

Conclusão.

A invenção da tolerância civil no século XVI: afirmação de uma novidade

Em 1685, o édito de Nantes é revogado por Luís XIV. Entre 1598 e essa data, sua história foi feita ao mesmo tempo de confirmações, restrições e modificações. Como a sua formulação, a revogação do édito de Nantes foi envolvida por longas discussões, e reacendeu na França o debate sobre a tolerância. A idéia e a experiência desta, no entanto, eram outras, distintas daquelas produzidas no século XVI. Nas palavras de Reinhart Koselleck, “*les mots qui ont duré ne constituent pas en soi un indice suffisant de réalités matérielles restées identiques*”⁶⁶⁴. Deste novo contexto, resulta portanto um novo conceito de tolerância.

Henrique IV é assassinado em 14 de maio de 1610 por François Ravailac⁶⁶⁵. Em toda a França, o medo de uma retomada das guerras civis espalha-se. Os protestantes temem a anulação do édito de Nantes. Em 22 de maio, ele é confirmado por Marie de Médicis, regente durante a menoridade e os primeiros anos da maioridade de Luís XIII. O novo rei completa 13 anos⁶⁶⁶ em 1614, mas Marie de Médicis permanece no poder até ser expulsa pelo filho, em 1617. Apoiada por parte da grande nobreza – pelos duques de Épernon, Mayenne, Longueville, Nemours, Soissons e Retz –, a rainha-mãe reúne um exército para enfrentar Luís XIII e seu conselheiro, seu favorito e condestável, o duque de Luynes, mas é derrotada no verão de 1620.

Entre 1621 e 1629 novos confrontos voltam a opor protestantes e católicos, no entanto, diferentemente das guerras de religião do século XVI, esses conflitos

⁶⁶⁴ “as palavras que duraram não constituem em si um indício suficiente de realidades materiais que permaneceram idênticas”, Koselleck, 1990, p.114.

⁶⁶⁵ Segundo seu próprio depoimento no processo que se seguiu ao assassinato do rei, Ravailac era uma espécie de despachante que, ao mesmo tempo, ensinava a crianças da cidade onde morava as orações católicas. Apesar de se dizer arrependido do sofrimento provocado pelo seu ato, o assassino justificava-se afirmando que havia seguido uma ordem direta de Deus. Os juízes que interrogaram Ravailac queriam que ele denunciasse cúmplices ou mandatários, mas, mesmo depois de repetidas sessões de tortura, o assassino seguia negando o envolvimento de qualquer outra pessoa, atribuindo sua ação apenas à vontade divina (cf. Mousnier, op.cit, pp.7-13).

⁶⁶⁶ Um regulamento de Carlos V, de 1374, havia fixado a maioridade do rei aos 14, mas o texto, ambíguo, especificava que a menoridade se estendia até que o rei “tivesse atingido o seu 14º ano”. É Michel de L’Hospital que, em 1563, determina que a maioridade do rei se inicia no aniversário de 13 anos deste, inscrevendo esta disposição entre as leis fundamentais do reino (cf. Jouanna, op.cit., p.1065).

não assumiram o mesmo caráter de defesa da religião⁶⁶⁷: a preocupação do rei não era com a religião dos revoltosos, mas com a sua recusa em obedecer à lei comum⁶⁶⁸. A retomada de La Rochelle, última fortaleza protestante, em novembro de 1628, é determinante para o édito de pacificação assinado por Luís XIII em 28 de junho do ano seguinte, em Alès. Nele, e no édito de Nîmes que se segue (20 de julho de 1629), uma modificação importante é realizada nos termos do édito de Nantes: todas as *places de sûreté* concedidas aos protestantes lhes são retiradas⁶⁶⁹. Segundo Bernard Cottret, “*la paix d’Alès met définitivement fin à l’organisation militaire et politique du parti huguenot*”⁶⁷⁰.

Pela paz de Alès, portanto, o caráter de força militar e de partido dentro do Estado francês, que os protestantes haviam mantido depois das guerras de religião do século XVI, é suprimido. Mas, por Luís XIII e pelo cardeal de Richelieu, o édito de Nantes, que foi a instituição da tolerância civil como instrumento para a paz, é mantido. Para justificar a decisão de modificar as cláusulas sobre as *places de sûreté*, o rei explica ao parlamento de Paris que sua intenção era, novamente, a de promover a unidade civil do reino, eliminando as decisões que, no passado, haviam possibilitado aos protestantes a formação de uma facção política; mas quanto à unidade religiosa, Luís XIII completa: “*le reste étant un ouvrage qu’il faut attendre du ciel sans y apporter jamais aucune violence*”⁶⁷¹. A distinção entre o pertencimento religioso e o civil havia sido também reiterada, em 1616, pelo secretário, ainda não cardeal, Richelieu. Nas instruções entregues ao embaixador francês junto aos príncipes alemães, ele havia declarado:

*Les diverses créances ne nous rendent pas de divers États. Divisés en foi, nous demeurons unis en un prince au service duquel nul catholique n’est si aveugle d’estimer, en matière d’État, un Espagnol meilleur qu’un Français huguenot*⁶⁷².

Após a morte de Richelieu, em 1642, e de Luís XIII, em 1643, Mazarino e em seguida Luís XIV mantiveram a defesa do édito de Nantes, confirmado, mais

⁶⁶⁷ Cottret, op.cit., p.286.

⁶⁶⁸ Miquel, 1976. p.189.

⁶⁶⁹ Lecler, op.cit., p.524.

⁶⁷⁰ “a paz de Ales põe definitivamente fim à organização militar e política do partido huguenote”, Cottret, op.cit., p.294.

⁶⁷¹ “o resto sendo uma obra que é preciso esperar do céu sem nunca colocar aí nenhuma violência”, Carta de Luís XIII datada de 21 de março de 1629 citada em Lecler, op.cit., p.525.

⁶⁷² “As diversas crenças não nos fazem de diversos Estados. Divididos na fé, nós permanecemos unidos em um príncipe no serviço do qual nenhum católico é tão cego de julgar, em matéria de Estado, um espanhol melhor do que um francês huguenote”, *Lettres du cardinal de Richelieu* apud Lecler, op.cit., p.526.

uma vez, depois da derrota da Fronde, pela declaração de Saint-Germain, de 1652. A maioria do rei, em 1651, e o primeiro exílio de Mazarino marcaram o início do reinado pessoal de Luís XIV. Depois de derrotarem os príncipes, os nobres, os parlamentos e o povo revoltoso, em 1653, Luís XIV, Mazarino e Colbert dedicaram-se à reestruturação das finanças do reino e à construção de uma unidade francesa que pudesse fazer frente às demais potências européias. Em 1678, o Tesouro real estava novamente cheio, as manufaturas francesas eram exportadas pelo mundo, as colônias, sobretudo as americanas, prosperavam, a guerra contra a Espanha, o Império, a Holanda, a Dinamarca, a Suécia e a Inglaterra estava ganha. Depois da morte de Mazarino, o rei governava como senhor absoluto. A restauração da paz, e a concórdia interna projetadas pelo édito de Nantes pareciam realizadas. Em 1685, Luís XIV revoga o édito. “*Mais maintenant qu’il plaît à Dieu commencer à nous faire jouir de quelque meilleur repos*”, dizia o seu preâmbulo,

*nous avons estimé ne le pouvoir mieux employer qu’à vaquer à ce qui peut concerner la gloire de son saint nom et service et à pourvoir qu’il puisse être adoré et prié par tous nos sujets et s’il ne lui a plu permettre que ce soit pour encore en une même forme et religion*⁶⁷³...

A unificação que não era possível em 1598, o seria um dia? Para Luís XIV, era hora. Conquistador do reino que havia herdado – como o avô antes dele, mas em outro contexto –, o rei havia imposto a sua autoridade soberana à ambição e aos interesses dos grandes. A mitificação em torno a Henrique IV, que havia feito dele, ao final das guerras de religião, um rei ungido, escolhido e favorecido por Deus, torna-se divinização: declarado por Bossuet⁶⁷⁴ herdeiro dos reis de Israel, de Davi que “*était choisi de Dieu*”⁶⁷⁵, Luís XIV responde apenas a Deus, ele é o intérprete da vontade divina. Mas ao contrário do avô e da instituição do édito de Nantes e da tolerância civil, Luís XIV decretava, com a revogação, a reafirmação do antigo axioma *une foi, une loi, un roi*, que implicava porém em uma nova relação entre as partes. O édito de Fontainebleau (publicado em 17 de outubro de

⁶⁷³ “Mas agora que Deus quer começar a nos fazer gozar de alguma melhor tranqüilidade estimamos não poder empregá-la melhor do que em ocupar-nos do que pode concernir à glória do seu santo nome e serviço, e providenciar para que ele possa ser adorado e rogado por todos os nossos súditos, e se ele não quis permitir que fosse ainda em uma mesma forma e religião”, Garrisson, 1997, p.27.

⁶⁷⁴ Miquel, op.cit., p.214.

⁶⁷⁵ Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l’Écriture sainte*, VI, II, VI apud Raynaud & Rials, 2003, p.76.

1685), anulando o de 1598, era mais um passo na afirmação da soberania real, dentro e fora do reino. Em 1685, a experiência da tolerância civil estava feita, assim como o estabelecimento da necessidade do Estado, e da função do rei como seu defensor. Quanto à distinção entre os objetivos do Estado e os da Igreja, ela era uma realidade ao ponto que uma nova relação entre as duas instituições estava sendo criada.

A discussão sobre a tolerância no século XVII foi marcada pelas Frondas e a afirmação do poder soberano; pela guerra dos Trinta Anos no Império (1618-1648); pelas guerras civis (1642-1646 e 1648), a decapitação de Charles I (1649), a Restauração (1660) e a Revolução Gloriosa (1688) na Inglaterra; pela ameaça turca, às portas de Viena (1683); pela Contra-Reforma, as revisões do édito de Nantes⁶⁷⁶ e as conversões forçadas na França, as *dragonnades*, e, finalmente, pela revogação do édito, em 1685. Quando ela acontece, o debate em torno a ela, a crítica a ela, feita por exemplo por Pierre Bayle, já não considerava *tolerância* da mesma forma que o século anterior.

Tolerar, para Bayle, não era um mal menor; não era meio de produzir paz civil; tolerar não era um instrumento. Nem tampouco era um fim, um objetivo da ação do homem. Tolerar era um princípio. Era, para Bayle, uma condição moral, deduzida epistemologicamente a partir da incapacidade do entendimento humano de conhecer a verdade, e mais especificamente a verdade em matéria de religião. O resultado era a impossibilidade de se definir em que igreja estava a verdade, e, logo, a impossibilidade de se considerar que qualquer uma delas estivesse em erro na sua doutrina. A “*tolérance de Religion*” deveria estender-se portanto “*à qui que ce soit*”⁶⁷⁷. “Tolerância de religião”, conceito distinto do de tolerância civil, e que significava a aceitação pura e simples, isto é, não condicionada, não provisória, de todas as religiões – todas, mesmo as não-cristãs⁶⁷⁸. Tolerância que não era uma imposição do Estado para garantir a paz civil, nem o bem comum, mas uma

⁶⁷⁶ Entre 1661 e 1685, quase uma centena de decretos ordenou, entre outros, a supressão de templos protestantes, a limitação da ação dos pastores, o fechamento de instituições de ensino, a exclusão dos protestantes de cargos e ofícios, e a instituição de um fundo para financiar novas conversões. Segundo David El Kenz e Claire Gantet, em 1681 as novas regulamentações sobre o édito de Nantes podem ter resultado em cerca de 10 mil conversões voluntárias, e provavelmente recompensadas financeiramente, e 40 mil forçadas pelas *dragonnades* (cf. El Kenz & Gantet, 2003, p.137).

⁶⁷⁷ “tolerância de religião”, “a quem quer que seja”, Bayle, op.cit., p.464.

⁶⁷⁸ id., ibid., p.lv.

determinação do espírito, que, como não podia ser forçado, coagido, também não podia coagir nem forçar.

No seu *Commentaire Philosophique* Bayle respondia, a quem afirmava que a revogação havia sido necessária porque a coexistência de católicos e protestantes era uma ameaça para o reino, que a tolerância produz “*partout (...) grand calme, et grande tranquillité*”⁶⁷⁹, e que, ao contrário, “*c’est la non-tolérance qui cause tous les désordres qu’on impute faussement à la tolérance*”⁶⁸⁰. Como um princípio moral, a tolerância não poderia ser, em si mesma, um mal, e portanto não poderia ser prejudicial para o reino.

Contemporâneo de Bayle, John Locke produziu reflexão semelhante à do *Commentaire Philosophique*. Na sua *Carta sobre a tolerância*, publicada em latim, anonimamente, em 1689, Locke afirma:

Não é a diversidade de opiniões (o que não pode ser evitado), mas a recusa de tolerância para com os que têm opinião diversa, o que se poderia admitir, que deu origem à maioria das disputas e guerras que se têm manifestado no mundo cristão por causa da religião⁶⁸¹.

Para Locke, tendo em vista que não há conhecimento inato, e que tudo se conhece por meio dos sentidos e da experiência – e inclusive Deus pode ser uma idéia derivada da percepção sensível e da experiência –, não se pode ter conhecimento verdadeiro acerca da religião, e das afirmações anunciadas como verdade pelas diferentes igrejas. Toda religião pode, teoricamente, portanto, ser verdadeira. Segundo Locke, em palavras de novo semelhantes às de Bayle,

cada igreja é ortodoxa para consigo mesma e errônea e herege para as outras. Seja no que for que certa igreja acredita, acredita ser verdadeiro, e o contrário disso condena como erro⁶⁸².

Para Julie Saada-Gendron, o argumento assim formulado por Locke tinha uma função: impedir que se deduzisse, a partir da impossibilidade do conhecimento verdadeiro – um dos fundamentos da filosofia empirista inglesa –, uma justificativa para a supressão de uma ou outra religião⁶⁸³. Na Inglaterra da Revolução Gloriosa, em que as guerras pela hegemonia religiosa misturavam ao

⁶⁷⁹ “em toda parte (...) grande calma, e grande tranquilidade”, id., *ibid.*, p.lv.

