIER, 1984, p. 75.

³⁹² BRAKEMEIER, 1984, p. 75.

³⁹³ BRAKEMEIER, 1984, p. 88.

³⁹⁴ BRAKEMEIER, 1984, p. 88.

importância para a compreensão do livro do Apocalipse. Ele deve ser lido historicamente [...].³⁹⁵

A partir das elucidações de Brakemeier podemos fazer um questionamento. Se o livro do Apocalipse deve ser lido historicamente, como Gottfried Brakemeier afirma logo acima, e se a situação histórica vivida no tempo de seu surgimento pode ser aplicada à América Latina de hoje, não seria possível que os aspectos levantados aqui sobre o Apocalipse, como uma interpretação histórica, sua conexão com a concepção do reino de Deus, e principalmente, seu manifesto anti-totalitário, se posicionando contra um Estado e um imperador -, também se apliquem à oposição da Igreja não alinhada ao Estado português? Levando em consideração o que estudamos nos três primeiros capítulos deste estudo, não parece impossível que a conceitualização histórica do Apocalipse, associada à concepção imanente do reino de Deus, possa ser uma das permanências do Cristianismo dos primeiros séculos, que sobreviveram na Igreja de Roma, e chegaram até a América Latina, se considerarmos o histórico de perseguições sofridas pela Igreja antes de sua aliança com o poder, e antes dela própria se tornar poder. Tais perseguições colocam uma Igreja frente a um Estado, que antes dela se aliar a este Estado, conseguiu se posicionar contra abusos como a obrigatoriedade de serviço militar, culto ao imperador etc³⁹⁶. Além do conflito explícito entre os cristãos e o Estado romano, sendo o imperador representado pela besta, existe o caráter social do livro, sendo que Brakemeier afirma que o apocalipsismo é a teologia dos perseguidos e dos oprimidos³⁹⁷.

Sendo assim, o apocalipsismo explicita o caráter anti-totalitário dos cristãos primitivos, antes da Igreja se aliar ao Estado e se tornar poder. Séculos depois, veremos em plena América Latina e Brasil, um setor não alinhado da Igreja de Roma buscando trabalhar de forma independente do rei de Portugal, não se submetendo às interferências estatais em seus assuntos e sofrendo perseguições³⁹⁸. Levando-se em consideração o que foi discutido aqui sobre mentalidades, somado aos comentários de Brakemeier sobre a contextualização do apocalipsismo para a América Latina atual, pode-se no mínimo considerar a possibilidade da teologia apocalíptica ser uma das permanências que não permitiram que a totalidade da Igreja de Roma se curvar-se a César, seja na forma do rei de Portugal ou de um Estado qualquer. Isso, independentemente do Apocalipse conter toda doutrina da Igreja sobre o Estado ou não,

³⁹⁵ BRAKEMEIER, 1984, p. 88.

³⁹⁶ Discutido no segundo capítulo do presente estudo.

³⁹⁷ BRAKEMEIER, 1984, p. 94.

³⁹⁸ Diversos exemplos foram dados no primeiro capítulo do trabalho.

independentemente das controvérsias milenaristas do livro ou não, independentemente dos debates sobre sua inclusão no cânon ou não, quando de sua formação.

Brakemeier afirma que a situação de cruz da comunidade cristã no Apocalipse é resultado da sua resistência à presunção do Estado romano. Os cristãos negam a apoteose de César e a adoração do Estado. Sua atitude é crítica. Não se sujeitam a uma ideologia totalitária e seu crime é religioso e político³⁹⁹. Logo, além de uma questão religiosa, vemos uma questão política.

