

COMUNICAÇÃO E CIRCULAÇÃO ENTRE A IDADE MÉDIA E A MODERNIDADE: DEBATES, RECONFIGURAÇÕES E ANÁLISES SOBRE UMA TEMPORALIDADE EM CRISE (SÉCS XII-XVII)

Entre o medieval e o moderno: o *Livro dos Mártires* e a hagiografia reformada de Jean Crespin (1570)

Between the Medieval and the Modern: The Book of Martyrs and the Reformed Hagiography of Jean Crespin (1570)

João Guilherme Lisbôa Rangel

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

RESUMO: O presente artigo analisa o *Livro dos Mártires*, publicado pela última vez em 1570, pelo impressor Jean Crespin, no contexto das reformas religiosas que ocorriam em Genebra à época. Aqui, a obra de Crespin é tomada para além de sua função propagandística ou pedagógica, mas também como um verdadeiro discurso hagiográfico. Tributários de uma tradição que vigorou ao longo de toda a Idade Média, mesmo com as críticas aos santos e a esse tipo de narrativa, considerada supersticiosa, defendemos que o discurso hagiográfico se manteve entre os protestantes, especialmente entre reformados como Crespin. Contudo, esse discurso não permanece igual ao modelo medieval ou católico, mas foi reformado pelo impressor genebrino em coerência com a sua própria confissão de fé e doutrina. Nesse sentido, o artigo demonstra como Crespin, mediante os casos de martírio, reformou o tema da santidade, bem como a escrita hagiográfica com seu *Livro dos Mártires*, inserindo-se, desta forma, no espaço entre o mundo medieval e o moderno.

PALAVRAS-CHAVE: hagiografia reformada; martírio; Livro dos Mártires.

ABSTRACT: This article analyzes the *Book of Martyrs* last published in 1570 by the printer Jean Crespin, in the context of the religious reforms that were taking place in Geneva at the time. Here Crespin's work is taken beyond its propagandistic or pedagogical function, but also as a true hagiographic discourse. Tributes to a tradition that was in force throughout the Middle Ages, even with criticism of the saints and this type of narrative, considered superstitious, we argue that the hagiographic discourse remained among Protestants, especially among reformed people like Crespin. However, this discourse does not remain the same as the medieval or Catholic model but was reformed by a Genevan printer in coherence with his own confession of

*E-mail: jglhistoria@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-7294-7266>

faith and doctrine. In this sense, the article demonstrates how Crespin, through cases of martyrdom, reformed the theme of holiness, as well as hagiographic writing with his Book of Martyrs, thus inserting himself in the space between the medieval world and modernity.

KEYWORDS: *reformed hagiography; martyrdom; Book of Martyrs.*

Introdução

Jens Baumgarten (2014, p. 169-188), através de estudos sobre a visualidade, analisou as imagens elaboradas sobre Lutero e Inácio de Loyola, relacionando-as à produção de memória. O autor identifica que Lutero foi explicitamente representado como santo de modo que se a imagem não o afirma como tal textualmente, o faz pela pintura. Tanto os partidários quanto os inimigos “acreditaram no poder mágico e simbólico desses retratos, sobretudo nas reações físicas às gravuras. As imagens não somente foram adoradas, mas também destruídas e mutiladas” (Baumgarten, 2014, p. 173). Pela análise das imagens, o autor respondeu à pergunta que iniciou seu texto, a saber: “como falar em um santo protestante?”.

Essa pergunta nos interessa! É sabido que a Reforma¹ e seus principais expoentes foram intransigentes com o culto aos santos, bem como as relíquias e hagiografias da Igreja Romana tomadas como superstição. Segundo Jean Delumeau (1981, p. 22), as duas reformas (católica e protestante) almejavam o combate às superstições, ao magismo que estaria intimamente ligado ao cristianismo, sobretudo nas comunidades rurais e camponesas. No que se refere aos protestantes, de acordo com o autor, o significado para eles de superstição estava voltado para algo oposto à verdadeira religião, simples, rude. Reformadores como Calvino e Lutero se situavam em uma longa tradição de condenação à superstição tal qual Thomas de Aquino, Tertuliano e Agostinho. Dessa forma, por meio da *justificação pela fé* e da *soberania de Deus*, aqueles defendiam que as superstições eram como acreditar nas boas obras; portanto, retirar a confiança que deveria estar única e exclusivamente em Deus (Delumeau, 1981, p. 54-55).

Lutero, por exemplo, escreveu uma lista de práticas e crenças consideradas supersticiosas, entre as quais se destacam: a) a crença no purgatório; b) a crença mágica dos sacramentos; c) invocação dos santos sob todas as formas; d) a veneração das relíquias, entre outras (Delumeau, 1981, p. 54-55). Calvino, à semelhança de Lutero, também condenou a canonização das relíquias, intitulado-a como “superstição pagã” em seu *Tratado das Relíquias* (2017 [1543], p. 135-183). Nesse sentido, não impressiona que perguntas ou surpresas acerca da ideia de “santos” ou venerações dentro do protestantismo apareçam. A concepção geral que se tem é exatamente o que foi dito anteriormente, ou seja, a de que os protestantes e a Reforma combateram o culto aos santos e, portanto, não estabeleceram qualquer relação com essa tradição.