⁶⁸⁰ “é a não-tolerância que causa todas as desordens que são erradamente imputadas à tolerância”, id., *ibid.*, p.lv.

⁶⁸¹ Locke, 1973, p.33.

⁶⁸² id., *ibid.*, p.15.

⁶⁸³ Saada-Gendron, 1999, p.28.

pertencimento confessional as disputas de poder, o debate acerca da tolerância mantinha-se premente, como na França, e repetia a ligação entre o conceito e o seu contexto.

No século XVI não havia sido diferente: a idéia de tolerância foi aí formulada como um modo de dar solução ao caos provocado pelas guerras de religião. Em 1598, era preciso restaurar a paz, e o caminho encontrado foi o de construir uma forma específica de convivência entre as diferenças que se enfrentavam. A essa forma, tornada lei pelo édito de Nantes, chamamos tolerância civil. Elaborado a partir da segunda metade do século XVI, esse conceito remetia à decisão de permitir uma provisória dualidade religiosa no reino que interromperia a continuação das guerras civis. Era esse o propósito e foi esse o resultado do édito de Nantes.

Em 1685, o contexto francês era distinto do de 1598. Também hoje, no início do século XXI, é outro o contexto. E assim, marcado pela experiência histórica, também é outro o significado que emana do significante tolerância⁶⁸⁴. O que havíamos podido inferir a partir da análise sobre a tolerância no século XVI confirma-se quando chegamos ao século seguinte, e deste ao XXI: o conceito esteve profundamente imbricado com o momento em que foi desenvolvido. As transformações por que passou, e ainda hoje passa, a idéia de tolerância – resultado de uma tensão na qual ao mesmo tempo em que constitui a experiência histórica foi por ela afetada – parecem reforçar a perspectiva koselleckiana sobre a história dos conceitos, segundo a qual “*un concept n’est pas seulement l’indice des rapport qu’il saisit, il est aussi l’un de leurs facteurs*”⁶⁸⁵.

Em livro publicado em 1912, o professor jesuíta Arthur Vermeersch estuda duas espécies de tolerância, a religiosa e a civil. Ao discorrer sobre o que chama de tolerância civil, Vermeersch descreve a noção que, referindo-nos ao século XVI, chamamos de tolerância religiosa, citando o *Coloquium Heptaplomeres* de Bodin, e afirmando que os autores que defendiam essa idéia acreditavam não haver real diferença entre as religiões, pois que se poderia chegar a um núcleo comum a todas elas. Segundo a divisão de Vermeersch, a distinção entre

⁶⁸⁴ As relações entre palavra (significante), conceito (significado) e “coisa”, ou “realidade material”, são analisadas por Reinhart Koselleck no artigo “*Histoire des concepts et histoire sociale*” (Koselleck, 1990, pp.99-118).

⁶⁸⁵ “um conceito não é apenas o índice das relações que ele apreende, ele é também um dos seus fatores”, Koselleck, 1990, p.110.

tolerância civil e religiosa é dada pela autoridade que tolera: a civil ou a religiosa. Assim, ao falar em “tolerância civil”, o autor está se referindo ao que se discute entre laicos e ao que lhes interessa; a “tolerância religiosa”, por sua vez, é aquela estudada, discutida ou experimentada dentro da Igreja⁶⁸⁶.

Julie Saada-Gendron recorre a conceitualização semelhante àquela reportada por Vermeersch, desenvolvendo-a no entanto em sentido distinto. Segundo a historiadora,

la tolérance civile est la liberté octroyée par l'État aux sujets d'adopter la religion de leur choix. La tolérance ecclésiastique désigne la latitude que la hiérarchie de l'Église laisse aux fidèles dans l'appréciation de certains points de la doctrine, qui ne sont pas jugés essentiels. La tolérance civile est donc définie par la loi et par le magistrat, tandis que la tolérance ecclésiastique dépend de la juridiction interne à l'Église (au sens large), et des limites qu'elle établit entre l'orthodoxie et l'hérésie⁶⁸⁷.

Em outras palavras, as concepções de tolerância civil e de tolerância eclesiástica são hoje definidas pelo sujeito, pela instância que tem uma atitude tolerante em relação a outrem. A partir desse novo entendimento do conceito, podemos insistir sobre a distinção em que implica a diferença entre as tolerâncias religiosa, ou eclesiástica, e civil. Duas instâncias que toleram significa duas instâncias separadas, isto é, significa que Estado e Igreja não são o mesmo. Foi no século XVI que se formulou essa distinção entre Estado e Igreja a partir das suas respostas distintas a um mesmo assunto, a Reforma protestante (e sua consequência na França, as guerras de religião). Damos o nome de tolerância civil à experiência feita no século XVI porque ela foi o resultado do deslocamento produzido pela resposta a uma pergunta feita à Igreja: era permitido, era possível aceitar a existência de outra religião que não a católica, hegemônica na Europa havia mais de mil anos? A resposta não foi dada pela Igreja, mas pelo Estado, que elaborou sua posição com base na sua função própria, a defesa do bem comum:

⁶⁸⁶ cf. Vermeersch, 1912, pp.3-5.

⁶⁸⁷ “a tolerância civil é a liberdade outorgada pelo Estado aos súditos de adotar a religião da sua escolha. A tolerância eclesiástica designa a latitude que a hierarquia da Igreja deixa aos fiéis na apreciação de certos pontos da doutrina, que não são considerados essenciais. A tolerância civil é definida portanto pela lei e pelo magistrado, enquanto a tolerância eclesiástica depende da jurisdição interna à Igreja (no sentido amplo), e dos limites que ela estabelece entre a ortodoxia e a heresia”, Saada-Gendron, op.cit, p.227.

“*la tolérance civile supposerait ainsi que soient séparés l'intérêt national, seul bien auquel l'État doit pourvoir, et la question de la vérité des religions*”⁶⁸⁸.

Na Europa cristã, durante a Idade Média e até o século XVI, não havia no entanto espaço na ordem monárquico-religiosa para conceber seriamente a possibilidade da existência de uma outra Igreja além da Romana. Movimentos que reuniam a religião às decisões monárquicas, como as Cruzadas na Terra Santa e a reconquista da Península Ibérica, contribuíam para cimentar a confusão entre a autoridade religiosa e a secular. As monarquias cristãs européias organizavam-se e mantinham-se com o apoio da hierarquia e da teologia católica. Os reis eram sagrados e prometiam defender a religião; o imperador alemão era o chefe do Sacro Império Romano Germânico (que combinava as tradições cristã e romana clássica); a França era a *filha mais velha* ou *filha preferida* da Igreja. Neste reino especificamente, a estrutura de governo baseava-se no axioma *une foi, une loi, un roi*, que amarrava juntos as ações e os deveres do rei, as decisões da lei e as necessidades da fé.

A Reforma protestante – que partiu de um movimento interno à Igreja e foi por ela expulso como heresia – provocou a desestruturação da hegemonia da Santa Sé entre os Estados nascentes na Europa e colocou à prova o antigo axioma. O processo de construção do Estado moderno europeu consistiu justamente no desmembramento das relações entre fé, lei e rei.

Segundo George Sabine, Friedrich Meinecke, Reinhart Koselleck, Quentin Skinner, Arlette Jouanna e outros historiadores das idéias políticas, as guerras de religião na França, ao terminarem, deixaram à mostra e em ação uma nova estrutura de poder e de teorização sobre ele, às quais se convencionou chamar Estado moderno e política moderna. Para Koselleck, durante o processo das guerras de religião, “*la monarchie a construit au-dessus des religions un champ d'action rationnel déterminé par l'Etat et par la politique*”⁶⁸⁹.

Teria havido portanto, no correr da segunda metade do século XVI, um movimento de investigação e desenvolvimento de novas idéias e conceitos relacionados ao funcionamento do governo, suas funções, responsabilidades e instrumentos; movimento provocado pelo contexto de guerras civis sucessivas. A

⁶⁸⁸ “a tolerância civil suporia assim que estejam separados o interesse nacional, único bem ao qual o Estado deve prover, e a questão da verdade das religiões”, id., *ibid.*, pp.227-228.

⁶⁸⁹ “a monarquia construiu acima das religiões um campo de ação racional determinado pelo Estado e pela política”, Koselleck, 1979, p.14.

soberania – estudada pela primeira vez de maneira extensiva por Jean Bodin nos *Seis Livros da República* (1576) –, sobretudo no que se refere ao seu atributo de conferir àquele que a detém o poder, exclusivo, de dar a lei, tornou-se um conceito central do Estado moderno. Naquele momento e *a posteriori*. Entre católicos e protestantes, diversas correntes opostas – que opunham também católicos a católicos e protestantes entre si – defenderam em tratados, panfletos e discursos o lugar da soberania. As guerras de religião produziram numerosas discussões públicas – cuja veemência dependia muitas vezes dos objetivos das forças em disputa – sobre o papel do rei, sobre os limites do seu poder e sobre a sua relação com a religião e a Igreja.

Se as guerras de religião francesas foram o resultado da experiência da Reforma protestante, os seus próprios resultados significaram implicações para as relações entre o Estado e a Igreja que foram além das questões de dogma e de corrupção clerical que lhe deram início. Como sua consequência, a reformulação, nos termos de uma filosofia política, do âmbito das competências da autoridade religiosa e da secular desenvolveu-se na forma da busca por uma solução para o caos provocado pela continuação das guerras civis. Depois da entrada da Reforma na França, a existência de duas religiões no reino colocou o governo e a Igreja frente a um problema fundamental – porque foi ao mesmo tempo questionador dos fundamentos da monarquia e participou da fundamentação na França da política e do Estado modernos. É possível a existência de duas religiões dentro de um mesmo reino? Houve duas formas básicas de responder a essa pergunta: sim e não. Ao prevalecer, não sem dificuldades, a resposta pela tolerância civil, resposta afirmativa, o vínculo entre fé, lei e rei foi sendo progressivamente substituído por uma dinâmica em que o rei, com o auxílio da lei que era a sua prerrogativa como soberano, conduzia, independentemente dos interesses e da posição da Igreja, os assuntos do Estado.

A oposição entre essas duas respostas assumiu sua forma mais clara depois das mortes do duque de Alençon-Anjou (último herdeiro Valois do trono), do duque de Guise e de Henrique III. É então que a possibilidade de um rei não-católico torna-se realidade, pois a lei sálica determinava que o protestante Henrique de Navarra seria o sucessor de Henrique III. Os conflitos desencadeados pela dissensão religiosa, e que não se limitavam à clivagem entre católicos e protestantes, passaram, a partir de 1585 e especialmente depois da conversão de

Henrique IV, em 1593, a se concentrar em torno a dois partidos: de um lado os católicos intransigentes, *ligueurs*, que se recusavam a aceitar Navarra como rei porque julgavam falsa e portanto inválida a sua conversão⁶⁹⁰; e do outro os *politiques*, a que se somavam, em defesa da legitimidade de Henrique IV, protestantes e católicos, mesmo os que, tendo pertencido à Liga, acolheram no entanto a conversão do rei como a eliminação do obstáculo que os impedia de reconhecerem a sua autoridade.

O partido dos *politiques* distinguiu-se dos demais grupos em conflito por considerar a situação francesa a partir de uma perspectiva pragmática e algo secularizada. Os *politiques* argumentaram que a melhor forma de pôr fim às guerras civis, e remediar o caos provocado por elas, era regulamentar a coexistência do catolicismo e do protestantismo no reino, estabelecendo justamente a separação entre a autoridade do Estado e a autoridade da Igreja, e dando ao Estado (ou seja, ao rei) a primazia sobre a Igreja (isto é, sobre os defensores da fé) quanto à lei para o governo dos homens.

Pelo desligamento entre a função do rei e a defesa da religião; pela afirmação de que havia, para a República, um outro bem acima do da Igreja, os católicos intransigentes consideraram os *politiques* como inimigos mais perigosos do que os protestantes. E fizeram questão de tornar pública a sua opinião, e a sua oposição. Nos muitos libelos difamatórios, tratados, panfletos e discursos feitos pela Santa União, a necessidade de extirpar a heresia vinha acompanhada da intenção de destruir o partido que sustentava que a religião não era problema do Estado, que não competia a este lutar para defendê-la, e que fazia derivar dessa perspectiva a idéia de tolerância civil.

O autor anônimo da *Description de l'homme politique de ce temps avec sa foi et Religion* (1588) afirma que, se *politique* havia sido anteriormente um substantivo honroso, relacionado à boa administração da cidade, durante as guerras de religião ele passara a designar aqueles que, optando por uma perspectiva secular, uma “prudência humana”, defendiam a presença das duas religiões no reino como meio de restaurar a paz, mas queriam, na verdade, destruir a Igreja:

Ce nom de Politique était un nom d'honneur,

⁶⁹⁰ Simulada e hipócrita, dirá o panfleto publicado pelo padre Jean Boucher em 1594: *Sermons de la simulée conversion...*, op.cit.

*C'était le juste nom, d'un juste Gouverneur.
 D'un prudent Magistrat, qui par raison civile
 Savait bien policer les membres d'une ville,
 Et qui sage et accord, par accordants discords,
 De Citoyens divers tirait de bons accords.
 (...)
 Aujourd'hui ce beau nom, souillé de mille vices,
 N'est plus qu'un nom d'horreur, qui détruit les polices,
 Un nom rempli d'ordure, et qui est méprisé
 Par le crime de ceux qui en ont abusé.
 Car ceux-là qui l'ont pris, laissant Dieu qui accorde
 L'unisson d'un état dessus la grosse corde,
 Et négligeant le ton d'une religion
 Mère de l'harmonie, et de toute union :
 Ont pensé que flattant la haute chanterelle
 Obéissant aux grands, épousant la querelle
 Des premiers de l'état, que Dieu tient aveuglés,
 Accordant à leurs voix, leurs songes déréglés,
 Et par le vain discours d'une humaine prudence
 Tenant les deux partis en égale balance,
 Ils pourront aisément bien loin de notre corps
 Chasser tous différends, et bannir tous discords*⁶⁹¹.