Gottfried Brakemeier afirma:

Mas não são os cristãos que ilicitamente misturam fé e política, são os órgãos estatais, encabeçados pelo imperador, que o fazem, usurpando direitos de Deus e procurando o sancionamento religioso de estruturas puramente humanas. Começa tal confusão de religião e política no momento em que o Estado exige submissão incondicional e não mais permite a interrogação crítica a seus órgãos e programas. O Apocalipse de João é importante, não por último, porque articula paradigmaticamente o conflito da Igreja com um Estado opressor, evidenciado aprender que fé pode ter o aspecto da resistência e da negação do culto a quem não compete. Não admite dúvidas, pois, que o Apocalipse seja um livro fortemente político.⁴⁰⁰

Os comentários de Brakemeier transcritos imediatamente acima merecem algumas considerações. O poder do Estado deve ter limites de acordo com o apocalipsismo, pois um Estado que procura sancionamento religioso para seus atos mistura religião e política. Portugal procurou esse tipo de legitimação para a colonização do Brasil, através do Padroado. Dentro do apocalipsismo, existe a interrogação crítica aos órgãos e aos programas do Estado. A Igreja não alinhada possuía essa interrogação crítica aos atos do rei ibérico. Não aceitava a submissão incondicional ao poder de um Estado, ao contrário da Igreja do Padroado, que se submetia incondicionalmente. O paradigma do conflito articulado no Apocalipse entre a Igreja e um Estado opressor, conforme Brakemeier logo acima -, parece paradigmático em várias épocas, inclusive no Brasil colonial. Logo, parecem existir similaridades entre a teologia apocalíptica e os conflitos envolvendo Igreja e Estado na longa duração, incluindo o Brasil colonial. Não podemos, portanto, de forma alguma, questionar Brakemeier ao apontar o Apocalipse como paradigmático nas relações conflituosas entre Estado e Igreja. Tampouco

³⁹⁹ BRAKEMEIER, 1984, p. 100.

⁴⁰⁰ BRAKEMEIER, 1984, p. 100-101.

podemos, de maneira nenhuma, questionar Brakemeier por qualificar o Apocalipse como um livro de conteúdo fortemente político.

4.5 Conclusão

Os itens elencados acima nos dão a convicção de que, embora estejamos falando de períodos históricos diferentes, ligações podem ser estabelecidas nas relações entre a Igreja de Roma e Estado no Brasil colonial e épocas passadas, se levarmos em consideração os paradigmas de mentalidades, estruturas e longa duração, conforme foram discutidos no presente capítulo deste estudo. Tanto a doutrina de Agostinho, como a teologia apocalíptica e a visão imanente do reino de Deus podem ser apontadas como permanências que, entranhadas na visão cristã de mundo, sobreviveram na Igreja de Roma, até a Conquista da América.

Embora a doutrina de Agostinho seja dualista, ela não se choca com a visão imanente do reino de Deus pelo menos num ponto fundamental: a Igreja como instrumento de manifestação do reino. Além de que, mesmo que no caso do Brasil colonial o rei de Portugal fosse cristão, já foi dito na Antiguidade que um César cristão é uma contradição entre os termos⁴⁰¹. Além disso, para Alister E. McGrath, além das complexidades da vida cristã no que tange à política estarem estabelecidas pela visão agostiniana da cidade de Deus e da cidade dos homens, a obra de Agostinho foi realizada num contexto que pode ser facilmente descrito como apocalíptico, pois acontecia a destruição da cidade de Roma e o desmoronamento do Império Romano⁴⁰². Além disso, a mensagem em Agostinho aponta para a vitória do reino de Deus, e o mesmo se pode encontrar no Apocalipse. Logo, de certa forma, encontramos apocalipsismo em Santo Agostinho. A Igreja (pelo menos parte dela) não parou de procurar seu espaço, mesmo sufocada pela interferência estatal. Isso aconteceu na Antiguidade, no Medievo e na Modernidade, em pleno Brasil, colônia de Portugal.

Tantas contradições e conflitos em períodos históricos diferentes nos dão a convicção de que tais conflitos vão além de disputas políticas, embora reconheçamos que disputas de poder não podem ser negadas nestas relações. Porém, tais disputas revelam formas de pensar

⁴⁰¹ Devidamente citado no segundo capítulo do presente estudo, onde tratamos das relações entre Igreja e Estado no Império Romano.