Uma análise mais apurada do *Tratado das Relíquias*, no entanto, desfaz um pouco a surpresa que a pergunta pode causar. Já no começo de sua argumentação, o reformador de Genebra recorre a Santo Agostinho, no livro *De opere monachorum*, em que o bispo de Hipona reclamava acerca de um “comércio cruel e desonesto” que levava “de lá pra cá relíquias de mártires” (Calvino, 2017 [1543], p. 135). A utilização de Agostinho respalda Calvino como argumento de autoridade, isto é, um recurso ao passado para afirmar que o “problema das relíquias” não era novo, mas algo que era enfrentado pela Igreja há muito tempo. Esse recurso à história e às autoridades do passado será uma constante no *Tratado*. Sendo um erro antigo, Calvino afirma que este veio se multiplicando ao longo dos anos até alcançar o ápice na presente época (2017 [1543], p. 135). Isso conduzirá o reformador a afirmar que a

idolatria para com as relíquias bem como as enganações realizadas por meio delas eram uma correção providenciada por Deus.

Na sequência da argumentação, Calvino apresenta que, em primeiro lugar, o erro esteve no abandono de Jesus Cristo e em sua Palavra para se dar ênfase às vestes, às capas e aos tecidos. Na sequência, ele afirma que o mesmo foi feito com os santos, isto é, abandonou-se a meditação de seus exemplos em prol da contemplação dos ossos e demais “quiquilharias” (2017 [1543], p.135).

A preocupação, portanto, não era com a prática em si da veneração aos santos, mas com o propósito final a que se destinava. Em outras palavras, deveria se manter o foco na exemplaridade dos santos e não em seus objetos. A objeção de Calvino (2017 [1543], p.136) não se dá contra a veneração como um meio de fortalecer a devoção a Deus, mas sim que tal prática recaia em idolatria. Além disso, a ausência de fidedignidade das relíquias é outro problema para o reformador de Genebra, ou seja, saber se aquela relíquia era ou não verdadeira e como seria possível provar esse fato. Nesse contexto, as restrições apresentadas pelo reformador no *Tratado das Relíquias* não eram contra os santos, mas contra a fidedignidade das informações/reliíquias e a ocorrência de idolatria frequentemente associada àquilo que Calvino (2017 [1543]) denomina como “práticas supersticiosas”.

Falar em “santos” ou “santidade” entre os protestantes e a Reforma no século XVI, portanto, não é exatamente um problema ou surpresa sob o ponto de vista documental. Na Europa Ocidental do século XVI, os conflitos encetados pela Reforma, mais que uma ruptura, abriram espaço para o surgimento de novas identidades alicerçadas em diferentes posições doutrinárias. Em outras palavras, durante o século XVI, o que se observa é a construção de igrejas e confissões novas, mas com referências alicerçadas no passado. Bem antes de rejeitarem totalmente os santos ou o tema da santidade, essas questões foram colocadas sob o escrutínio de um movimento que não se percebia como novo, porém restaurador de uma verdade corrompida. Assim, a ideia era a de *reformatar* os santos ou a perspectiva sobre a santidade, e não a negar em si.

Nesse contexto, portanto, que emerge a figura do impressor erradicado em Genebra, Jean Crespin e sua principal obra, o *Livro dos Mártires*, publicado pela primeira vez em 1554 e reeditado pelo autor até 1570. Reunindo notícias, cartas e, principalmente, processos judiciais, Crespin compilou inúmeros casos de martírio entre protestantes correlacionando as perseguições antigas às que ocorriam em sua época. Valendo-se da exemplaridade dos mártires, o impressor genebrino reforçava a doutrina calvinista (reformada), ao mesmo tempo em que reformava a escrita hagiográfica por meio da compreensão própria que apresentava sobre a santidade.

Ao longo dos anos, alguns trabalhos discutiram o tema da hagiografia no universo protestante, contudo, salvo raríssimas exceções,² os pesquisadores rechaçaram a compreensão dos martirologios como textos hagiográficos. O cerne do problema, no entanto, está na maneira que esses trabalhos definiram o conceito de hagiografia. Assim, no que toca especificamente à obra de Crespin, três foram as maneiras que os críticos utilizaram para compreender a hagiografia: a) a compreensão que circunscreve o discurso hagiográfico em uma espacialidade promotora do culto ao santo ou que guarde sua própria história/presença (Coats, 1992); b) a hagiografia como material não verídico, fabuloso, isto é, cujas informações não poderiam ser comprovadas, não teriam “autenticidade” histórica (Gregory, 1999); c) o discurso hagiográfico como objeto estritamente exemplar, ou seja, direcionado à edificação da audiência que entra em contato com o material e, por isso, estaria apartado da história (Lestringant, 2004); O discurso hagiográfico, portanto, foi reduzido e, assim, também se restringiu suas possibilidades de interpretação.

Aqui, utiliza-se o termo *discurso hagiográfico* intencionalmente. Um problema fulcral nos estudos hagiográficos refere-se à tentativa de defini-lo e de captar, por assim dizer, sua “unidade”. Etimologicamente, o termo *hagiografia* poderia ser definido como um conjunto de relatos sobre a

vida do santo ou sobre a santidade (Goullet, 2004, p. 8-22). Entretanto, essa noção é muito restrita para dar conta de um conceito tão abrangente que se modifica e se temporaliza ao longo do tempo. Nesse sentido, a unidade ou definição precisa em torno da hagiografia é difícil. Desde os bolandistas,³ os estudos hagiográficos não estavam apenas relacionados à exemplaridade dos santos e do seu culto. A crítica textual, a história dos santos, bem como sua notoriedade compunham suas preocupações (Philippart, 2012). Nesse sentido, pensar o *discurso hagiográfico* parece mais profícuo na medida em que se emancipam as hagiografias de definições restritivas.