E assim, esse *politique*,

*Donnant un conseil détestable et inique,
 Fut d'avis d'abolir le parti Catholique,
 D'élever le contraire, et les tenir égaux,
 Qu'on en aurait la paix, emplâtre de nos maux*⁶⁹².

De seu lado, também os *politiques* recorreram às publicações para defenderem-se desse tipo de acusação e ao mesmo tempo atacar seus inimigos. Depois da morte de Henrique III, estes últimos se reúnem na Liga, comandada pela família de Guise. Contra eles Étienne Pasquier publicou, em 1590, um *Anagramme de Henry de Bourbon, roy de France & de Navarre. Avec trois sonnets aux Ligueurs*. No anagrama, Henry de Bourbon transforma-se em “*De*

⁶⁹¹ “Esse nome de *Politique* era um nome de honra./ Era o nome justo, de um justo Governador./ De um prudente Magistrado, que por razão civil/ Sabia governar bem os membros de uma cidade./ E que sábio e cordato, por discórdias acordantes,/ De Cidadãos em divergência tirava bons acordos./(...)/ Hoje esse belo nome, manchado de mil vícios,/ Não é mais do que um nome de horror, que destrói os governos./ Um nome repleto de sujeira, e que é desprezado/ Pelo crime daqueles que abusaram dele./ Pois esses que o tomaram, deixando Deus que concede/ o unísono de um estado sob a grossa corda./ E negligenciando o tom de uma religião/ Mãe da harmonia, e de toda união:/ pensaram que adulando a alta corda/ Obedecendo aos grandes, desposando a querela/ Dos primeiros do estado, que Deus mantém cegos,/ Concedendo às suas vozes, seus sonhos desregrados./ E pelo discurso vão de uma prudência humana/ Mantendo os dois partidos equilibrados./ Eles poderão tranquilamente bem longe do nosso corpo/ Expulsar toda dissensão, e banir todo desacordo”, *Description de l'homme politique de ce temps avec sa foi et Religion. Qui est un Catalogue de plusieurs hérésies et athéismes, où tombent ceux qui préférèrent l'état humain à la Religion Catholique*, 1588, pp.3-4.

⁶⁹² “Dando um conselho detestável e iníquo,/ Foi da opinião de abolir o partido Católico,/ De elevar o contrário, e mantê-los iguais./ Que se teria paz, emplastro dos nossos males”, *ibid.*, p.5.

*Bon Roy Bon Heur. Ou De Bon Heur Bon Roy*⁶⁹³. Dos três sonetos, um descreve o bom católico, não segundo a Liga, mas na versão *politique*:

*Savez-vous que j'appelle être bon Catholique ?
Aimer sur tout la Paix, ne manquer de sa Foi
Premièrement à Dieu, secondement au Roi,
Tiercement au secours du à la République.*

*Mais un vrai factieux, dont l'orgueil tyrannique,
À son ambition veut asservir la Loi :
Voire qui met l'Église en trouble et désarroi,
Est-il bon Catholique, ou bien Diabolique ?*

*Il est Diabolique, il le faut tel juger :
Car c'est être endiablé, que de vouloir changer
Sa Foi, sa Loi, son Roi, d'âme brute et farouche.*

*L'homme bon Catholique n'a le coeur mutiné :
Mais le Diable à la Ligue obstiné,
Se montre Catholique seulement de la bouche*⁶⁹⁴.

Apesar da oposição da Liga, e, antes dela, do partido católico intransigente, os éditos de pacificação das guerras de religião revelavam a presença dos *politiques* junto à Coroa, pois eles participaram, mesmo que indiretamente, da formulação dos éditos de Amboise (1563), Longjumeau (1568), Saint-Germain (1570), Boulogne (1573), Beaulieu (1576), Poitiers (1577) e Fleix (1580), em que a liberdade de consciência era garantida aos protestantes⁶⁹⁵, e o culto, se não livre, era permitido segundo as regras específicas de cada édito. Os sete éditos que haviam encerrado as sete guerras de religião traziam, essencialmente, cláusulas regulamentando a presença e a atividade protestante no reino. Embora o seu objetivo, anunciado e repetido nos preâmbulo dos textos legais, fosse pacificar o reino, cada novo édito resultara na retomada dos conflitos, em muito devido ao descontentamento que alguns itens provocavam. Apenas o édito de Nantes, em

⁶⁹³ “De Bom Rei Boa Sorte. Ou De Boa Sorte Bom Rei”, Pasquier, 1590, “Anagramme”, p.3.

⁶⁹⁴ “Sabeis o que eu chamo ser bom Católico?! Amar sobre tudo a Paz, não faltar à sua Fé/ Primeiramente a Deus, em segundo lugar ao Rei./ Em terceiro ao socorro devido à República./ Mas um verdadeiro faccioso, cujo orgulho tirânico,/ Quer setvir à Lei segundo a sua ambição:/ Quiçá quem põe a Igreja em perturbação e confusão./ É bom Católico, ou bem Diabólico?// É Diabólico, é preciso assim julgá-lo:/ Pois é estar endiabrado, querer mudar/ Sua Fé, sua Lei, seu Rei, de alma bruta e feroz./ O homem bom Católico não tem o coração amotinado:/ Mas o Diabo na Liga obstinado./ Mostra-se Católico apenas de boca”, id., *ibid.*, p.5.

⁶⁹⁵ O édito de Amboise, de março de 1563, restringia a liberdade de consciência aos “*Gentilshommes qui sont Barons, Chatelains, Hauts-Justiciers, et Seigneurs tenant plein Fief de Haubert*” (Stegmann, *op.cit.*, p.34).

1598, teve sucesso em organizar e obrigar à coexistência de catolicismo e protestantismo, pondo fim a quase quarenta anos de guerras civis.

A leitura dos éditos das guerras de religião revela que, fundamentalmente, as principais decisões com referência aos protestantes franceses repetiam-se, e a maioria das cláusulas do édito de Nantes constava já dos de Janeiro de 1562 (permissão do culto protestante no reino, fora das cidades), de Saint-Germain (designação de cidades guarnecidas pelas forças protestantes, as *places-de-sûreté*) e de Beaulieu (instituição das *chambres mi-parties*, tribunais compostos pelo mesmo número de juizes católicos e protestantes, especialmente constituídos para julgar os casos envolvendo protestantes franceses). Nesse sentido, concordamos com Joseph Lecler quando ele afirma que “*l’édit de Nantes ne pouvait passer à l’époque pour une grande nouveauté*”⁶⁹⁶. O que foi por outro lado inédito foi a execução dessas decisões: se os éditos anteriores não foram bem sucedidos na aplicação das suas determinações, o de 1598 tornou fato a coexistência entre católicos e protestantes na França até 1685. Para Lecler,

*la mise en oeuvre de la tolérance civile réclamait un gouvernement fort et bien décidé. Tous les édits antérieurs avaient échoué par défaut de cette condition nécessaire*⁶⁹⁷.

Não foi assim com édito de Nantes. A diferença entre ele e os éditos anteriores – além do grau de objetividade das cláusulas, que o tornou um dispositivo regulatório, enquanto os demais se assemelhavam a declarações de intenções – está no aprofundamento das negociações e dos debates entre o rei, protestantes e católicos (que resultaram em artigos efetivamente aplicáveis), e na transformação da percepção dominante na França quanto à necessidade de solucionar o caos das guerras de religião, produzida essencialmente pelos *politiques*, que tornava possível a opção pela tolerância civil. A nova percepção acerca das guerras civis provocadas em larga medida pela dissensão religiosa aparece por exemplo no discurso do bispo de Le Mans na assembléia do clero francês reunida em janeiro de 1596. Como prelado católico, o desejo de Claude d’Angennes de Rambouillet não poderia ser outro senão a unificação da França em uma mesma fé e uma mesma Igreja. Mas a forma de produzir essa unificação

⁶⁹⁶ “O édito de Nantes não podia passar, na época, por uma grande novidade”, Lecler, op.cit., p.517.

⁶⁹⁷ “a aplicação da tolerância civil pedia um governo forte e bem decidido. Todos os éditos anteriores haviam fracassado por falta dessa condição necessária”, id., ibid., p.517.

era bastante diferente no seu discurso e nas demandas apresentadas pelo clero francês nos estados gerais de Blois (de 1576/1577 como de 1588/1589). Segundo o bispo,

*nous ne prétendons ni entendons exciter ou entretenir par cette supplication les guerres et dissensions civiles. Nous avons du savoir, et ces derniers temps l'ont montré et appris par expérience, que pendant icelles, la discipline tant nécessaire en notre état ne peut être maintenue ni établie*⁶⁹⁸.

Uma parcela do partido católico pôde, segundo essa perspectiva, e depois da conversão de Henrique IV, trocar a oposição ao novo rei pela participação nas negociações para o édito de pacificação, aceitando a afirmação, feita pelos *politiques* e pelo rei, de que a instauração de uma temporária dualidade confessional asseguraria ao reino o tempo necessário à sua pacificação e à restauração da ordem. Outra parcela do partido católico intransigente, aquela mais radical e que permanecia na Liga, mantinha a convicção de que a coexistência de católicos e protestantes não traria a paz, mas sim a destruição do reino e, sobretudo, a da religião. Eram opiniões opostas, as de *ligueurs* e *politiques*, determinadas por compreensões distintas acerca dos fundamentos da República, das relações entre a religião e o Estado, do lugar do sagrado na vida civil.

Nos textos produzidos pela Liga, a paz era condicionada a uma concórdia imediata – uma concórdia, na verdade, que não é preciso qualificar, ela é, como a definição quinhentista de concórdia, o retorno à unidade, a reunião de todos os franceses em uma só Igreja, a católica. Já nas publicações de *politiques*, a paz só é possível pela tolerância, isto é, pela coexistência das diferenças religiosas. Mas, ao contrário da concórdia desejada pelos *ligueurs*, essa tolerância, a tolerância *politique*, precisa ser hoje adjetivada, porque foi pelos *politiques* desenvolvida como um conceito específico: coexistência provisória de católicos e protestantes para restaurar a paz, até que a discussão religiosa pudesse ser retomada por uma instância própria para ela, um concílio (ou pela Providência, opção que aparece no édito de Nantes). Esta forma de tolerância é a tolerância civil, que recebe esse aposto porque ela determina a coexistência de diferenças religiosas no espaço da

⁶⁹⁸ “nós não pretendemos nem tencionamos excitar ou manter por essa suplicação as guerras e dissensões civis. Temos conhecimento, e esses últimos tempos mostraram-no e ensinaram-no pela experiência que, durante elas, a disciplina tão necessária em nosso estado não pode ser conservada nem estabelecida”, *Recueil des Actes, Titres et Mémoires concernant les Affaires du clergé de France*, t.XIII (Paris, 1771) apud Lecler, op.cit., p.515.

cives, e, mais do que isso, porque ela o faz segundo a lógica da política, isto é, com o sentido de proteger o Estado, a cidade, a sociedade civil.

É uma tese que tem oponentes. Parte da historiografia considera, hoje, que não houve experiência da tolerância no século XVI.

Basicamente, há duas perspectivas historiográficas em debate atualmente sobre o tema da tolerância na França do século XVI: uma que afirma que os éditos de pacificação das guerras de religião, e sobretudo o de Nantes, não continham a idéia de tolerância, e que não se pode considerar que tenha havido experiência da tolerância no século XVI; e outra que se refere à possibilidade de falar em tolerância naquele momento como viável, especialmente ao se perceber a divisão experimentada então entre uma tolerância que significava aceitar todas as formas de religião existentes como caminhos diversos para chegar ao mesmo Deus, e uma outra que implicava suportar a presença do protestantismo provisoriamente e com o objetivo específico de dar fim às guerras civis. Historiadores da segunda linha, que acreditam na experiência da tolerância no século XVI, como Joseph Lecler, Arlette Jouanna e Quentin Skinner, consideram estas duas categorias como conceitos distintos: são, respectivamente, tolerância religiosa e tolerância civil.

Talvez o problema historiográfico acerca da idéia de tolerância no século XVI seja uma questão de anacronismo às avessas: nega-se, com razão, que o século XVI tenha conhecido de fato – isto é, na prática – algo como a tolerância supostamente experimentada no século XX. Como Michel Grandjean explica, “*la tolérance au sens où nous l’entendons aujourd’hui, ni les huguenots ni les catholiques romains n’en voulaient*”⁶⁹⁹, o que é verdade. Conclui-se a partir daí que não houve tolerância no século XVI. No entanto, quando é preciso explicar o que era aquilo que alguns haviam chamado e outros chamam ainda de tolerância, o que se descreve é a idéia de tolerância civil: o édito de Nantes, por exemplo, seria o resultado

*d’un long processus social, politique, culturel et religieux, et (...) il énonce des règles pragmatiques non pas de tolérance mais de maîtrise de l’intolérance religieuse par le politique*⁷⁰⁰.

⁶⁹⁹ “A tolerância no sentido em que nós a entendemos hoje, nem os huguenotes nem os católicos romanos queriam-na”, Grandjean, op.cit., p.8.

⁷⁰⁰ “de um longo processo social, político, cultural e religioso, e (...) ele anuncia regras pragmáticas não de tolerância, mas de domínio da intolerância religiosa pelo político”, id., ibid., p.9

Não se emprega todavia o conceito, e nega-se sempre que se trate de um entendimento quinhentista sobre a tolerância.

Um dos problemas para se poder compreender esse emaranhado de interpretações é o fato de a base para se defender a idéia de tolerância civil ser muito tênue, pois o conceito parece vir de Joseph Lecler, mas o próprio não o analisa. Arlette Jouanna, ao usar o termo, remete a Lecler como fonte. A própria Jouanna, aliás, aconselha cautela ao lidar com o conceito de tolerância civil – o seu temor, no entanto, é de que o erro aconteça no sentido inverso:

C'est pourquoi, si, à la suite de Joseph Lecler, on peut parler de tolérance civile pour qualifier la politique suivie par Catherine de Médicis et le chancelier Michel de L'Hospital, il faut se garder d'y voir l'adhésion à un grand principe philosophique et abstrait, perçu comme positif : ce serait anachronique. Il s'agit seulement de parer à « la nécessité de nos affaires », comme l'écrit le 22 janvier 1562 la reine mère à l'évêque de Rennes, ambassadeur auprès de l'Empereur⁷⁰¹.