⁴⁰² MCGRATH, Alister E. *Teologia Sistemática, Histórica e Filosófica: uma introdução à teologia cristã*. Shedd Publicações: São Paulo, 2005. p. 626.

que vem sendo cristalizadas desde a Antiguidade, onde o imperador foi chamado de “a besta” pelo autor do Apocalipse. Se as perseguições contra a Igreja foram esquecidas, não é objetivo deste estudo determinar, todavia, o germe anti-totalitário do Cristianismo da época da feitura do livro do Apocalipse parece ter persistido. A atitude de resistência contra o Estado se verifica em épocas posteriores, embora assumindo formas diferentes. Desde a Antiguidade, Pedro se levanta contra César, seja ele o Imperador de Roma, algum monarca germânico da Idade Média ou o rei de Portugal.

Uma visão de mundo que confere superioridade ao reino de Deus sobre o reino dos homens, sendo a Igreja o instrumento de construção do reino, sendo que esta visão de mundo fundamentou a relação entre a Igreja e o Estado no Ocidente medieval -, não pode ser deixada de lado quando procuramos respostas para estes conflitos aqui na colônia portuguesa chamada Brasil, visto que, conforme vimos no primeiro capítulo do presente estudo, a forma de pensar dos conquistadores ibéricos que conquistaram a América era eminentemente medieval, e que a Conquista da América não foi um rompimento com a mentalidade medieval, mas uma continuidade da mesma, e que para Le Goff, a Idade Média só acaba em 1850⁴⁰³. A Conquista da América foi, além de outras coisas, um prolongamento das Cruzadas e da Reconquista, mas seria ingenuidade supor que a mentalidade medieval dos conquistadores não fosse compartilhada pelos clérigos. Lembramos que a Igreja que aportou na América Latina possuía suas raízes e fundamentações em plena Idade Média, em Cluny, e que Trento reafirmou os principais pontos da Igreja cluniacense. Lembramos que a mentalidade cluniacense era de insubmissão diante dos poderes temporais, bastante bem fundamentada tanto por juristas como por teólogos. Uma mentalidade cluniacense, por parte dos clérigos da Igreja não alinhada, pode ajudar a explicar sua insubmissão ao rei de Portugal, visto ter sido Cluny a força que transformou a Igreja na instituição mais poderosa do Medievo ocidental, liderando-a na sua luta contra os imperadores germânicos⁴⁰⁴.

A visão imanente do reino de Deus também pode ser uma das permanências que explicam a não submissão da Igreja não alinhada, visto que o reino de Deus como símbolo possui uma conotação política e social, conforme discutimos no presente capítulo. Dentro deste paradigma, a inserção dos adeptos do Cristianismo na política é absolutamente normal, especialmente em casos que as ações estatais ferem aqueles que são os princípios do referido adepto. Os conflitos dos clérigos não alinhados parecem estar de acordo com esse paradigma,

⁴⁰³ Devidamente citado no primeiro capítulo.

⁴⁰⁴ Essa questão também é devidamente discutida e citada no primeiro capítulo.

na medida em que combatiam determinadas injustiças do sistema colonial português. Reconhecemos, porém, que a Igreja do Padroado seguiu submissamente a César.

Estes três itens elencados, cada um na sua devida especificidade, ajudam a compreender as razões da Igreja não alinhada em suas atitudes, bem como a entender a intrincada e contraditória relação entre Igreja de Roma e Estado no Brasil colonial. Embora esses itens não sejam idênticos, cada um parece contribuir, a sua maneira, para elucidar a complexidade destas relações de conflito, se levarmos em conta o que foi exaustivamente discutido aqui: mentalidades e estruturas na longa duração, levando a permanências no longo tempo, pois nisto estão as raízes encobertas das causas da História.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As conturbadas relações entre a Igreja de Roma e o Estado atravessam os séculos. Aqui não foram listados todos os seus conflitos nem todos os seus desdobramentos. Tampouco poderiam ser. Jamais objetivamos aqui reescrever dois mil anos de História. Não seria possível. Contudo, os recortes aqui apresentados podem dar um pequeno vislumbre da complexidade desta questão. Uma instituição milenar, crescendo à sombra do poder, primeiramente sendo ignorada, depois duramente perseguida, mas com o tempo aliando-se ao poder que a perseguia, até tornar-se o poder e perdê-lo, em nada menos que aproximadamente dois mil anos de História. Nunca sem ser contestada. Nunca sem contestar.