Como nos lembra Philippart as hagiografias são expressões de uma sociedade, de um tempo. Para os historiadores que trabalham com as hagiografias “não há santo, há, somente, hagiógrafos” (2012, p. 24). Em outras palavras, muito além da narrativa sobre o santo em si, a atenção deve sempre estar direcionada aos projetos e aos usos que serviram os textos hagiográficos. Assim, não se nega a exemplaridade, o culto, a edificação, a norma (Isaia, 2011),⁴ as relíquias veiculadas e constitutivas de hagiografias. De igual modo, também não se rejeita admitir algumas particularidades do discurso hagiográfico, tal como seu caráter tipológico que desfaz critérios de “verdadeiro” e de “falso” para sua compreensão (Goullet, 2004, p. 2).⁵

O discurso hagiográfico não estava a serviço de uma “verdade absoluta”, comprovável, etc. Antes disso, servia ao crível, ao provável, ao edificante ou significativo (Boureau, 2004, p. 34). Ele atualizava a narrativa legitimando-a, e isso estará presente no *Livro dos Mártires*. Muito além da edificação, os santos estabeleciam o nexo entre o passado e o presente, faziam a narrativa antiga se tornar contemporânea. Traziam para a história o passado e o mediavam com o sobrenatural, manifestavam o *surreal* de que fala Philippart (2012, p. 19). Tudo isto se encontra na obra de Crespin que, valendo-se do discurso hagiográfico, o reformou. Forjou, assim, uma hagiografia reformada que será apresentada a seguir.

História dos Verdadeiros Testemunhos da Verdade do Evangelho

Este é o título que Crespin dá à última edição do seu *Livro dos Mártires*. Já na capa da publicação de 1570, pode-se observar a descrição da quantidade de livros contidos na obra (oito ao todo), bem como o conteúdo geral, a saber: “os atos memoráveis do Senhor na fragilidade dos seus: não apenas contra as forças e esforços do mundo, mas também ao encontro de diversas sortes de ataques e here-sias hediondas”⁶ (Crespin, 1570). Esse será o “tom” da obra de Crespin, um material cujo propósito é confirmar a relação entre a perseguição que assola a Igreja desde os primeiros tempos até o presente. Contudo, a produção de mártires que edificam e possibilitam a manifestação do sobrenatural é o caminho escolhido para apresentar tal relação. Em outras palavras, não bastava apenas demonstrar que, desde o princípio, a Igreja sofria perseguições, que ser discípulo de Cristo era ser perseguido, fazia-se necessário demonstrar que essa perseguição redundava, fundamentalmente, em martírio, as testemunhas por excelência.

Isso é atestado nos próprios relatos de martírio e das cartas enviadas pelos próprios mártires. O capítulo dedicado a Jean Rabec, por exemplo, é paradigmático nesse sentido. Outrora pertencente à Ordem dos Frades Menores, Rabec se converteu e foi para Lausanne aproveitar das “santas letras desta escola” (Crespin, 1570, p. 408). Ainda no preâmbulo desse mesmo capítulo, Crespin assinala que Deus quis que Rabec prestasse sua confissão ao príncipe de La Roche sur-Yon e a região de Anjou para que estes, isto é, a audiência que o julgava, não pudessem se dizer indesculpáveis de seus erros em razão de sua ignorância. Mais que retratar a perseguição, o martírio evidenciava o erro alheio, era oportunidade de pregar a “verdadeira” doutrina e, com isso, edificar a “verdadeira” Igreja. É isso que atesta uma das cartas de Rabec incluída no capítulo por Crespin em que o mártir pede orações para seus irmãos.

vous priant ne vous ennuyer d’auoir mémoire de nous principalement en vos oraisons, & de nous assister selon le deuoir de dilection Chrestienne, en ce que conoistrez expédient à la gloire de Dieu, à l’édification de son Eglise, & au nostre & vostre auantage en icelui.⁷ (Crespin, 1570, p. 412).

Ao longo de todo o interrogatório de Rabec não faltaram oportunidades em que esse pôde pregar e convencer sua audiência a respeito da “verdadeira” doutrina. Assim, ao ser interrogado a respeito da missa, o mártir responde que não acredita nela, pois se trata de uma invenção humana, idolatria manifesta que adora um pedaço de pão em vez de Jesus Cristo, além de blasfematória, pois atribui remissão dos pecados (Crespin, 1570, p. 410). O texto faz questão de explicitar que o interrogatório transcorria na presença de inúmeras pessoas, entre elas padres, nobres, homens de reputação, mas que desconheciam a “verdade”. Inquirido sobre o papa, Rabec responde que o único chefe da Igreja é Jesus Cristo, posto que as Escrituras não apresentam outro, e acrescenta dizendo que, para ele, o papa é o anticristo. Embora reconheça que tal acusação é grave, o mártir afirma que não poderia contrariar sua convicção (Crespin, 1570, p. 409). Outros temas como eucaristia, batismo, purgatório, Maria e os santos também são tratados no interrogatório. Em todos os casos, o mártir mantém sua postura reformada, alinhado com a posição de Calvino e o restante da obra de Crespin.