Parece que o cuidado de parte dos historiadores foi tamanho que eles pecaram pelo excesso, e não pela falta. Em outras palavras, para evitar imputar ao século XVI qualquer compreensão que não lhe pertencesse, abdicaram ou falharam em reconhecer aquelas que faziam parte dele. Assim é que, nos textos de alguns dos autores que negam a existência de tolerância no século XVI, há uma série de passagens cujo objetivo é demonstrar a sua posição, quando, no entanto, elas remetem, todas, à presença da idéia de tolerância civil.

O historiador da Universidade de Fribourg Mario Turchetti, que pretende aliar aos estudos sobre a noção de tolerância na época moderna a preocupação com os critérios metodológicos da pesquisa historiográfica, desenvolveu em um livro e três artigos⁷⁰² a defesa do que chama de concórdia civil, em detrimento da tolerância, no XVI. Na antologia já citada acerca do édito de Nantes, *Coexister dans l'intolérance*, Turchetti reforça a necessidade de uma metodologia atenta a

⁷⁰¹ “Eis por que se, seguindo Joseph Lecler, podemos falar em tolerância civil para qualificar a política seguida por Catarina de Médici e pelo chanceler Michel de L'Hospital, é preciso abster-se de ver aí a adesão a um grande princípio filosófico e abstrato, percebido como positivo: seria anacrônico. Trata-se somente de enfrentar a “necessidade dos nossos negócios”, como descreve, em 22 de janeiro de 1562, a rainha-mãe ao bispo de Rennes, embaixador junto ao Imperador”, Jouanna, op.cit., p.102.

⁷⁰² *Concordia o tolleranza? François Baudoin (1520-1573) e i “moyenneurs”* (1984), “Concorde ou tolérance? De 1562 à 1598” (1985), “Henri IV entre la concorde et la tolérance” (1989), e “L'arrière-plan politique de l'édit de Nantes, avec un aperçu de l'anonyme *De la concorde de l'Estat. Par l'observation des Edicts de Pacification* (1599)” (1998).

fim de evitar as armadilhas da teleologia e do anacronismo⁷⁰³. Em outras palavras, este autor prescreve a mesma atenção para a qual Jouanna já havia alertado:

Pour éviter ces pièges, il est bon de rappeler un principe de méthode historique qu'on a tendance à négliger. Il faut que nous nous entendions sur la façon d'utiliser les sources et leur vocabulaire, car les mots indiquent des idées, des concepts, des pensées qui appartiennent à des hommes d'une époque qui n'est plus la nôtre. On sait que le premier moment du travail de l'historien est la compréhension ; il importe de savoir ce que signifient les mots et les idées, qui sont attachés aux circonstances de l'époque que l'on étudie⁷⁰⁴.

E no entanto o próprio Turchetti incorre no erro de banir inteiramente o conceito de tolerância do século XVI. Em seu lugar, o autor prefere falar em uma concórdia civil que tem a finalidade de produzir uma concórdia religiosa, e que ambas, da forma como são apresentadas, em nada se distinguem da tolerância civil. Porém, Turchetti considera que são opostos, dado que a concórdia era entendida, no século XVI, como a redução das diversidades em unidade, enquanto a tolerância legitimaria a existência das diversidades. A concórdia religiosa tinha um duplo significado durante as guerras de religião francesas: ou bem ela remetia à produção de um entendimento, entre a Igreja de Roma e as diversas correntes derivadas da Reforma, que possibilitaria o fim da dissensão pela criação de uma Igreja essencialmente católica, mas purificada dos seus excessos (e nisso descrevia o propósito mantido por Catarina de Médici e Michel de L'Hospital até o fracasso do colóquio de Poissy), ou bem ela era a redução dessas diversidades confessionais à doutrina católica, apostólica e romana, pela força, se necessário (posição seguida pelo partido católico intransigente francês e pela Liga). Segundo Julie Saada-Gendron, tratava-se de “*unifier les volontés dans une même religion*”, ou de

⁷⁰³ Neste trecho específico (Turchetti, 1998, p.94), Turchetti refere-se à confusão entre as duas histórias possíveis do édito de Nantes (a de 1598 e a de 1685) e aos anacronismos contra os quais o historiador deve se precaver. Como ensinava Lucien Febvre, o historiador precisa proceder em busca da inteligibilidade.

⁷⁰⁴ “para evitar essas armadilhas, é bom lembrar um princípio de método historiográfico que temos tendência a negligenciar. É preciso que nós nos entendamos acerca de como utilizar as fontes e seu vocabulário, pois as palavras indicam idéias, conceitos, pensamentos que pertencem a homens de uma época que não é mais a nossa. Sabemos que o primeiro momento do trabalho do historiador é a compreensão; é importante saber o que significam as palavras e as idéias que estão ligadas às circunstâncias da época que se está estudando”, Turchetti, 1998, p.94.

*produire un accord dogmatique concernant les choses essentielles au salut, sous forme d'un credo minimum dont le fond est constitué par la religion catholique purifiée des dogmes des théologiens*⁷⁰⁵.

É considerando a concórdia como unificação da diversidade que, para Turchetti, com o édito de Nantes Henrique IV tinha o propósito de

*rétablir la concorde civile et remettre à plus tard la concorde religieuse, quitte à tolérer provisoirement la présence de deux confessions chrétiennes dans le royaume*⁷⁰⁶.

O problema que identificamos nessa análise não deriva do entendimento acerca da concórdia no século XVI, com o qual concordamos, mas sim do fato de que, como a esta altura já estará claro, consideramos que restabelecer a concórdia civil e adiar a concórdia religiosa é o mesmo que afirmar a tolerância civil, de que falam Joseph Lecler e Arlette Jouanna. Se o próprio Turchetti admite que esta decisão significava tolerar provisoriamente a presença de duas confissões cristãs no reino, então, por que não classificar esse propósito como tolerância civil? A essa pergunta o historiador suíço não responde. Mas, como se verá, deduzimos que seja porque, ao considerarmos que o édito de Nantes impõe a tolerância, estamos lhe atribuindo, e a Henrique IV, como principal objetivo, a produção de uma concórdia no Estado, e, portanto, estamos construindo um entendimento que coloca o édito, Henrique IV e os *politiques* como portadores de uma *novidade*. Se, por outro lado, chamamos o édito de Nantes de lei de concórdia, segundo a lógica de Turchetti, consideramos que a concórdia civil era apenas uma etapa para a concórdia religiosa, e que, esta, a concórdia na Igreja, a unificação católica, era o propósito que levava à formulação do édito, era o seu principal objetivo. De acordo com essa análise, não teria havido, no édito, nem na discussão que levou a ele, inovação alguma⁷⁰⁷. Ao longo dos cinco capítulos desta tese, o que procuramos mostrar foi justamente a novidade produzida pela ação de Henrique IV e dos *politiques*, novidade que se instrumentalizou no édito de Nantes, que, se não trazia cláusulas inéditas, tinha um objetivo original.

⁷⁰⁵ “unificar as vontades em uma mesma religião”, “produzir um acordo dogmático concernindo às coisas essenciais à salvação, sob a forma de um credo mínimo cujo fundo é constituído pela religião católica purificada dos dogmas dos teólogos”, Saada-Gendron, op.cit., p.206.

⁷⁰⁶ “restabelecer a concórdia civil e remeter para mais tarde a concórdia religiosa, disposto a tolerar provisoriamente a presença de duas confissões cristãs no reino”, Turchetti, 1998, p.93.

⁷⁰⁷ Interpretação apresentada por Turchetti, por exemplo, no artigo “L’arrière-plan politique de l’édit de Nantes, avec un aperçu de l’anonyme *De la concorde de l’Estat. Par l’observation des Edicts de Pacification* (1599)” (id., ibid., p.114).

Como o édito de Nantes, os tratados de pacificação que se seguiram a cada guerra civil traziam, segundo Olivier Christin, uma nova regra de solução para os conflitos, que passava pela adoção das questões civis como prioridades da ação do Estado. Acerca dos éditos, a que chama de *paix de religion*, este autor conclui:

*Toutes les pacifications religieuses comportent donc un ou des articles qui précisent d'emblée leur ambition particulière : éviter la discussion dogmatique pour s'en tenir à la conclusion d'un accord exclusivement politique, qui revêt en partie la forme d'un traité solennel, par lequel les signataires renoncent aux violences, aux persécutions et aux manoeuvres d'intimidation. Ces articles interdisent à chaque confession d'intervenir dans les affaires de l'autre et énoncent une manière de « chacun chez soi » qui permet d'instaurer un nouvel ordre des priorités, de subordonner le salut de chacun et la conservation de chaque Église au rétablissement de la sécurité et du calme et à la sauvegarde de la collectivité*⁷⁰⁸.

Não está dito literalmente nos tratados, no entanto, que é preciso criar essa nova ordem: este deslocamento está dado pelo discurso presente nos textos na forma, por exemplo, da remissão da unificação religiosa do reino a um momento futuro, quando as diferenças e divisões que envolviam o Estado, e geravam guerra civil, estariam solucionadas. A perspectiva de um concílio geral, como recurso de adiamento do problema da religião, foi recorrente tanto nos éditos quanto nos escritos relacionados a esses assuntos na segunda metade do século XVI. Mario Turchetti considera, por outro lado, que o fato de os tratados anunciarem a importância – e a convocação futura – de um concílio significa que o seu objetivo era a implantação da concórdia no reino. Segundo ele, “*Au moment de l'avènement d'Henri IV, (...) la question de la concorde religieuse s'articule dans ses deux éléments : conversion du roi et convocation d'un concile*”⁷⁰⁹.

Ao escrever, em 4 de agosto de 1589 (dois dias após a morte de Henrique III) a sua primeira declaração oficial como rei, Henrique IV repetiu o recurso ao concílio, garantindo antes que manteria a religião católica no reino:

Nous Henri, par la grâce de Dieu, roi de France et de Navarre, promettons et jurons en foi et parole de roi, par ces présentes, signées de notre main, à tous nos

⁷⁰⁸ “Todas as pacificações religiosas comportam portanto um ou mais artigos que especificam, de saída, sua ambição particular: evitar a discussão dogmática para se ater à conclusão de um acordo exclusivamente político, que toma em parte a forma de um tratado solene, pelo qual os signatários renunciam às violências, às perseguições e às manobras de intimidação. Esses artigos proíbem a cada confissão intervir nos assuntos da outra, e anunciam uma forma de “cada um na sua” que permite instaurar uma nova ordem de prioridades, subordinar a salvação de cada um e a conservação de cada Igreja ao restabelecimento da segurança e da calma, e à salvaguarda da coletividade”, Christin, op.cit., p.35.

⁷⁰⁹ “no momento da coroação de Henrique IV, tal como o descrevemos, a questão da concórdia religiosa articula-se nestes dois elementos: conversão do rei e convocação de um concílio”, Turchetti, 1989, p.286.

*bons et fidèles sujets, de maintenir et conserver en notre royaume, la religion catholique, apostolique et romaine en son entier (...) et que suivant la déclaration patente par nous faite avant notre avènement à cette couronne, nous sommes tous prêts et ne désirons rien davantage que d'être instruits par un bon légitime et libre concile général et national pour en suivre et observer ce qui y sera conclud et arrêté : qu'à ces fins nous ferons convoquer et assembler dans six mois ou plus tôt s'il est possible*⁷¹⁰.

Esta declaração é, para Turchetti, paradigmática do projeto de Henrique IV quanto à religião e ao mesmo tempo quanto à condução política do reino⁷¹¹. A presença, nela, do concílio deve-se, de acordo com esse autor, ao continuado desejo do novo rei de restabelecer a unidade religiosa na França.

*Nous pouvons même constater qu'Henri IV n'a tenu dans le domaine de la religion qu'une seule ligne politique, dès avant son avènement jusqu'à la fin de son règne. Cette ligne ne relève pas de la tolérance, mais de la « concorde » religieuse, tout en distinguant la concorde politique, civile et institutionnelle de la concorde religieuse, car j'utilise cette dernière notion dans son sens strict de réunion dans une même confession et profession de foi*⁷¹².

Atribuindo a Henrique IV como propósito de governo a concórdia religiosa, Turchetti constrói uma interpretação acerca do contexto das guerras de religião que resulta na confirmação da relação estabelecida pela tradição medieval que considerava o rei da França como filho dileto e protetor inquestionável da Igreja católica. A opção preferencial pelo concílio seria a solução que apontava neste sentido: manter a estrutura, os fundamentos, a dinâmica de poderes tal como se davam antes de a Reforma adentrar o reino. Instaurar a concórdia, manter a

⁷¹⁰ “Nós Henrique, pela graça de Deus, rei de França e da Navarra, prometemos e juramos em fé e palavra de rei, pelas presentes, assinadas de nossa mão, a todos os nossos bons e fiéis súditos, manter e conservar no nosso reino a religião católica, apostólica e romana na sua inteireza (...) e que, seguindo a declaração patente por nós feita antes da nossa assunção a esta coroa, estamos prontos e não desejamos nada além de sermos instruídos por um bom, legítimo e livre concílio geral e nacional para seguirmos e respeitarmos o que será aí concluído e determinado: que para esse fim faremos convocar e reunir, em seis meses ou mais cedo se for possível”, Henri IV, 1829, p.3.