Pedro e César, dois símbolos, talvez até mesmo dois arquétipos. O texto que fundamenta a doutrina da supremacia do papa, onde Cristo supostamente dá as chaves do reino de Deus a seu discípulo Pedro, e afirma que sobre a pedra, ele (Cristo) edificaria sua Igreja, e as portas do inferno não prevaleceriam contra ela, leva a algumas reflexões, aqui, no derradeiro capítulo do presente estudo. Independentemente das diferentes apropriações e interpretações teológicas do texto, independentemente de Pedro ter sido o primeiro bispo de Roma (o que jamais foi comprovado) ou não, o fato é que Estados, regimes e governos vem e vão, mas a Igreja ainda persiste, com todas as suas crises e contradições. Estados, reis e regimes já se foram, mas a Igreja de Roma, ou de Pedro, sobreviveu a todos os césores até agora.

Mas, diferente de sua irmã, a Igreja Católica Ortodoxa, a Igreja Católica Romana jamais foi exatamente uma esposa fiel de César. Ao desposá-lo sempre vieram as crises, os conflitos, as convergências e as divergências. Atravessaram a longa Idade Média e permanecem vivos, como se as lembranças subterrâneas dos cristãos dos primeiros séculos ecoassem por sua memória. Como se não fosse possível esquecer um César que exigia culto, um César que perseguia os cristãos, como se esse César ainda existisse sob novas formas, sob novos sistemas, sob novos regimes de governo, sob novas roupagens.

A Igreja de Roma pode ser acusada de ter desposado César em vários momentos de sua longa existência. Mas não pode ser acusada de ter sido sempre submissa a ele. Pelo menos não na sua totalidade. Aqueles que reivindicavam um espaço onde o Estado não poderia interferir continuaram existindo, pelo menos alguns que pareciam não esquecer de uma cidade de Deus em oposição a uma cidade dos homens, alguns que pareciam não esquecer de um

reino de Deus onde a justiça é feita aqui, e que não esqueceram da blasfêmia de um Estado divinizado.

As contradições entre Igreja e Estado no Brasil colonial atravessaram a Independência e chegaram até o Império. Seu clímax ocorreu na Questão dos Bispos, antes da Proclamação da República, mas a análise dessa questão foge ao objetivo deste trabalho. O próprio regime de Padroado só acabou com a República, quando Igreja e Estado foram finalmente separados. Vários exemplos a nível mundial poderiam ser mencionados sobre as relações entre Igreja e Estado e suas contradições, mas ficaremos focados apenas nos recortes elencados para este estudo. Entretanto, faremos aqui um questionamento: será possível separar religião e política? Será possível que a Igreja se ocupe apenas da religião e o Estado da política, entendendo a política como a preocupação com os assuntos da *Pólis*?

Se entendermos cultura como tudo aquilo que usamos para dar sentido a nós mesmos e ao mundo que nos rodeia, e naturalmente entendermos religião também como cultura, pois a religião dá sentido ao indivíduo que nela acredita e ao mundo que o rodeia, e isto é absolutamente legítimo -, veremos que não é possível separar a cultura do indivíduo de suas convicções formadas a partir dela. Então, nesse sentido, não será possível separar religião de política, pois não é possível separar cultura de opinião e posicionamento, a menos que a pessoa humana abdique de ser quem é. Um Estado laico, separado da Igreja, não pode reivindicar ou exigir a ausência da cultura religiosa de seus cidadãos na sua participação política. Isso equivaleria à anulação de consciências. Um governo que afirma que questões civis não são da conta de religiosos ou que afirma que questões civis e políticas nada têm a ver com religião desconhece ou finge desconhecer o fator cultura na sociedade e na política, e possui nas suas reivindicações um viés claramente autoritário.