Sobre os santos, ele rejeita a ideia de intercessão, mas não propriamente a ideia de santidade, ou seja, os santos mortos (*trespassez*), de fato, não se comunicavam com os vivos, mas aos vivos (*souuivans*), poder-se-ia pedir oração, visto que isso era bíblico. Como nos lembra Bergamasco (1993, p. 1061), a Reforma, com sua elaboração doutrinal, sobretudo com o sacerdócio universal, repensa a ideia de santidade. Ao contrário do catolicismo, todos os membros da Igreja são santos na medida em que são habitados pelo Espírito de Deus e vivem uma fé ativa. Desse modo, com a Reforma, desaparece o lugar escatológico da santidade, contudo, permanece viva a noção de que é justo guardar a memória dos santos por causa de suas ações, sua fé e seu testemunho.

Entre os protestantes de maneira geral, a santidade é prerrogativa dos vivos. Os santos não tinham o poder de intercessão, ou até mesmo taumatúrgicos, isto é, a realização de curas ou milagres. Contudo, baseando-se na Bíblia, explicava-se a necessidade de preservar a memória dessas personagens, uma vez que eram testemunhas da graça de Deus e para edificação dos fiéis. Segundo Bergamasco (1993, p. 1062), no caso inglês, as preces dos santos repercutiam na vida dos vivos, por exemplo, mediante impetrações de graça. Dessa maneira, embora a taumaturgia e a intercessão fossem negados, o santo protestante permanecia possibilitando a unidade do humano com o divino (Gajano, 2006, p. 449-463).

Após ser interrogado, é oferecido a Rabec a possibilidade de retornar a sua antiga ordem. Contudo, o mártir se nega e roga a Deus que o ajude a perseverar até o fim, isto é, até a morte. Derrotados, sem mais perguntas, os inquiridores, por medo, mandam cortar a língua de Rabec. Um líder dos Cordelier (antiga ordem a qual Rabec pertencia) justifica tal ação dizendo: “Ce meschant ici est trop sauant [...]; il est impossible de le pouuoir vaincre, puisqu’il a esté à Geneue, & est possédé de Satan”⁸ (Crespin, 1570, p. 413).

O texto descreve o sofrimento de Rabec, que mantém seu olhar ao céu orando a Deus ao mesmo tempo que a sua boca se enche de sangue, e este segue desfigurado para o local do suplício. Uma vez cercado por palha, amarrado e prestes a ser queimado, a Providência se manifesta novamente, e o mártir começa a cantar o Salmo 79 (que relata uma condenação aos “invasores” que profanam o Templo do Senhor), o qual era perfeitamente compreendido pela audiência que assistia ao martírio. Por um quarto de hora, segundo Crespin (1570, p. 413), o mártir permaneceu cantando. Se não bastasse, antes de morrer, a Providência interfere mais uma vez e um “falso milagre” orquestrado pelos algozes é desmascarado. Os algozes pretendiam colocar um carvão entre as palhas para pegar fogo simulando que este

teria vindo do céu. Porém, tal tentativa não funciona e o fogo precisa ser aceso externamente. Após todo esse trajeto, Crespin (1570, p. 414) conclui: “Voila ce qui a esté recueilli du procès & de l’exécution de ce saint personnage, que ce bon Dieu & Pere de misericorde auoit muni de consiance inuincible, à l’honneur de son saint Nom, à l’édification des siens, & confufion grande de tous ses ennemis”⁹.

Ação semelhante da Providência é observada no capítulo subsequente ao de Rabec. Trata-se de Pierre Rousseau, que também estudou em Genebra e Lausanne antes de retornar para Angers, local em que será condenado e morto. Temas como eucaristia, santos, batismo e outros também aparecem no interrogatório. Já no momento final do relato, a Providência, novamente, intervém.

Após ter a língua cortada, esse mártir é amordaçado com ferro. Contudo, segundo o relato, no momento que seria queimado, Deus age em seu favor, e a mordaza se solta e ele grita: “Jefus Chrif, assiste-moi; Seigneur Dieu, assiste-moi!”¹⁰ (Crespin, 1570, p. 415). Diante dessa situação, o texto afirma que muitos ficaram maravilhados (Crespin, 1570, p. 415). Assim, o martírio de Rousseau autenticava a doutrina reformada, reconhecendo sua legitimidade e servia de meio para manifestação do sobrenatural, inclusive, produzindo conversão entre os expectadores. Aqui, é importante observar que o mais relevante não é assegurar se os relatos são verídicos ou não, como fez Gregory (1999, p.9-15), defendendo que, por serem condenações públicas, não se conseguiria mentir. Isso porque a interferência divina, bem como o “lado” em que ela se encontrava, está no campo da interpretação e da disputa pelo monopólio do sagrado por cada grupo. O importante, para os historiadores que analisam esses escritos, é saber que aquelas pessoas acreditavam e entendiam que tais episódios evidenciavam o agir sobrenatural de Deus que se dava pela vida dos mártires.

Sendo assim, quando os mártires Jean Godeau e Gabriel Beraudin, presos em Cambrai por admoestarem um padre que “blasfemava”, também tiveram suas línguas cortadas, mas permaneceram falando de forma inteligível (Crespin, 1570, p. 181), além de apresentarem constância no sofrimento que lhes era infligido, o que estava em jogo era a virtude alcançada pelos santos por meio do agir de Deus que se colocava ao lado deles. A consequência do milagre apresentada pelo texto foi a conversão dos “ignorantes” que são edificados pela ação dos mártires.