⁷¹¹ Para Turchetti, o recurso ao concílio a que essa passagem faz menção tinha o objetivo de expressar o desejo da reunificação religiosa do reino. Nós, por outro lado, consideramos, como procuramos explicitar no início do capítulo anterior (p.198), que neste trecho da *Déclaration* de Henrique IV a alusão ao concílio, além de se referir a um retorno à unidade católica (sob a responsabilidade de outra instância que não a Coroa), tinha sobretudo o propósito de anunciar a instrução do rei na religião católica, o que possibilitaria uma futura conversão. Esta distinção pontual entre a interpretação de Turchetti e a nossa não impede, no entanto, que concordemos (embora tecendo conclusões distintas) com aquele historiador quanto à importância do recurso ao concílio durante as guerras de religião francesas.

⁷¹² “Podemos mesmo contatar que Henrique IV teve, no domínio da religião, apenas uma linha política, desde antes da sua coroação até o fim do seu reinado. Essa linha não deriva da tolerância, mas da “concordia” religiosa, ao mesmo tempo distinguindo a concordia política, civil e institucional da concordia religiosa, pois eu utilizo essa última noção no seu sentido estrito de reunião em uma mesma confissão e profissão de fé”, Turchetti, 1989, p.280.

religião, reiterar o axioma emblemático, *une foi, une loi, un roi*. No entanto, nove anos mais tarde, em 1598, o recurso ao concílio não estará no édito de Nantes⁷¹³, cujo resultado primeiro é a legalização da presença e do culto (restrito) protestante na França. Pode parecer um obstáculo à teoria de Turchetti. Para superá-lo, o autor procura reforçar a sua análise abrindo espaço para a distinção entre o propósito imediato e o real objetivo do édito. Henrique IV pretenderia – isto é, seria este o fim ao qual miraria a sua ação – reunir o reino em uma mesma fé, católica. O meio para tal objetivo, entretanto, passaria pela temporária aceitação da dualidade religiosa, pois a guerra civil impedia a instauração imediata da concórdia. Leitura estruturalmente diferente da que preferimos, e segundo a qual Henrique IV, e seus companheiros *politiques*, desenvolveram e adotaram a tolerância civil como solução para o caos gerado pelas guerras de religião por compreenderem que o objetivo do Estado era a manutenção do bem comum e da paz. Se ambos estão ausentes, urge restaurá-los. Se durante 36 anos as sucessivas tentativas foram mal-sucedidas, então será necessário buscar outro caminho de solução. A soma da convicção de que o rei deve velar pelo bem público, e não pelo bem da Igreja, e da compreensão de que o bem da Igreja não é o bem público leva à conclusão de que o papel do rei, para dar fim ao caos, é remeter o problema religioso à competência de outra instituição, essencialmente constituída para tratar dele. Esta é a função do édito de Nantes: deixar o rei livre para cumprir com o que é de fato a sua obrigação primeira, transferindo – para o futuro ou o concílio – as questões essenciais da dissensão religiosa.

Ao nomear uma instância mais competente nos assuntos da fé para tratar da dissensão religiosa na França, Henrique IV anuncia que o desejável – inclusive porque não abandonava inteiramente a tradição – era devolver a unidade religiosa ao reino. No entanto, o contexto das disputas e conflitos, sendo determinante, impedia tal unidade. Era preciso então servir antes às necessidades do tempo, do Estado, e encerrar as guerras civis. Apenas mais tarde, a questão civil solucionada, o problema religioso poderia ser retomado – e, nesse momento propício, não deveria ser o rei a conduzir os debates, e sim um concílio propriamente competente nesses assuntos. É nesse sentido que, ao contrário de Turchetti,

⁷¹³ Nem todos os tratados de pacificação das guerras de religião recorreram ao concílio como órgão de decisão acerca da questão religiosa. De fato, dos oito éditos determinando as condições do fim das oito guerras de religião, em apenas três aparece o recurso ao concílio: Amboise (1563), Beaulieu (1576) e Poitiers (1577).

acreditamos que a demanda pelo concílio *não* mantém a tradição – segundo a qual o rei é responsável pela garantia da religião –, mas se distingue dela, na medida em que a autoridade real não deveria intervir nas deliberações religiosas, delegadas a “*une congregation legitime de fideles croyans*”⁷¹⁴, conforme um panfleto anônimo citado por Turchetti.

Poder-se-ia dizer que é mero argumento retórico afirmar que o rei não era mais comprometido em primeiro lugar com a defesa da Igreja (de qualquer igreja), se era ele quem determinava a convocação do concílio. Turchetti, por exemplo, considera que, ao explicitar dessa forma a intenção da reunião confessional do reino, Henrique IV reiterava a sua obrigação para com a Igreja:

*L'idée d'un concile « général ou national » est présente dans la plupart des édits de pacifications dès 1562. Elle atteste la volonté constante des rois, des parlements et des institutions nationales de garder l'unité religieuse comme support nécessaire et traditionnel de l'unité politique*⁷¹⁵.

Trata-se no entanto do seguinte: ao pregar o fim da guerra da forma como o faz, Henrique IV toma para si uma série de funções e deixa outras, que haviam feito parte do universo monárquico francês medieval, de lado. As que recolhe para si dizem respeito diretamente às questões civis, à política propriamente dita, ou seja, às relações entre os franceses em comunidade, à economia, à produção agrícola e industrial, à circulação e ao comércio, e assim por diante. O que deixa de lado (sob os auspícios do famoso concílio, ou diretamente a cargo de Deus) são questões ligadas aos dogmas da religião, que então não fazem mais parte da obrigação de manter a paz e o bem comum. A distinção entre a defesa do reino e a da religião; entre a função tradicionalmente atribuída ao rei, e que se baseava no axioma *une foi, une loi, un roi*, e aquela derivada da nova interpretação acerca do poder soberano, explicam a relação de Henrique IV com a Espanha. A declaração de guerra, em 1595, faz da França inimiga do Rei Católico, aliado maior do papa entre as monarquias européias. Para Henrique IV, a necessidade do reino levava no entanto a essa decisão: não era possível pacificar a França se os interesses

⁷¹⁴ “uma congregação legítima de crentes fiéis”, *Traicté du Concile...*, 1590 apud Turchetti, 1989, p.298, nota 11

⁷¹⁵ “A idéia de um concílio “geral ou nacional” está presente na maior parte dos éditos de pacificação a partir de 1562. Ela atesta a vontade constante dos reis, dos parlamentos e das instituições nacional de guardar a unidade religiosa como apoio necessário e tradicional da unidade política”, id., *ibid.*, p.283. A idéia de um concílio não fazia parte da maioria dos éditos, ao contrário do que afirma Turchetti, mas, como dissemos acima, apenas de três (Amboise, Beaulieu e Poitiers) em oito.

espanhóis continuassem interferindo nas guerras civis e alimentando a oposição de membros do partido católico intransigente contra a Coroa. O ataque à Sua Majestade Católica Felipe II, o que equivalia no século XVI a atacar a Igreja, foi uma das formas sob as quais se mostrou a nova concepção do poder soberano que Henrique IV e seus conselheiros desenvolviam, que considerava em primeiro lugar a manutenção e a prosperidade do reino, e não as da religião.

No édito de 1598 as questões derivadas da Reforma são reportadas a um futuro em que poderão ser abordadas com segurança. No preâmbulo, o rei admite que a França não vivia ainda o tempo da unificação religiosa, mas em seguida indica que esse não era um problema grave, desde que as repetidas guerras civis, cujo principal resultado era a ruína do reino, fossem extintas. Ao terminar a exposição dos motivos de descontentamento que levaram católicos e protestantes a se enfrentarem, o rei declara seu desejo de trabalhar, em tempos de paz, para que Deus

*puisse être adoré et prié par tous nos sujets, et s'il ne lui a plu permettre que ce soit pour encore en une même forme et religion, que ce soit au moins d'une même intention et avec telle règle qu'il n'y ait point pour cela de trouble et de tumulte entre eux*⁷¹⁶.

O propósito final do édito de Nantes (se não apenas por uma questão de cronologia) era a implantação da concórdia religiosa, mas ao assumir a necessidade da coexistência de protestantes e católicos, o seu instrumento e o seu objetivo eram a pacificação dos franceses. Mesmo sem o recurso declarado ao concílio, o édito dá portanto uma dupla resposta às guerras de religião, e permite ver nelas a tolerância civil. Essa resposta era uma novidade, e caracterizou o Estado moderno e a política moderna. Se para Turchetti os tratados de pacificação demonstram a permanência do axioma fé, lei, rei, isto é, se mantêm a relação de dependência entre Estado e Igreja, acreditamos que eles sejam sobretudo importantes por expressarem o progressivo afastamento entre fé e rei, operado por este último e indicativo do que estava passando a ser visto como a função

⁷¹⁶ “possa ser adorado e rogado por todos os nossos súditos, e se ele não quis permitir que fosse ainda em uma mesma forma e religião, que seja ao menos com uma mesma intenção, e com tal regra, que não haja por isso nenhuma perturbação ou tumulto entre eles”, Garrisson, 1997, p.27. Ao contrário do édito de Amboise, breve e inteiramente voltado para questões práticas, sem recurso a uma retórica de submissão a Deus, o édito de Nantes, sobretudo no seu preâmbulo, faz referências constantes à vontade, à graça e ao serviço de Deus.

fundamental do monarca: restaurar a paz e velar pelo bem comum, e não preservar a religião. De acordo com Christin,

*c'est l'État qui se donne alors comme solution unique à la division religieuse ; abandonnant au passage, au moins à titre provisoire, les rêves universalistes et les projets de réunion de la Chrétienté. L'État seul propose et impose la sortie des guerres de religion*⁷¹⁷.

Apesar de considerar que as *paix de religion* são parte do desenvolvimento do Estado moderno, Christin não acredita que esteja presente nelas a idéia de tolerância. Estudando o édito de Amboise, e os textos legislativos franceses entre 1563 e 1567, a sua conclusão é de que, neles,

*la paix devait davantage reposer sur un ordre politique et juridique collectif et sur des dispositifs institutionnels concrets que sur un principe abstrait de liberté religieuse concédée aux individus*⁷¹⁸.

Essa sua condição eliminaria a possibilidade da presença da idéia de tolerância nos éditos de pacificação. Para Christin: “*L’histoire des paix de religion ne se confond donc pas avec celle – autrement plus florissante – de la tolérance*”⁷¹⁹. Segundo a sua perspectiva, o conceito de tolerância significaria um comprometimento com a liberdade de consciência, sendo este estabelecido por causa do direito individual – e abstrato – do cidadão de dispor do seu próprio espírito, não por causa, e por meio, da ordem político-jurídica concreta. Este conceito parece-nos aproximar-se mais propriamente do entendimento acerca da tolerância que surgiu, timidamente, no século XVI e se desenvolveu no século XVII, a tolerância religiosa. Christin considera que a defesa da coexistência de católicos e protestantes nos éditos de Janeiro de 1562, de Amboise e de Nantes, por exemplo, não era uma decisão pela tolerância, mas a tentativa de remediar uma situação nociva através da ação política, de interesse restrito ao bem comum, sem se estender a questões da alma⁷²⁰. A tolerância, por outro lado, estaria

⁷¹⁷ “é o Estado que se dá então como única solução para a divisão religiosa; abandonado no caminho, ao menos a título provisório, os sonhos universalistas e os projetos de reunificação da Cristandade. O Estado sozinho propõe e impõe a saída das guerras de religião”, Christin, op.cit., p.34.

⁷¹⁸ “a paz devia antes se apoiar sobre uma ordem política e jurídica coletiva e sobre dispositivos institucionais concretos, e não sobre um princípio abstrato de liberdade religiosa concedido aos indivíduos”, id., ibid., pp.38-39.

⁷¹⁹ “A história da paz de religião não se confunde portanto com aquela – mais florescente – da tolerância”, id., ibid., p.39.

⁷²⁰ Para Christin, como dissemos na introdução desta tese, a legislação real relaciona a paz “à idéia de “bem comum”, de “benefício” partilhado, de união fundada para e pelo Estado como anteparo das paixões religiosas e das dissensões doutrinárias descritas sempre em termos de particularismos,

relacionada aos problemas da alma, e da aceitação da mera possibilidade de haver diferença no que, ainda no século XVI, era mais propriamente ligado a ela, a religião.

Aqui é lugar para a atenção aos conceitos e ao seu contexto: Christin parece estar reduzindo a idéia de tolerância à de tolerância religiosa, atribuindo-lhe características exclusivamente filosófico-religiosas. Acreditamos que a tolerância civil, que existiu ao lado da religiosa, tenha representado a aceitação da existência de uma segunda religião, mantida na intimidade dos seus praticantes, em prol da restauração da ordem e da paz pública. Tratava-se de um dispositivo institucional concreto com o efeito (pelo menos em teoria) de proteger o bem comum, restaurando a paz. Nesse sentido, foi precisamente a tolerância civil – tolerância não abstrata, que não se confundia com a tolerância religiosa – que fabricou a paz de religião. Discordando de Mario Turchetti e Olivier Christin, concordamos com Arlette Jouanna, Joseph Lecler e Jaqueline Boucher, que afirma que no século XVI a tolerância “*ne fut pas (...) un principe philosophique et abstrait*”⁷²¹.

Uma das formas de pesquisar como esta concepção de tolerância se desenvolveu é através da leitura dos vários éditos assinados no período das guerras de religião, como o édito de Janeiro de 1562, alguns meses antes do início da primeira guerra civil, e o édito de Nantes, que, em 1598, pôs fim à oitava e última guerra de religião do século XVI na França. Outro meio é pela análise das publicações da época, em que a idéia de tolerância civil foi sendo progressivamente desenvolvida por *politiques* e ao mesmo tempo combatida por *ligueurs*.

Ao estudar o libelo *De la concorde de l’Estat*, publicado em 1599 (a que já nos referimos na introdução desta tese), Turchetti examina, através das afirmações do autor anônimo, as características de duas concórdias distintas, a religiosa e a civil, “*concorde en l’Eglise*” e “*concorde en l’estat*”⁷²².