Esse questionamento é melhor esclarecido por Sérgio Ricardo Strefling. Segundo ele:

Estado e Igreja por si só, tendo objetivos e instrumentos essencialmente diferentes, deveriam configurar-se como duas sociedades completamente separadas, mas de fato essa completa separação não existe. Primeiramente porque os sujeitos das duas sociedades são os mesmos: os cidadãos de um Estado normalmente são também os membros de uma Igreja. Em segundo lugar, porque os objetivos, que as duas sociedades perseguem, não são totalmente estranhos uns aos outros, pois a maioria dos cidadãos não concebe um autêntico bem-estar que se desinteresse pela salvação espiritual que esteja

desligada de um concreto bem-estar material. Portanto, cabe ao Estado respeitar a liberdade religiosa e a autonomia das autoridades eclesiais.⁴⁰⁵

Vemos implícita na declaração de Strefling a velha imanência do reino de Deus no sentido da salvação espiritual não descartar o bem-estar material do ser humano. Além disso, não podemos aqui deixar de concordar com Strefling quando afirma que a completa separação entre Igreja e Estado, no estrito sentido exposto aqui, não existe.

Portanto, concluímos que as relações entre Igreja e Estado no Brasil colonial possuem raízes históricas muito antigas, tanto nas suas convergências como nas divergências. Dadeus Grings afirma que o relacionamento da Igreja com as sociedades civis nunca foi totalmente tranquilo, que sempre existe certa tensão entre o rei e o sacerdote⁴⁰⁶. Podemos afirmar com total segurança que esta tensão atravessou a história, e chegou ao Brasil Colônia, encontrando similaridades com épocas anteriores. O Padroado e a Igreja não alinhada não foram invenções da Modernidade. Em épocas passadas o Estado tentou dominar a Igreja, e sempre encontrou resistência por parte dela, e nesse estudo abundam exemplos neste sentido.

Também concluímos que as respostas para os motivos destas contradições estão relacionados aos paradigmas das mentalidades, das estruturas e suas permanências na longa duração, e que, embora possam se verificar disputas de poder nestas relações, suas raízes estão fundamentadas em mentalidades, em visões de mundo e em estruturas apreendidas no longo tempo, respeitando é claro as devidas diferenças entre épocas e contextos históricos. A concepção da limitação dos poderes do Estado, cujas raízes retrocedem à Antiguidade, sobreviveu na Igreja de Roma, pelo menos em parte dela, na Igreja não alinhada que não se curvou a César, na forma do rei de Portugal. Os paradigmas teológicos discutidos aqui, como a questão da imanência do reino de Deus, o dualismo agostiniano e o protesto apocalíptico na sua teologia política podem ser elencados como permanências que atravessaram a Idade Média, e chegaram ao Brasil Colônia, sendo uma espécie de força de inércia das estruturas mentais, termo usado por Vovelle, devidamente citado no capítulo anterior. Essas estruturas mentais subterrâneas deram o tom das controvérsias da Igreja não alinhada contra o Estado português, tendo permanecido no “porão” da Igreja, atravessando os séculos, mesmo estando ela aliada ao Estado via Padroado.

⁴⁰⁵ STREFLING, Sérgio Ricardo. *Igreja e Poder: plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua*. Porto Alegre: EDIPUC, 2002. p. 313.

⁴⁰⁶ GRINGS, 1994, p. 21.

A Teologia envolvida fornece as respostas, mas a ciência historiográfica explica o processo. Apenas uma abordagem interdisciplinar, envolvendo Teologia e História, como ciências, pode nos levar a conclusões seguras. Separadas, não seriam capazes de elucidar um assunto tão abrangente e complexo. Concluimos, portanto, que a Igreja e o Estado no Brasil colonial e seus conflitos e convergências, com todas as suas contradições, é um caso passível de ser enquadrado na história das mentalidades, marcado na longa duração.

REFERÊNCIAS:

ALENCAR, Francisco. CARPI, Lúcia. RIBEIRO, Marcus Venício. *História da Sociedade Brasileira*. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1981.

ARIÉS, Philippe. A História das Mentalidades. In: Le Goff, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

AZEVEDO, Antônio Carlos do Amaral Azevedo. *Dicionário de Nomes, Termos e Conceitos Históricos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

AZZI, Riolando. *A Teologia Católica na Formação da Sociedade Colonial Brasileira*. Petrópolis: Vozes, 2005.

BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006.

BERTELLONI, Francisco. El Pensamiento Político Papal em la “DonatioConstantini”: Aspectos históricos, políticos y filosóficos del Documento Papal. In: SOUZA, José Antônio C. R. de (org.). *O Reino e o Sacerdócio: O pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

BÍBLIA SAGRADA: Edição Revista e Corrigida. Traduzida em Língua Portuguesa por João Ferreira de Almeida. Sociedade Bíblica do Brasil, 1988.

BRAATEN, Carl E. JENSON; Robert W. *Dogmática Cristã*. São Leopoldo: Sinodal, 1995. v. 2.

BRAKEMEIER, Gottfried. *Reino de Deus e Esperança Apocalíptica*. São Leopoldo: Sinodal, 1984.

BRAUDEL, Fernand. *Escritos Sobre a História*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BIDEGÁIN, Ana María. *História dos Cristãos na América Latina*. Tomo I. Petrópolis: Vozes, 1993.

BURKE, Peter. *A Escola dos Annales*. São Paulo: Unesp, 1997.

BURKE, Peter. *O Que é História Cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

CAMPBELL, Joseph. *O Poder do Mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1996.

COCHRANE, Charles Norris. *Cristianismo y Cultura Clássica*. Fondo de Cultura Economica: Mexico, 1992.

DACANAL, José Hildebrando. *Eu Encontrei Jesus: viagem às origens do Ocidente*. Porto Alegre: EST/Leitura XXI, 2004.

DE BONI, Luis Alberto. Apresentação. In: SOUZA, José Antônio C. R. de; BARBOSA, João Morais. *O Reino de Deus e o Reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)*. Porto Alegre: EDIPUC, 1997.

DE BONI, Luis Alberto. Introdução. In: SOUZA, José Antônio C. R. de. *O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

DREHER, Martin N. *A Igreja Latino-Americana no Contexto Mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

DREHER, Martin N. *A Igreja no Império Romano*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

DREHER, Martin N. *A Crise e a Renovação da Igreja no Período da Reforma*. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

DREHER, Martin N. *A Igreja no Mundo Medieval*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

DREHER, Martin N. *História do Povo de Jesus: uma leitura latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal, 2013.

DUSSEL, Enrique. *Caminhos de Libertação Latino-Americana: interpretação histórico-teológica*. Tomo I. São Paulo: Paulinas, 1984.

DUSSEL, Enrique (Organizador). *Historia Liberationis: 500 anos de História da Igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1992.

DUSSEL, Enrique. *Teologia da Libertação: um panorama do seu desenvolvimento*. Petrópolis: Vozes, 1999.

ELLUL, Jacques. *Apocalypse: arquitetura em movimento*. São Paulo: Paulinas, 1979.

ELIADE, Mircea. *Mito y Realidad*. Barcelona: Labor, 1991.

FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2008.

FAVIER, Jean. *Carlos Magno*. São Paulo: Liberdade, 2004.

FRANCO JR, Hilário. *A Idade Média: nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GRINGS, D. DADEUS. *Dialética da Política: história dialética do Cristianismo*. Porto Alegre: EDIPUC, 1994.

HÄGGLUND, Bengt. *História da Teologia*. Porto Alegre: Concórdia, 2003.

HASTENTEUFEL, Zeno. *Infância e Adolescência da Igreja*. Porto Alegre: EDIPUC, 1995.

HAUCK, João Fagundes (et e al). *História da Igreja no Brasil*. 2ª Época – Século XIX. Petrópolis: Vozes, 2008. v. 2.

HEFNER, Philip J. A Igreja e o Reino de Deus. In: BRAATEN, Carl E; JENSON, Robert W. *Dogmática Cristã*. São Leopoldo: Sinodal, 1987. v. 2.

HILL, Jonathan. *História do Cristianismo*. São Paulo: Rosari, 2008.

HOBBS, Thomas. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Martin Claret Editores, 2005.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de (direção); AB'SABER, Aziz N...[et al.]. *História Geral da Civilização Brasileira: a época colonial: administração, economia, sociedade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004. v. 2.

HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja na América Latina e no Caribe*. São Paulo: Paulus, 1994.

HOORNAERT, Eduardo. AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus Van Der; BROD, Benno. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Primeira Época. Petrópolis: Vozes, 1979.

JOHNSON, Paul. *Historia del Cristianismo*. Barcelona: Vergara, 2004.

KONINGS, Johan M; ZILLES, Urbano (Organizadores). *Religião e Cristianismo*. Porto Alegre: EDIPUC, 1997.

LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Bauru: EDUSC, 2005.

LE GOFF, Jacques. *A Idade Média Explicada aos Meus Filhos*. Rio de Janeiro: Agir, 2007.

LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LE GOFF, Jacques. A História Nova. In: Le GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Unicamp, 2003.

LE GOFF, Jacques. *Em Busca da Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

LE GOFF, Jacques. *Uma Longa Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2006. 2 v.

LOCKE, John. *Segundo Tratado Sobre Governo*. São Paulo: Martin Claret Editores, 2006.

LOCKE, John. *Carta acerca da Tolerância / Segundo Tratado Sobre o Governo / Ensaio acerca do Entendimento Humano*. São Paulo: Abril, 1973.

MCGRATH, Alister E. *Teologia Sistemática, Histórica e Filosófica: uma introdução à teologia cristã*. Shedd Publicações: São Paulo, 2005.

RIBEIRO, Daniel Vale. A Igreja Nascente em Face ao Estado Romano. In: SOUZA, José Antônio de C. R (org). *O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUC, 1995.

ROSA, Wanderley Pereira da. *O Dualismo na Teologia Cristã: a deformação da antropologia bíblica e suas consequências*. São Leopoldo: EST/PPG, 2010.

POMIAN, Krzysztof. A História das Estruturas. In: LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

SALES, Antônio Patativa de. *A Filosofia / Teologia moral de Santo Agostinho: dos antecedentes gregos à apropriação e interiorização do elemento cristão e sua recepção no Brasil colonial*. São Leopoldo: EST/PPG, 2010.

SANTIDRIÀN, Pedro R. *Dicionário Básico das Religiões*. Aparecida: Santuário, 1996.

SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. São Paulo. Editora das Américas, 1961. v. 2, livro 9.

SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. São Paulo. Editora das Américas, 1961. v. 3, livro 17.

SCHILLING, Voltaire. *As Grandes Correntes do Pensamento: da Grécia Antiga ao Neo-Liberalismo*. Porto Alegre: AGE, 1999.

SCHWANTES, Milton. *Breve História de Israel*. São Leopoldo: Oikos, 2008.

SCHWARZ, Hans. Escatologia. In: BRAATEN, Carl E; JENSON, Robert W. *Dogmática Cristã*. São Leopoldo: Sinodal, 1987. v. 2.

SOUZA, José Antônio de C. R (org). *O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUC, 1995.

SOUZA, José Antônio de C. R; BARBOSA, João Morais. *O Reino de Deus e o Reino dos Homens: as relações entre os poderes temporal e espiritual na Baixa Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUC, 1997.

SPINELLI, Miguel. *Helenização e Recriação de Sentidos: a filosofia na época da expansão do Cristianismo – séculos II, III e IV*. Porto Alegre: EDIPUC, 2002.

SUNG, Jung Mo (et e al). *História da Evangelização na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1988.

STREFLING, Sérgio Ricardo. *Igreja e Poder: plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua*. Porto Alegre: EDIPUC, 2002.

TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

ULLMANN, Walter. *História del Pensamiento Político Medieval*. Barcelona: Ariel, 2009.

ULLMANN, Walter. *Escritos Sobre Teoria Política Medieval*. Buenos Aires: Eudeba, 2003.

VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

WALCHHOLZ, Wilhelm. *História da Igreja Antiga e Medieval*. São Paulo: Know How, 2010.

ZWETSCH, Roberto (Organizador). *500 Anos de Invasão, 500 Anos de Resistência*. Rio de Janeiro: CEDI. São Paulo: Paulinas, 1992.