Quando Macé Moreau, segundo Crespin, desautorizou e venceu os interrogadores independentemente da qualificação e da formação que esses tinham, para além da propaganda em favor da igreja reformada, o que se cria é um espaço de presença do sagrado (Crespin, 1570, p. 181) – típico das narrativas hagiográficas como apontado anteriormente. Embora torturado, com os tornozelos presos por ferros causando enorme sofrimento, Moreau se manteve, segundo a narrativa, constante e firme. Ele permaneceu todo o caminho para o local de sua morte, dando graças a Deus e cantando salmos até seu corpo ser queimado pelo fogo, o qual, segundo o texto, devolveu uma “alma abençoada” ao Senhor.

Para o autor, os santos mártires são a resposta divina para um mundo decaído. Logo na apresentação do primeiro livro, Crespin afirma:

Estant le monde endormi en ténèbres de fuperftition & idolâtrie, [...] fauffe doctrine, Dieu tira, comme d’une nuit profonde, la lumière de fa vérité, defployant les rayons d’icelle par endroits, maugré Satan & tous fes fuppofts, oppofans à cefte lumière les puiffances de ce monde.¹¹ (Crespin, 1570, p. 181).

O caso de Claude Mounier é indicativo desse planejamento divino. Após passar por Lausanne e Genebra, o mártir foi para Lyon pregar a “santa palavra”. Nesse local, ele convertia crianças e ficou conhecido em razão de sua “pura” e “verdadeira” doutrina que produzia conversão, mas também despertou a inveja (Crespin, 1570, p. 182). Como inúmeros outros mártires, Mounier é delatado e preso, porém, sua prisão é ocasião para manifestação da luz de Deus no mundo. Por isso, o mártir opõe, tal

como os outros, questões doutrinárias como as já mencionadas: eucaristia, batismo, purgatório, santos, etc. Um elemento novo, trazido na confissão de Mounier é a contraposição que este faz entre as armas dos “verdadeiros” cristãos e a dos falsos, isto é, dos papistas. Segundo o texto, a fé é a arma que faz os inimigos caírem sem precisar tocá-los. Nesse sentido, é o anticristo quem se vale “dos ferros, da brasa, da cavalaria, da força humana”. Mounier complementa que se deve deixar a violência aos tiranos que querem converter com a força das armas. Como dito, a dos reformadores era, apenas, a fé (Crespin, 1570, p. 183).

Além das questões doutrinárias, o martírio de Mounier é ocasião para confundir os adversários mostrando, mais uma vez, de qual “lado” Deus estava. Assim, embora tentado a renegar sua fé, o mártir permanece firme e, ao ser acusado de gula por dois *cordeliers*, ele responde que vinha fazendo jejum, mas que o corpo precisava estar forte para o que iria enfrentar, isto é, a fogueira. Em razão de tal resposta, o relato afirma que ambos *cordeliers* ficaram confusos. Por fim, a narrativa afirma que Mounier permaneceu por longo tempo firme, orando ao senhor, mesmo depois da fogueira acesa e as chamas o consumindo. Do meio do fogo, o mártir ainda consegue dizer: “Meu Deus, meu Pai!” (Crespin, 1570, p. 184).

Tal como os santos medievais, os santos reformados de Crespin também aparecem como figuras especiais, combatentes, defensores da verdadeira fé. Thomas de Saint-Paul, por exemplo, é apresentado como um mártir que chega até Paris para testemunhar contra as monstrosidades que lá ocorriam. Alvo do agir de Deus, Thomas foi invencível contra todos os ataques que recebia e se manteve firme até a hora de sua morte, sendo apresentado por Crespin (1570, p. 185) como um “bon champion de Jefus Christ”¹², o qual recebeu a coroa do martírio em Paris no dia 19 de setembro de 1551.

A presença das datas é lugar comum nos capítulos dos mártires. Ao lado dos julgamentos, isto é, do fato de terem passado por um processo, essas informações conferiam credibilidade ao relato de Crespin. Segundo Lestringant (2004, p. 16), os mártires, mesmo condenados por juízes injustos, necessitavam de tais julgamentos para serem reconhecidos. O “atleta valoroso” e “campeão” é um modelo bastante antigo, e aqui é retomado em um duelo judiciário, o qual é fundamental para determinar a *causa* do combate. Deus se coloca ao lado da vítima, mesmo com a condenação, mediante uma boa morte.

Nesse contexto, o tema da *causa* é fundamental. Segundo Lestringant (2004, p. 52), desde santo Agostinho, é a causa quem distingue o mártir, e não a situação, isto é, não é a morte em si, mas o motivo pelo qual se morre. Certo padrão de comportamento se afirma e os verdadeiros mártires não pedem, por exemplo, socorro. Antes disso, há toda uma orientação de levantar as mãos aos céus caso a chama não esteja tão insuportável. Ademais, os gestos e a boa morte do mártir em defesa da causa operam uma relação com os espectadores, em que estes participam do sofrimento também e constataam a pujança da graça, da vitória do espírito sobre a carne, a manifestação no aqui e no agora do espírito; um signo sobrenatural.

O objetivo primeiro da Reforma era “resgatar” a pureza da doutrina evangélica. Tal propósito pode ser interpretado por diversas chaves explicativas, por exemplo, a histórica e a filológica, no que se referem ao retorno às fontes originais do cristianismo, e pela chave antropológica religiosa, como a vontade de restabelecer o evangelho em sua pureza mediante libertação do Cristo da coerção sacrificial presente na eucaristia católica e no dogma da transubstanciação (Lestringant, 2004, p. 35).