Distinguons provisoirement, dit-il, les deux concordes, afin de permettre le rétablissement de l’État ; ne confondons pas la réunification civile et nationale avec la réunification confessionnelle. Celle-là est prioritaire, car elle est la condition de la paix ; soyons unis sous les lois et sous l’obéissance du souverain, malgré la diversité confessionnelle. Mais la concorde civile dont parle notre auteur

de singularidades, de interesses privados” (id., *ibid.*, p.39). Nesse sentido, éditos de pacificação e tolerância não se confundiriam.

⁷²¹ “não foi (...) um princípio filosófico e abstrato”, Jouanna et al., *op.cit.*, p.1039.

⁷²² “concordia na Igreja”, “concordia no estado”, *De la concorde de l’Estat*, p.18 apud Turchetti, 1998, pp.110-111.

– *c'est là la question centrale* –, *n'exclut pas qu'on atteigne un jour la concorde religieuse : au contraire, cette concorde civile apparaît comme la condition préalable de la « concorde dans l'Église ». Finalement, tolérons la diversité des deux religions pour le bien de l'État, « recherchons la paix et la concorde [civile] pour rétablir la concorde en la Religion » (p.78), c'est-à-dire l'unité confessionnelle : parce que « sans la concorde de l'État, nous ne pouvons reconquerir la concorde en la Religion » (p.83). Voilà le véritable but immédiat que notre auteur partage avec les promoteurs de l'édit de Nantes : mais voilà aussi son but à terme, car la concorde religieuse est remise à une date ultérieure*⁷²³.

A descrição que Turchetti faz do conjunto concórdia civil-concórdia religiosa, a partir da sua fonte, é a mesma nossa (baseada na leitura de Lecler e Jouanna) para a tolerância civil. A concórdia civil significa – aplicando-se a apreciação feita por Turchetti acerca da sua compreensão no século XVI – que, fora do domínio da religião, isto é, em sociedade, deve haver unidade: todos são franceses, e súditos de um mesmo monarca. De maneira correlata se passa com a concórdia religiosa: no âmbito da religião, não deve haver mais do que uma confissão. Para Turchetti, uma, somada, no futuro, à outra dão o programa de Henrique IV. A este programa, nós chamamos de tolerância civil, pois essa é precisamente a combinação das duas concórdias expostas pelo autor do *De la concorde de l'Etat* e analisadas por Turchetti, ao estabelecer a reunião dos franceses com base no seu pertencimento civil e a partir da legitimação da diversidade religiosa, fazendo-o no entanto com o objetivo futuro de uma reunião também no plano da religião.

Um caminho para tentar compreender por que Turchetti não faz a relação entre o conjunto concórdia civil-concórdia religiosa e a tolerância civil é por meio do seu entendimento acerca da tolerância no século XVI. É certo que nem todos tinham a mesma opinião do autor anônimo do *De la concorde de l'Etat*, e Turchetti analisa outro texto anônimo, um pouco anterior: *Considération sur la révocation de l'Édit de la Ligue*, de 1591. Segundo Turchetti, esta publicação

⁷²³ “Distingamos provisoriamente, diz ele, as duas concórdias, a fim de permitir o restabelecimento do Estado; não confundamos a reunificação civil e nacional com a reunificação confessional. Aquela é prioritária, pois ela é a condição da paz; estejamos unidos sob as leis e sob a obediência ao soberano, apesar da diversidade confessional. Mas a concórdia civil de que fala nosso autor – está aí a questão central – não impede que atinjamos um dia a concórdia religiosa: pelo contrário, essa concórdia civil aparece como a condição prévia da “concórdia na Igreja”. Finalmente, toleremos a diversidade das duas religiões pelo bem do Estado, “procuremos a paz e a concórdia [civil] para restabelecer a concórdia na Religião” (p.78), isto é, a unidade confessional: pois “sem a concórdia do Estado, não poderemos reconquistar a concórdia na Religião” (p.83). Eis aí o verdadeiro objetivo imediato que nosso autor compartilha com os promotores do édito de Nantes: mas eis aí também seu objetivo final, pois a concórdia religiosa é transferida para uma data futura”, Turchetti, 1998, p.113, grifos no texto.

pregava a “tolérance définitive”, posto que “la réunion en une seule religion” “a donné l’argument et le pretexte à tant de misères”⁷²⁴. Segundo Turchetti, para o autor da *Considération*,

*il faut en finir avec l’imposition de la concorde religieuse, car « réunir » équivaut à « ruiner ». Il y avait donc des hommes qui voyaient la tolérance définitive comme le seul remède pour surmonter la crise*⁷²⁵.

Em oposição à tolerância civil, provisória, haveria essa tolerância definitiva, que determinaria a convivência de diversas confissões religiosas em caráter permanente. Essa perspectiva assemelha-se (se não é a mesma) à tolerância religiosa, que teve, embora poucos, defensores no século XVI. Tratava-se de pensadores que acreditavam que não deveria haver conflito entre as religiões porque todas elas derivavam e mantinham um mesmo núcleo comum – a sua posição era mais filosófica do que propriamente interessada no debate dessas questões sob uma ordem política. Como ficará claro mais adiante, este pequeno grupo era essencialmente diverso daquele formado pelos *politiques*, cuja maior preocupação era o desenvolvimento de uma solução para o caos que minava a França (solução que encontraram, ao lado de Henrique IV, na tolerância civil). Esta apreciação, que relaciona o édito de Nantes à ação dos *politiques*, opõe-se à de Turchetti, para quem os defensores da chamada tolerância definitiva

*n’appartenaient pas forcément au parti réformé, comme on serait tenté de le croire ; ce sont en majorité des politiques, selon le dessein qu’on attribuait alors à ce soi-disant parti. Nous saisissons là une des différences, peut-être la plus importante, qui sépare les politiques des promoteurs de l’édit de Nantes*⁷²⁶.

Essa forma de tolerância – definitiva, religiosa – insistimos, não estava de acordo com os ideais *politiques*, e diferenciava-se da tolerância civil sobretudo quanto à sua perenidade. A tolerância religiosa, como o próprio Turchetti ensina, era definitiva⁷²⁷, enquanto a civil prescrevia a coexistência de duas religiões por

⁷²⁴ “tolerância definitiva”, “a reunião em uma só religião”, “deu o argumento e pretexto a tantas misérias”, *Considération sur la révocation de l’Édit de la Ligue*, p.12 apud id., *ibid.*, p.114.

⁷²⁵ “é preciso acabar com a imposição da concórdia religiosa, pois “reunir” equivale a “arruinar”. Havia portanto homens que viam a tolerância definitiva como o único remédio para superar a crise”, *id.*, *ibid.*, p.114.

⁷²⁶ “não pertenciam obrigatoriamente ao partido reformado, como seríamos tentados a acreditar; são na maioria *politiques*, segundo o desenho que se atribuía então a este suposto partido. Percebemos aí uma das diferenças, talvez a mais importante, que separam os *politiques* dos promotores do édito de Nantes”, *id.*, *ibid.*, p.114.

⁷²⁷ A tolerância religiosa desenvolve-se a partir do século XVI como um princípio filosófico que discute o cerne da questão religiosa e a relação dos homens com a religião. Os partidários da tolerância civil percebiam-na (à tolerância civil) como um instrumento político para solucionar o

um tempo limitado, isto é, de maneira provisória. Turchetti não considera a existência dessas duas correntes de tolerância distintas, uma filosófico-religiosa e outra político-civil (neste caso, os termos de cada um dos binômios são na verdade sinônimos). Sem levar em conta essa diferença, o autor apresenta como tolerância definitiva todas as possíveis e diversas interpretações do conceito de tolerância no século XVI. Mas cabe perguntar: se era preciso caracterizar uma tolerância como definitiva, então haveria outra, provisória⁷²⁸? Como princípio filosófico, como a afirmação de uma unidade inerente a todas as religiões, a tolerância definitiva descrita por Turchetti assemelha-se – como já afirmamos em relação a Christin – à idéia de tolerância religiosa do século XVII, que chegou ao século XXI com os mesmos pressupostos básicos. Conceito de tolerância que, no seiscentos, admitia todos os tipos de crença pois o que determinava a verdade da religião de um homem era a verdade da sua fé. Segundo Pierre Bayle, a tolerância deveria estender-se a todos os homens, de todas as confissões, pois a obrigação

caos, e descreveram-na como a aceitação provisória de uma segunda religião no reino até que fosse possível reunificar os franceses quanto à sua religião, estabelecendo a prioridade do problema político sobre o confessional. É possível que também os defensores da tolerância religiosa pensassem nela como uma solução para a guerra civil, mas ela era essencialmente um princípio de vida, e não um instrumento. Nesse sentido, para estes, ela era definitiva, perene, eterna.

⁷²⁸ Há uma passagem em Turchetti na qual aparece uma referência à tolerância civil, mas ela permanece pouco clara: “... *l'historien qui demeurerait surtout attentif au développement de la tolérance civile et de la coexistence religieuse, aura tendance à souligner que notre auteur a exprimé dans ses pages des idées nouvelles, annonçant la priorité de la concorde civile sur la concorde religieuse, et l'affermissement d'une tolérance définitive (Je fais allusion au maître ouvrage de Joseph LECLER (Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme, Paris, 1955, t.2, p.128-130), qui semble néanmoins négliger la problématique de la concorde. Par conséquent, en étudiant ce même texte uniquement dans la perspective de la tolérance, l'auteur en donne une interprétation trop unilatérale, qui ouvre sur un malentendu.*). Or, il n'en est pas ainsi, car notre auteur n'envisage la tolérance qu'à titre provisoire, la recommandant seulement dans la conjoncture du moment, comme grand nombre de ses contemporains et, en tout cas, comme les inspireurs et les réalisateurs de l'édit de Nantes” (“... o historiador que permanecer atento sobretudo ao desenvolvimento da tolerância civil e da coexistência religiosa terá tendência a sublinhar que nosso autor exprimiu nas suas páginas idéias novas, anunciando a prioridade da concórdia civil sobre a concórdia religiosa, e o fortalecimento de uma tolerância definitiva (Eu faço alusão à obra mestra de Joseph LECLER (*Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme, Paris, 1955, t.2, p.128-130*), que parece entretanto negligenciar a problemática da concórdia. Conseqüentemente, estudando esse mesmo texto unicamente sob a perspectiva da tolerância, o autor dá dele uma interpretação por demais unilateral, que se inicia por um mal-entendido.). Ora, não é assim, pois nosso autor considera a tolerância apenas a título provisório, recomendando-a apenas na conjuntura do momento, como grande número de seus contemporâneos e, em todo caso, como os inspiradores e realizadores do édito de Nantes”, id., ibid., p.114). Resta repetir: a tolerância civil é provisória, e significa, para usar os termos de Turchetti, o recurso à concórdia civil como forma de restaurar a paz e de tornar possível, posteriormente, a concórdia religiosa. A tolerância “definitiva” a que Turchetti se refere não se assemelha à civil, ela é a aceitação permanente, perpétua, da diversidade religiosa, idéia que, como dissemos, também teve defensores no século XVI, embora bastante menos numerosos.

destes era “*de servir Dieu selon leur conscience*”⁷²⁹, e, se esse dever fosse cumprido, então a tolerância deveria se aplicar naturalmente a eles. Sentido semelhante tem a tolerância religiosa no século XXI, que, segundo Guy Saupin, é “*une vertu à cultiver*”⁷³⁰. Essa virtude, esse princípio moral, filosófico, é como Turchetti concebe um conceito de tolerância que é definitiva porque, todas as religiões sendo válidas, todas expressões distintas da experiência do divino, não há necessidade de distinção (nem muito menos lugar para a oposição) entre elas. Compreensão que descreve *uma* idéia de tolerância presente no século XXI, possivelmente presente, mesmo que em gestação, no XVI, e que será hegemônica a partir do século seguinte, mas que não esgota o entendimento acerca da tolerância no XVI, e que, por isso, pode ser considerada, nele, anacrônica.

Em artigo publicado na *Revue Historique*, Turchetti trabalha com o comentário de Pierre de Beloy sobre o édito de Nantes, escrito em 1598, antes mesmo de os parlamentos franceses aceitarem registrar o édito, e publicado dois anos mais tarde, em 1600. Beloy era um magistrado e autor católico ligado a Henrique de Navarra. Opondo-se à Santa União desde o seu início, durante os anos de maior atividade da Liga em Paris ele foi preso por causa das publicações em apoio a Henrique IV. Mais de uma vez os textos *ligueurs* referem-se a Beloy como sendo um *politique*, como por exemplo, a *Description de l’homme politique de ce temps avec sa foi et Religion*, que, enumerando os males do “*misérable temps*”, anuncia mais este, que exprime o novo significado da palavra *politique*: “*il faut que Belloy, Huguenot découvert, Publiant ses écrits de ce nom soit couvert*”⁷³¹.

Ao analisar a *Conférence des édits de pacification des troubles esmeus au royaume de France, pour le faict de la religion*, de Beloy, Turchetti procura respaldo para a sua teoria acerca da diferença entre concórdia e tolerância, o que lhe permitiria concluir que não se tratava, no édito, de tolerância, mas sim de concórdia. No preâmbulo do édito de Nantes está a declaração de que ele era *perpétuel et irrévocable*, o que poderia indicar aos contemporâneos que, tendo em vista a legalização da presença do protestantismo no reino instaurada pelas suas cláusulas, não haveria posterior reunião dos franceses em uma mesma religião.

⁷²⁹ “de servirem a Deus segundo a sua consciência”, Bayle, op.cit., p.353.

⁷³⁰ “uma virtude a cultivar”, Saupin, op.cit., p.7.

⁷³¹ “miserável tempo”, “Belloy, sabidamente Huguenote, Publicando seus escritos deve ser coberto por esse nome”, *Description de l’homme politique de ce temps...*, op.cit., p.10.

Em outras palavras, o édito de Nantes estabeleceria, de acordo com o conceito descrito por Turchetti, a tolerância definitiva. No entanto, a designação *perpétuel et irrévocable* não significava que o édito assim qualificado não pudesse ser anulado, mas que, como era tradição, ele somente poderia ser abolido por um novo édito. Segundo Bernard Cottret, tal menção presente em um édito

*ne signifie pas qu'il ne saurait être révoqué, comme on pourrait le croire à première vue. Non, dans la langue du temps, un édit est irrévocable simplement parce que sa révocation exige un nouvel édit en sens contraire*⁷³².