Em razão disso, o sacramento da eucaristia, para os reformados, não representará mais um sacrifício (Elton, 1982, p.175). Contudo, os mártires protestantes trazem uma contradição. Finalmente, no momento de sua morte repetem a imolação primeira do Cristo, a qual, para a teologia reformada, não se repetia jamais. Para Lestringant (2004, p. 36), desde o início, o *Livro dos Mártires* tinha por objetivo reinscrever o cenário dos mártires em uma perspectiva racionalizada; então, a grande novidade trazida por Crespin a fim de alcançar esse feito era inserir o martírio em uma grande história geral da

cristandade. Para o autor, portanto, Crespin rompe com a tradição hagiográfica na medida em que submete sua obra à construção de um sentido, a escrita de uma história. Como temos apontado, no entanto, o problema dessa abordagem está na separação entre hagiografia e história, como se a primeira estivesse para a edificação, enquanto a segunda para aquilo que passou (Certeau, 2002).

Em nossa perspectiva, essa racionalização mencionada por Lestringant almejada por Crespin não se dá mediante o abandono do intento hagiográfico em nome da história. Ao contrário, sem abandonar o discurso hagiográfico, Crespin o reforma. Como apontamos no final da introdução, o discurso hagiográfico não é antagônico à história. Um exemplo disso, presente no próprio período medieval, é o capítulo intitulado de “São Pelágio” na célebre obra de Jacopo de Varazze (1228?-1298), *Legenda Aurea*, escrita na segunda metade do século XIII (Rangel, 2017). Embora o capítulo recebesse o nome de São Pelágio, esse pouco aparece no capítulo que está efetivamente preocupado em falar do islã, da chegada dos Lombardos à Itália e da história do Ocidente marcada pela presença do imperador e do papa. Nesse contexto, a hagiografia de Pelágio aparecia como uma forma de autorização e legitimidade da história que seria contada, bem como uma maneira de atualizá-la, visto que ela se encerra precisamente no período em que a Ordem de Jacopo (os dominicanos) acabava de ter seu primeiro mártir, o pregador Pedro de Verona (morto em 6 de abril de 1252 e canonizado em 9 de março de 1253). Néri de Barros Almeida (2014, p. 98) também demonstrou essa relação ao analisar a mesma obra. Segundo a autora, as escolhas realizadas pelo dominicano de Varazze na composição da *Legenda Aurea* ao associar santos antigos – como os mártires – com a presença de santos contemporâneos (Domingos de Gusmão, fundador da Ordem Dominicana e o já citado Pedro de Verona) legitimava a Ordem em bases históricas. Assim, o discurso hagiográfico agia também como historiográfico.

Concordamos com Lestringant (2004, p. 41-42) quando este afirma que o “encontro” dos mártires da igreja antiga com os protestantes, já no prefácio do *Livro dos Mártires*, reativa os modelos legados pela literatura grega e latina dos primeiros séculos. Dessa forma, os mártires protestantes teriam a mesma confissão e doutrina, o que seria um elemento a mais em favor da autenticidade dos relatos. Mediante as perseguições contemporâneas, a igreja reformada é unida à Igreja Primitiva – as aflições aparecem como elemento unificador. No entanto, no prefácio seguinte, dedicado a demonstrar a conformidade do martírio antigo ao contemporâneo, o impressor genebrino faz questão de relembrar como surgiu a prática de honrar a memória dos mártires e como foi deturpada com a chegada do Papado.¹³ Por isso, era necessário “reformular” os santos; na perspectiva de Crespin, reconduzi-los ao seu “verdadeiro” significado e propósito. Por isso, o impressor genebrino afirma:

Or maintenant que Dieu avec sa doctrine a fait reuenir ce siecle heureux & riche de tant de personnages vertueux, qui ont arrousé de leur sang tant de pays & contrées, il faut aussi ramener les ades & faits des Martyrs à leur droit vsage. Ne faisons pas ce tort à Dieu, quand nous verrons la sainteté, la force & perseuerance en ceux-ci, d'en faire honneur à la créature qui l'a receuë du Créateur. Ayons en admiration leurs vidoires, mais magnifions celui qui a vaincu & surmonté en eux, & cerchons la fource de laquelle ils ont puisé toutes ces grâces. Ne nous amusons point à faire reserue de leurs cendres, ou de leurs ossemens, ce sont choses mortes; mais volons les viuans en leurs responses, lettres & disputes, & es mémoires de leur confiance, afin d'en estre édifiez comme il appartient.¹⁴ (Crespin, 1570, p. a v).

Aqui, está a reforma dos santos! Não se tratava, apenas, de utilizar os mártires como elemento de unidade de uma história, ou até mesmo ferramenta de convencimento, pedagogia ou propaganda para a audiência que escutava. Era necessário reconduzir os atos e feitos dos mártires ao correto uso, à correta compreensão. Aliado ao conteúdo doutrinário que defendiam, Crespin garante a veracidade dos mártires que ele apresenta:

la condamnation contre les fidèles ne vient d'ailleurs, sinon qu'ils n'ont voulu approuver beaucoup de façons de faire superstitieuses & idolâtres, ni consentir qu'il y eust autre chef de l'Eglise que Christ, ni souffrir qu'on cherche salut en autre qu'en lui. Bref, de ce qu'ils ont eu en horreur de tout ce que, combattent contre la verité de la S. Escriture.¹⁵ (Crespin, 1570, p. a v).

Ao analisar o livro de Deuteronômio, o autor aponta que a idolatria e as superstições constituíam abominação para Deus. Porém, nesse erro, os mártires do seu livro não incorriam. Assim, são legítimos continuadores da doutrina dos Profetas e Apóstolos e, por isso, não lhes devia ser negado o título de “mártires”, de “testemunhas”.

[...] ie desire que cela soit diligemment considéré, afin qu'on ne leur refuse point le nom de Martyr ou Tesmoin, lequel Dieu leur a voulu imprimer en toutes sortes. La longueur & les tourmens ordinaires des priions n'ont point rompu leur patience, les géhennes, les baaillons, la mort fi griefue ne les a empechez de louer Dieu avec ioye.¹⁶ (Crespin, 1570, p. a v).

Os santos, antes de abandonados, foram incorporados, reformados. Sem dúvida, encarnados no texto, como afirmou Coats (1992), mas isso não é oposto ao discurso hagiográfico, assim como a veiculação de uma história também não é. Valendo-se de algo muito antigo e amplamente presente (as hagiografias), Crespin ressignificava os santos e trazia para o seio da reforma genebrina essas personagens que, para além da intercessão, da taumaturgia, das relíquias e das festividades, propiciavam a manifestação do sobrenatural, autenticavam a causa reformada e possibilitavam a disputa da narrativa sobre a santidade. Nesse sentido, dois casos, os de Pierre Gaudet e Juan Diaz, são bastante significativos sobre isso que temos falado: como o *Livro dos Mártires* apresenta também um verdadeiro discurso hagiográfico, uma vez que, mediante a narrativa exemplar, virtuosa e sacrificial dos (santos) mártires, toda narrativa é legitimada e sacralizada.

Pierre Gaudet e Juan Diaz: dois casos da hagiografia reformada

Até o momento, demonstramos como os mártires da obra de Crespin cumprem uma função pedagógica, por meio do conteúdo doutrinário reformado que veiculam, bem como o modo que este aparece mediante diálogos, confissões, etc. Também demonstramos que o conteúdo hagiográfico é mais extenso do que a simples edificação, pois se volta para a manifestação do sobrenatural, isto é, os mártires (como apresentamos acima) são pontos de contato do aqui e do agora tanto com a esperança do porvir quanto com a manifestação do sobrenatural. Assim, o que ocorre é uma sacralização do discurso através da vida, dos feitos, da morte, ou das virtudes do santo, criando um nexo entre passado e presente de modo que a própria dinâmica do tempo, a partir da vida dessas personagens, se tornava uma dinâmica sagrada. Desse modo, escolhemos dois exemplos pontuais para corroborar nosso argumento: Pierre Gaudet e Juan Diaz.

Ambos os casos se encontram no livro II da obra de Crespin, separados por aproximadamente uma década de diferença. O primeiro caso, de Gaudet, recebeu pouquíssimo espaço nessa obra mas é bastante significativo. O título da seção é o nome do mártir, acompanhado por um subtítulo que diz: “*note au recit de ce Martyr, le commencement de l’Euangile en la ville de Geneue*”¹⁷ (Crespin, 1570, p. 83). Então, o relato inicia mencionando a presença da cidade de Genebra como posse de Savoia e a libertação que esta recebeu a partir de 1535 com o reformador Guilherme Farel e outros ministros. Contudo, partidários do bispo da cidade permaneceram perseguindo os que eram “fiéis” ao evangelho, ou seja, adeptos da reforma de Farel e, assim, acabaram capturando Pierre Gaudet, torturando-o

e queimando-o. O mártir, no entanto, invocando o nome de Deus, permaneceu alegre por todo o sofrimento, rendendo sua alma de forma “bem-aventurada”¹⁸ (Crespin, 1570, p. 83).

O que chama atenção no relato de Gaudet é que seu martírio em si, bem como sua trajetória, ocupa pouco espaço na notícia. A história de Genebra e sua reforma, por outro lado, aparecem logo no começo e assumem papel de destaque. Embora a sessão traga o nome de Gaudet no título, não é o seu martírio o cerne do relato. Assim, cabe-nos perguntarmos o porquê disso.

Como demonstrou Pocock (1975, p. 102), na Inglaterra dos séculos XVI e XVII, lidava-se com a história como a estrutura do tempo contingente, isto é, a sequência de eventos seculares poderia subsumir em conceitos mais gerais como o da *graça* em que o tempo aparece como dimensão da providência, da profecia ou da escatologia. Assim, a ação política poderia ser vista como empreendida pelo indivíduo santificado justificado pela graça. Em outros termos, o que o historiador inglês aponta é que, naquele contexto, o comprometimento com o secular poderia ser tão forte ao ponto de se invocar a própria história sagrada para explicá-lo. Ao apresentar o *Book of Martyrs* (1563), de John Foxe, Pocock indica o novo desenvolvimento de uma estrutura para o tempo apocalíptico em que a história da Inglaterra se torna a principal personagem na luta contra o Anticristo (retratado como o papa). Para o autor, portanto, “we are reminded that apocalyptic, which sacralizes secular time, must always in an opposite sense secularize the sacred, by drawing the processes of salvation into that time which is known as saeculum”¹⁹ (1975, p. 109).