Opinião semelhante tem Marianne Carbonnier-Burkard, que sustenta que

*cette formule (...) indique une décision mûrement réfléchie, non circonstancielle, destinée à s'inscrire dans une durée non limitée. Elle n'exclut pas pour autant la possibilité de sa caducité, ni de sa révocation par un autre édit procédant également d'une mûre réflexion (...) Bref, pour les légistes des rois de France, comme pour les fidèles bien informés de l'Église catholique, la perpétuité n'est pas l'éternité*⁷³³.

Beloy, por sua vez, afirma no seu comentário que a menção à perenidade do édito era mal-compreendida por alguns contemporâneos seus. Turchetti cita de Beloy os seguintes trechos, para ilustrar o que queria dizer, de acordo com a sua perspectiva, o fato de o édito de Nantes impor a coexistência para depois substituí-la pela reunificação religiosa do reino:

Icy [quanto à declaração no preâmbulo] les ennemis du Roy, restes de la faction esteincte (les Ligueurs), prennent sujet à blasmer S.M. comme s'il vouloit à jamais et sans fin autoriser deux religions en France (lisons : comme s'il voulait instituer la tolérance en France) ; au lieu que ces predecesseurs avoient seulement permise celle qu'on dit reformee, par provision, et attendant un Concile general ou national, ou que Dieu eust inspiré les abusez à se recognoistre, et reünir au giron de l'Eglise Catholique Apostolique et Romaine (on constate l'idée de concorde selon la formule adoptée la première fois dans l'édit de Janvier).

Mais ces faiseurs de discours – continue Beloy – sont ou fort ignorans, ou malicieus extremement : parce que nous alons monster à veuë d'oeil que ces mots Perpetuel et irrevocable, qui sont en cest Edict, ne portent, ne peuvent porter ou comprendre autre chose, que ce qui estoit ès precedens : sçavoir que l'exercice de cette religion durera, et sera toleree en ce Royaume, jusques à ce que la cause cesse, et que ceux qui en font professions seront mieux instruits ou convaincus en leurs consciences par le saint Esprit, d'erreur et d'heresie. Et que S.M. veut seulement en ces mots palam profiteri et protester, qu'il n'a intention ni entend

⁷³² “não significa que ele não poderia ser revogado, como poderíamos pensar à primeira vista. Não, na língua da época, um édito é irrevogável simplesmente porque a sua revogação exige um novo édito em sentido contrário”, Cottret, op.cit., p.123.

⁷³³ “essa fórmula (...) indica uma decisão maduramente refletida, não circunstancial, destinada a ser inscrita em uma duração não limitada. Ela não exclui no entanto a possibilidade da sua prescrição, nem da sua revogação por um outro édito procedendo igualmente de uma reflexão madura (...) Em suma, para os legisladores dos reis da França, como para os fiéis bem informados da Igreja Católica, a perpetuidade não é a eternidade”, Carbonnier-Burkard, 1998, pp.91-92.

alterer pour son regard, ou diminuer jamais la volonté, et ferme resolution qu'il a, de tenir son peuple en repos, pour le fait de la religion, par ceste permission, tant que la cause d'icelle durera (Beloy, Conference, 38 v. 39)

(...) que personne donc ne se scandalise de la perpetuité de nostre Edict ; car elle sera esteincte, et la Loy prendra fin incontinent que la cause d'icelle ne se trouvera plus parmi nous, et que Dieu aura reüni les desvoyez au giron de l'Eglise Catholique, Apostolique, Romaine (ibid, 42)⁷³⁴.

Nessas passagens – em que Beloy, explicando o sentido (tradicional, segundo ele) da expressão *perpétuel et irrévocable*, afirma o caráter provisório do édito, definindo o seu limite como sendo o momento em que a causa que o havia originado (as guerras civis) estivesse extinta, e que a unidade religiosa pudesse ser restaurada – nessas passagens, Turchetti identifica o conceito de tolerância :

Le facteur temporel, en l'occurrence le caractère strictement passager, scelle la permission accordée par l'édit, laquelle circonscrit le concept de tolérance exprimé dans les lignes ci-dessus: une permission temporaire. Sa qualification de « perpétuel et irrévocable » doit être entendue comme tout à fait relative à l'état de nécessité⁷³⁵.

E conclui :

L'idée de concorde, une concorde toute « catholique », ne quitte jamais la pensée de Beloy. Il nous mène au coeur du problème et nous rappelle une vérité que nous avons oubliée au cours des siècles : l'édit de Nantes, par la conformation et les modalités de ses mesures de tolérance, misait essentiellement sur la réunion des sujets à l'Eglise traditionnelle. C'est par quoi, il se présente sous la forme d'un édit de concorde, plutôt que de tolérance⁷³⁶.

⁷³⁴ “Aqui [quanto à declaração no preâmbulo] os inimigos do Rei, restos da facção extinta (os *Ligueurs*), vêem motivo para acusar S.M. como se ele quisesse para sempre e sem fim autorizar duas religiões na França (leiamos: como se ele quisesse instituir a tolerância na França); onde seus predecessores haviam somente permitido aquela que dizemos reformada por provisão, e esperando um Concílio geral ou nacional, ou que Deus tenha inspirado os abusados a se reencontrarem, e unirem-se novamente no seio na Igreja Católica Apostólica e Romana (constatamos a idéia da concórdia segundo a fórmula adotada pela primeira vez no édito de Janeiro, como vimos acima). Mas esses fazedores de discursos – continua Beloy – são ou bastante ignorantes, ou extremamente maliciosos: porque mostraremos a olhos vistos que essas palavras *Perpétuo e irrevogável*, que estão neste Édito, não têm, não podem ter ou compreender outra coisa que não o que estava nos precedentes: a saber que o exercício dessa religião durará, e será tolerado neste reino até que a causa cesse, e que os que dela professam estejam melhor instruídos ou convencidos nas suas consciências pelo Espírito Santo do erro e da heresia. E que S.M. quer somente nessas palavras *palam profiteri* e protestar que ele não tem intenção, nem pretende alterar no que lhe concerne, nem nunca diminuir, a vontade e firme resolução que tem em manter seu povo em paz por razão da religião, através desta permissão, enquanto a sua causa durar (Beloy, *Conference*, 38v.39). (...) que ninguém portanto se escandalize da perpetuidade do nosso Édito pois ela desaparecerá, e a Lei terá fim assim que a sua causa não se encontrar mais entre nós, e que Deus tiver reunido os desviados no sei da Igreja Católica, Apostólica, Romana (ibid, 42)”, apud Turchetti, 1985, pp.348-350.

⁷³⁵ “O fator temporal, no caso o caráter estritamente passageiro, sela a permissão acordada pelo édito, a qual circunscreve o conceito de tolerância expresso nas linhas acima: uma permissão temporária. A sua qualificação de “perpétuo e irrevogável” deve ser entendida como inteiramente relativa ao estado de necessidade”, id., ibid., p.348.

⁷³⁶ “A idéia de concórdia, uma concórdia toda “católica”, não abandona nunca o pensamento de Beloy. Ele nos leva ao coração do problema e nos lembra uma verdade que nós esquecemos ao

Nossa conclusão, para a análise feita por Turchetti sobre os trechos de Beloy, é a inversa: o édito de Nantes apresenta-se sob a forma de um édito de tolerância, antes do que de concórdia, já que consideramos que o estabelecimento imediato da concórdia civil para a produção futura da concórdia religiosa é a descrição do conceito de tolerância civil. Para Turchetti, o édito de Nantes deve ser considerado como um tratado de concórdia e não de tolerância pois, segundo Pierre de Beloy e as suas próprias cláusulas, o seu objetivo era restabelecer a concórdia religiosa no reino. Para atingi-la, entretanto, Turchetti afirma que era preciso percorrer um período de coexistência de duas religiões, ou seja, era necessário aceitar uma tolerância de duração limitada. Em outras palavras, o que diz o historiador suíço é que, com o édito de 1598, Henrique IV pretendia instaurar a concórdia, mas para isso era preciso antes instaurar a tolerância: “*S’il est vrai que la « première cause » de l’édit est la concorde, la voie à suivre pour l’atteindre est la tolérance*”⁷³⁷. Por quê? Porque, diz Beloy,

*la nécessité du repos et de la chose publique a désiré et desire encore la permission et licence contenue en ce nostre Edict ; dautant que la paix et la tranquillité nous est tres-necessaire en cest Estat, et que cestecy ne peut estre sans telle permission : partant nous disons hardiment, que l’ordonnance de telle permission est juste, veu qu’elle est necessaire (Ibid, 100)*⁷³⁸.

A interpretação de Beloy para o édito de Nantes conclui assim que foi a necessidade do momento que determinou a escolha do caminho da coexistência religiosa, e que ela seria provisória, sendo posteriormente substituída pela unidade católica – interpretação condizente com a posição *politique* que lhe era atribuída. No entanto, como dissemos acima, para Turchetti os *politiques* propunham uma tolerância definitiva, enquanto os defensores do édito de Nantes queriam-na temporária, limitada. Apesar do silêncio de Turchetti nesse sentido, Beloy era, ao mesmo tempo, um *politique* (pelas suas idéias, seu envolvimento nas guerras de religião e segundo a opinião dos seus contemporâneos) e um defensor do édito. O

longo dos séculos: o édito de Nantes, pela sua conformação e as modalidades das suas medidas de tolerância, apostava essencialmente na reunião dos súditos à Igreja tradicional. Eis por que ele se apresenta sob a forma de um édito de concórdia, mais que de tolerância”, id., ibid., p.350.

⁷³⁷ “Se é verdade que a “primeira causa” do édito é a concórdia, a via a seguir para atingi-la é a tolerância”, id., ibid., p.351.

⁷³⁸ “a necessidade da paz e da coisa pública desejou e deseja *ainda* a permissão e licença contida neste nosso Édito; dado que a paz e a tranqüilidade nos é mui-necessária neste Estado, e que ela não pode ser sem tal permissão: então dizemos com firmeza que a ordem de tal permissão é justa, visto que ela é necessária”, apud id., ibid., p.351, grifo no texto.

fato de as duas identidades serem, para o historiador suíço, opostas – o que tornaria impossível compreender a posição de Beloy, pois ela não se encaixaria nessa oposição das duas posturas – é um exemplo de como é problemática a questão da tolerância no século XVI, e de como uma interpretação anacrônica pode interferir e prejudicar o trabalho do historiador. A explicação de Beloy para o édito de Nantes é semelhante à de outros personagens que, identificados com o partido *politique*, justificavam a necessidade da dualidade religiosa como um recurso provisório que garantiria a preservação do reino. Catarina de Médici havia atribuído ao édito de Janeiro de 1562 essa motivação: segundo a rainha-mãe, era preciso fazer frente à “nécessité de nos affaires”⁷³⁹. O édito de 1562, que Quentin Skinner chama de “Édito de Tolerância”⁷⁴⁰, é o mesmo que obrigou o *politique* Étienne Pasquier a assegurar a um amigo que se tratava de “tolérer ce scandale pour en éviter un plus grand”⁷⁴¹, isto é, era preciso suportar a dualidade religiosa para impedir o avanço da desordem no reino.

Assim como para a publicação de Beloy, ao analisar o libelo *De la concorde de l’Estat*, Turchetti conclui que a tolerância provisória foi apresentada como solução para o problema das guerras civis causadas pela dissensão religiosa. Ele explica mesmo que esse caminho pretendia viabilizar as relações civis entre católicos e protestantes franceses:

*la tolérance dont il est question ne s’épuise pas sur le plan religieux, car elle engage tous les sujets, tant catholiques que réformés, à entretenir des relations civiles plus égalitaires, abstraction faite de leur religions*⁷⁴².

E a melhora nas relações civis, isto é, a concórdia no Estado, era necessária, segundo o *De la concorde de l’Estat*, por causa do objetivo da concórdia religiosa:

*Il sera aisé à juger que la concorde en l’Eglise, ne se peut acquérir qu’il n’y ait premièrement concorde en l’État, et que pour avoir et maintenir cette concorde en l’Eglise, il faut tolérer et non tollir le libre exercice de deux religions, et donner aux uns et aux autres la communication des charges, offices et dignités*⁷⁴³.

⁷³⁹ “necessidade dos nossos negócios”, apud Jouanna, op.cit., p.102.

⁷⁴⁰ Skinner, op.cit., p.517.

⁷⁴¹ “tolerar esse escândalo para evitar um maior”, apud Jouanna, op.cit., p.101.

⁷⁴² “a tolerância de que se trata não se esgota no plano religioso, pois ela obriga todos os súditos, tanto católicos quanto reformados, a manterem relações civis mais igualitárias, abstração feita das suas religiões”, Turchetti, 1998, pp.109-110.

⁷⁴³ “Será fácil pensar que a concórdia na Igreja não se pode adquirir sem que haja primeiro concórdia no Estado, e que para ter e manter essa concórdia na Igreja, é preciso tolerar e não tolher o livre exercício de duas religiões, e dar a uns e outros o acesso aos postos, ofícios e dignidades”, *De la Concorde de l’Estat...*, op.cit., p.16.

Nas duas publicações estudadas por Turchetti, o recurso à tolerância provisória era um caminho para atingir a concórdia religiosa. Fica implícito que a tolerância provisória não era, essencialmente, boa – de certa forma, porque ela não era um fim em si, mas um instrumento para atingir o objetivo da concórdia. Esse instrumento, como já dissemos, Beloy chama de “concórdia civil”; no *De la concorde de l’Estat* ele aparece como “concórdia no Estado”; e Turchetti conclui que, se o meio é a concórdia civil, e o fim é a concórdia religiosa, então o princípio, do édito de Nantes, por exemplo, é a concórdia.

*D’après l’étude de Beloy, et sur le commentaire de Beloy, l’édit de Nantes pourrait s’appeler à juste titre édit de concorde, « Loy de Concorde, Loy d’Union et de Pacification », selon ses propres termes*⁷⁴⁴.

À dinâmica gerada pelo conjunto concórdia civil-concórdia religiosa, Joseph Lecler e Arlette Jouanna deram o nome de tolerância civil. Segundo esta dinâmica, não era apenas viável, era mesmo imprescindível que um *politique*, como Pierre de Beloy, defendesse a instituição provisória da coexistência religiosa como forma de solucionar as guerras civis, defendesse portanto o édito de Nantes, e portanto a tolerância civil. É possível que a distinção entre a leitura de Turchetti e a de Lecler, de Jouanna e nossa esteja em um ponto bastante específico: o lugar das guerras de religião (e tudo o que elas envolveram, vale dizer, éditos, tratados, publicações anônimas ou não, além das batalhas e confrontos armados) no desenvolvimento do Estado moderno. Ao insistir na denominação de édito de concórdia para o édito de Nantes, repelindo o aposto “de tolerância”, Turchetti nos parece estar rejeitando a inovação que este édito (assim como alguns dos anteriores, como o de Janeiro de 1562, mas mais marcadamente o de Nantes) apresentava nos termos da relação do Estado com a religião e a política. Se pensarmos na filosofia política nascente no século XVI, perceberemos como na França, a partir do contexto das guerras de religião, alguns pensadores (muitos deles reunidos no partido *politique*) trabalharam com uma significativa separação entre Estado e Igreja, que assumia a forma da necessidade de preservação do bem comum – objetivo primeiro do Estado. Ao insistir na concórdia, mesmo admitindo que ela é o fim para o qual é necessária antes a tolerância, Turchetti mantém como

⁷⁴⁴ “Segundo o estudo de Beloy, e sobre o comentário de Beloy, o édito de Nantes poderia ser chamado com justiça édito de concórdia, “Lei de Concórdia, Lei de União e de Pacificação”, segundo seus próprios termos”, Turchetti, 1985, p.354.

função e objetivo do Estado a defesa da religião católica. É segundo essa perspectiva que este autor pode afirmar (como está reportado na citação da nota 728 que Beloy não apresenta no seu comentário “*des idées nouvelles, annonçant la priorité de la concorde civile sur la concorde religieuse*”⁷⁴⁵). Uma leitura que considere o conceito de tolerância civil chegará à conclusão oposta. Mas partirá dos mesmos princípios, compreendendo que as guerras de religião na França desenvolveram-se de maneira a ser necessário “*renoncer dans l’immédiat à la concorde religieuse pour recouvrer la concorde civile*”⁷⁴⁶. Em outras palavras, alguns pensadores, sobretudo os *politiques*, como Pierre de Beloy, decidiram que “*il est urgent de tolérer la diversité religieuse pour réaliser la concorde politique*”⁷⁴⁷.

É segundo a perspectiva dessa decisão no contexto do desenvolvimento do Estado moderno no século XVI que afirmamos que a experiência da tolerância civil produziu – ao mesmo tempo em que foi o produto dela – uma distinção entre os fundamentos e o fim do Estado e os da religião. Joseph Lecler relaciona essa separação – elemento do processo de secularização do Estado e da política – às guerras de religião, por entender que o desenrolar dos conflitos (que não foram apenas armados), na segunda metade do século XVI, colocou em questão o vínculo tradicional entre o rei e a Igreja. Yves-Charles Zarka, por sua vez, adiciona a essa dinâmica a tolerância civil, ao afirmar que

*au moment de sa formation (...) le concept moderne de tolérance avait pour objet de résoudre une question religieuse : comment rendre possible la coexistence de plusieurs religions dans un même État ? Or ce concept a permis de penser la coexistence religieuse, en déplaçant le centre de gravité de la question du religieux au politique. La coexistence des religions est une coexistence civile, ce qui suppose une séparation de l’Église et de l’État*⁷⁴⁸.

Opinião semelhante tem Quentin Skinner ao analisar a participação dos *politiques*, como Jean Bodin, na elaboração de uma solução para a crise gerada pelas guerras de religião:

⁷⁴⁵ “idéias novas anunciando a prioridade da concórdia civil sobre a concórdia religiosa”, Turchetti, 1998, p.114.

⁷⁴⁶ “renunciar imediatamente à concórdia religiosa para recuperar a concórdia civil”, id., ibid., p.110.

⁷⁴⁷ “é urgente tolerar a diversidade religiosa para realizar a concórdia política”, id., ibid., p.110.

⁷⁴⁸ “no momento da sua formação (...) o conceito moderno de tolerância tinha como objetivo resolver uma questão religiosa: como tornar possível a coexistência de várias religiões em um mesmo Estado? Ora, esse conceito permitiu pensar a coexistência religiosa, deslocando o centro de gravidade da questão do religioso para o político. A coexistência das religiões é uma coexistência civil, o que supõe uma separação da Igreja e do Estado”, Zarka, 2002-a, p.V.

Quando Bodin afirmou, nos *Seis livros da república*, que para todo príncipe deveria ser óbvio que as “guerras travadas por questões religiosas” na verdade não eram “fundamentadas em assuntos diretamente concernentes ao Estado”, ouvimos pela primeira vez a voz genuína do moderno teórico do Estado⁷⁴⁹.

Para Reinhart Koselleck, o desligamento proposto – e em certa medida operado – pelos *politiques* e por Henrique IV quanto às obrigações principais do rei e a defesa da religião resultava de uma necessidade observada na medida em que os confrontos entre católicos e protestantes repetiam-se. Segundo esse autor,

*à partir de la deuxième moitié du XVIe siècle, un problème se présentait-il de façon insistante, que l'ordre traditionnel n'arrivait plus à résoudre : la nécessité de trouver une solution au milieu des Eglises intolérantes et impitoyables dans leurs haines réciproques. Une solution qui éviterait, réglerait ou étoufferait le conflit. Comment rétablir la paix ?*⁷⁵⁰

A resposta *politique* a esta pergunta consistia em fazer a distinção entre as instituições responsáveis respectivamente pela segurança dos corpos e a das almas. Seu caminho operava com a noção de que o rei tinha por função a manutenção do bem comum, e que a resolução do problema da dissensão religiosa não estava entre as suas obrigações prioritárias, mas o restabelecimento da paz, sim.

Essa proposta é nova no século XVI.

Depois de 36 anos de guerras civis, iniciadas pelo massacre de Wassy em 1562, e de sete éditos de pacificação, o édito de Nantes restabeleceu a paz civil na França. A dualidade religiosa, legalizada mas, ao contrário do que frequentemente se afirma, estreitamente limitada, produziu o efeito que Henrique IV e seus conselheiros, em especial os *politiques*, esperavam dela: a paz. O instrumento para ela foi a supressão dos movimentos que deslocavam as divergências religiosas para o âmbito da vida comum, em sociedade, e faziam delas causa para a guerra. A religião iniciava assim o processo que a levará da esfera pública à privada, fazendo a distinção entre a “metade pública” do homem-cidadão, e a sua “metade privada”, o homem-homem, criações resultantes, diz Reinhart Koselleck, das guerras de religião⁷⁵¹. A supressão desse deslocamento foi o resultado de outro,

⁷⁴⁹ Skinner, op.cit., p.620.

⁷⁵⁰ “a partir da segunda metade do século XVI, um problema apresenta-se de maneira insistente, que a ordem tradicional não conseguia mais resolver: a necessidade de se encontrar uma solução no meio das Igrejas intolerantes e impiedosas nos seus ódios recíprocos. Uma solução que evitaria, resolveria ou sufocaria o conflito. Como restabelecer a paz?”, Koselleck, 1979, p.15.

⁷⁵¹ id., ibid., especialmente pp.30-31.

que formulou, com a intenção de uma aplicação prática e imediata, a distinção entre o Estado e a religião, nos termos dos seus fundamentos e dos seus objetivos.

Segundo Joseph Lecler,

*Ce qui fonde ainsi la tolérance, c'est l'autonomie de l'État dans son ordre, c'est le fait que l'État a sa mission distincte, comme gardien de la paix civile et du bien commun temporel*⁷⁵².

Sob a perspectiva dessa diferença, o fim para o qual tende o Estado pode desvencilhar-se da obrigação de manter a religião, e assim empenhar-se em restaurar a paz e preservar o bem comum, função que cabia à política, de prover às necessidades temporais, seculares, dos franceses. Até a segunda metade do século XVI, a hegemonia da imbricação entre fé, lei e rei tornava ilegal uma ação real contrária à defesa da Igreja. As primeiras tentativas de instauração da tolerância civil, a partir do édito de Amboise, de 1560, mas mais concretamente depois do de Janeiro de 1562, fracassaram porque a idéia do desligamento entre esses três elementos não havia sido suficientemente desenvolvida, nem em termos de fundamentação filosófica, nem em número de partidários. O seu aprofundamento conceitual foi tarefa dos *politiques*, que colocaram em relação a noção da necessidade urgente do Estado e a dos benefícios trazidos pela paz, construindo assim a idéia de que a paz, necessidade do reino, era a primeira obrigação do rei e pedia medidas urgentes, uma em especial: a aceitação da dualidade religiosa.

As publicações de panfletos e tratados que afirmavam a preeminência, no que tangia ao rei, da ação política (isto é, daquela que visava ao bem comum) sobre a defesa da religião tinham o propósito de conquistar as opiniões dos franceses, de fazer novos adeptos, na maioria das vezes entre os católicos moderados, mas não exclusivamente. Entre os novos adeptos, alguns novos autores, que, produzindo novos panfletos, novos tratados, procuravam conquistar ainda mais novos aderentes. No correr da década de 1590, a posição *politique* tornou-se gradualmente preponderante porque foi capaz de reunir diferentes tendências religiosas em torno do objetivo de restaurar a paz e velar pelo bem comum.

⁷⁵² “O que funda assim a tolerância é a autonomia do Estado na sua ordem, é o fato de que o Estado tem sua missão distinta, como guardião da paz cívica e do bem comum temporal”, Lecler, op.cit., p.831.

Ao longo de meio século, a existência de duas religiões na França passou, de marginal e absurda, a ser considerada uma solução viável para o caos⁷⁵³. O caso do chanceler Michel de L'Hospital é um exemplo desse caminho: nos Estados Gerais de 1560 o chanceler discursava contra a possibilidade de duas religiões coabitarem no reino, mas, menos de dois anos depois, na assembléia de Saint-Germain em agosto de 1562, L'Hospital faz o famoso discurso em que expõe a diferença entre ser um súdito do rei e um fiel da Igreja, categorias que não dependeriam uma da outra:

*Il n'est pas ici question de constituenda religione, sed de constituenda republica; et plusieurs peuvent être cives, qui non erunt Christiani: même l'excommunié ne laisse pas d'être citoyen*⁷⁵⁴.

Depois de ter, em 1560, reiterado o axioma que havia guiado a monarquia, *une foi, une loi, un roi*, o chanceler abre o caminho para que ele seja abandonado. Mais do que resguardar a tradição monárquico-religiosa do reino, valia a preservação do reino ele mesmo. Por isso – e para isso – era preciso saber que ser um cidadão, ser parte do reino, não implicava em nada para a consciência religiosa: tratava-se da coisa pública, e não da religião. Esta tinha suas regras e suas necessidades, como o reino tinha as suas, diferentes, outras. O conceito de tolerância civil e a autonomização do Estado encontraram-se assim intimamente ligados na França quinhentista.

O que faz o chanceler e outros mudarem de opinião? Se a resposta a essa pergunta for a decisão de suprir à “*urgente nécessité du temps*”⁷⁵⁵ – que o Parlamento de Paris declara ser a razão da aprovação do édito de Janeiro de 1562 – e de aceitar que só a instauração de um regime de dualidade confessional poderia dar-lhe solução, então essa resposta é justamente a opção por uma via que implica em transformar a relação herdada da Idade Média entre o governo do

⁷⁵³ Não são todos os franceses, nem todos os partidos ou pensadores envolvidos na crise que se tornam adeptos da tolerância civil, mas se pode considerar que essa posição foi ganhando força até ser dominante na discussão. Segundo André Stegmann, “*la pacification et les décisions d’Henri IV ne sont que l’aboutissement réussi de la politique, engagée la veille des guerres par Catherine et poursuivie, avec de sérieux accrocs, des repentirs, une certaine duplicité parfois sous Charles IX, mais avec une indéniable continuité par Henri III*” (“a pacificação e as decisões de Henrique IV são apenas o resultado bem sucedido da política, aplicada na véspera das guerras por Catarina e seguida, com sérios obstáculos, arrependimentos, uma certa duplicidade às vezes sob Carlos IX, mas com uma inegável continuidade por Henrique III”, Stegmann, op.cit., p.241).

⁷⁵⁴ “Não é aqui questão de fundar a religião, mas de fundar a coisa pública; e muitos podem ser cidadãos, que não serão cristãos; mesmo o excomungado não deixa de ser cidadão”, L’Hospital, op.cit., p.61, grifos no texto.

⁷⁵⁵ “necessidade urgente do tempo”, *Mémoires de Condé*, t.III, p.92 apud Lecler, op.cit., p.457.

reino e o governo da religião no reino, servindo-se para isso de um instrumento específico, a tolerância civil. Opção pela via da política, pela proposta *politique* de distinguir Estado de Igreja, de escolher o Estado e criar para a religião um foro e uma instância em que ela pudesse atuar livremente, mas sem interferir além dos seus limites.

A instituição da tolerância como instrumento político, as razões por que e a forma como ela foi bem sucedida em pôr fim às guerras de religião são as questões a que esta tese procurou responder. Não era, a instituição política da tolerância, tarefa fácil, como quisemos mostrar. Também hoje não é. A importância dessas perguntas acreditamos que esteja na sua atualidade. O problema do entendimento acerca da tolerância voltou a ser, nos séculos XX-XXI, o problema da incapacidade de coexistência entre as diferenças. A solução pela idéia da tolerância civil, cinco séculos atrás, pode ainda ter algo a ensinar.