Sem sombras de dúvidas esse também pode ser o caso de Gaudet na obra de Crespin como possível configuração da relação entre sacralidade e história, própria daquela época. Ou seja, a inserção de uma história sagrada visando a própria explicação do secular, isto é, a emancipação e a reforma de Genebra e que ao fazer isso também seculariza o próprio sagrado. Contudo, nosso ponto é: o que faz dessa história sagrada? É Gaudet um mártir que experimentou o socorro divino e encarnou em si os sofrimentos, as virtudes e a manifestação da ação sobrenatural. A forma que isso é posto por Crespin é um exemplo do que estamos chamando de hagiografia reformada. Ou seja, a narrativa do martírio, nesse caso, para além da legitimidade que já mencionamos, sacralizava a história que estava sendo apresentada como uma história da reforma genebrina. Por isso, falamos em hagiografia reformada.

Outro exemplo, até mais significativo, é o de Juan Diaz. Segundo Francis Higman (1992, p. 111), no prefácio de 1554 do *Livro dos Mártires*, Jean Crespin afirmava que um dos seus objetivos com a obra era não permitir que o testemunho dos que morreram pelo Evangelho se perdesse. Tal objetivo era, na realidade, uma resposta ao “chamado” apresentado por Calvino oito anos antes, na ocasião da morte de Diaz e da publicação de um panfleto, então anônimo,²⁰ cujo título era: *Histoire d’un meurtre execrable: commis par un Hespagnol, nommé Alphonse Dias, Chambellan du Pape, en la personne de Jehan Dias son frere, le 17 de mars, 1546. Qui est un bel exemple du zele des Papistes*.²¹ Logo no começo do panfleto, Calvino afirmava:

C’est chose utile em l’Église Chrétienne, de réduire fidèlement par écrit la mort de ceux qui endurent martyre pour la parole de Dieu. Et en cela peut-on voir un grand vice de notre temps, que nous sommes si nonchalants em cer endroit. Car nous avons vu beacoup de martyrs qui ont été cruellement occis pour la confession de l’Évangile. Ce pendant nul n’a mis la main à la plume pour en rendre témoignage au temps avenir, tellement que tout demeure enseveli. Et à grand’peine em saura-on à parler d’ici à cinquante ans. **Or le principal fruit qui doit venir de cela est d’avenir les fidèles comme l’Église de Dieu est sujette à beacoup de persécutions, à fin qu’ils se préparent à en porter leur part, quando métier sera; et leur représenter comme en un miroir la constance et fermeté qu’ils doivent avoir, à fin que cela leur serve d’exhortation, pour leur donner courage.**²² (Calvin, 2009, p. 445, grifo nosso).

Em primeiro lugar, o reformador chama a atenção para a importância de se “rememorar” por escrito os casos de martírio no tempo presente, pois estes são “úteis” à igreja cristã (no caso, àquelas adeptas dos postulados da Reforma), ressaltando a ausência de iniciativas sobre tais acontecimentos. A importância de tais registros é demonstrar como os “verdadeiros” fiéis da Igreja de Deus sofrem e sofrerão perseguições em razão da sua fé. Além disso, os mártires são como “espelhos”, isto é, exemplos de “firmeza” e “constância” para todos os que sofrerem igual destino. Em outras palavras, os mártires são modelos a serem seguidos pelo modo como sustentam a fé. Contudo, tão logo encerra esse parágrafo, o reformador de Genebra indica que o propósito do texto é outro, a saber: “montrer par quels moyens les papistes maintiennent leur siège d’abomination”²³ (Calvin, 2009, p. 445).

O caso de Juan Diaz fala do seu assassinato orquestrado pelo próprio irmão. De origem espanhola, Diaz se converteu aos ideais da Reforma por volta de 1541 (Gilmont, 1981, p. 36). Em 1545, Diaz estava ao lado de Crespin na viagem à Genebra. De formação humanista, os conhecimentos de Diaz logo chamaram atenção de figuras centrais em Genebra, entre elas, o próprio João Calvino (Higman, 1992, p. 111). Por ser da Espanha, havia em Diaz certa expectativa de que ele pudesse servir aos avanços da fé reformada em território hostil até aquele momento. Assim, de 1545 a 1546, Diaz aprofundou seus conhecimentos sobre a fé reformada, inicialmente, em Genebra e, posteriormente, em Estrasburgo ao lado de Martin Bucer.

No início de 1546, o imperador Carlos V convocou mais uma reunião da Dieta de Ratisbona a fim de reconciliar católicos e adeptos da Reforma na Alemanha. Martin Bucer convidou Diaz para acompanhá-lo. Chegando à cidade, Diaz reencontrou um antigo compatriota católico a serviço do imperador, chamado Pedro Malvenda, o qual tentou dissuadi-lo da conversão à fé reformada. Malvenda informa ao irmão de Diaz, Alfonso, que era padre e advogado do mais alto tribunal da Igreja de Roma (a Rota Romana), sobre a situação de Juan Diaz, que havia saído de Ratisbona e partido para Neuburgo com intuito de supervisionar a publicação de uma obra de Bucer (Higman, 1992, p. 112).

Ao tomar conhecimento do local em que Diaz estava, seu irmão vai até ele e tenta mudar sua opinião. Vendo-o irredutível, Alfonso finge ter se convertido à fé reformada e propõe que Diaz o acompanhe em viagem. Todavia, aconselhado por Bucer, Diaz recusa a oferta e permanece em Neuburgo. Nisso, Alfonso finge partir em viagem, porém, retorna à cidade, no dia 25 de março, ao lado de seu serviçal, que procura Juan, no dia 26, e o assassina com um golpe de machado. Tanto Alfonso quanto seu serviçal tentam fugir, mas são capturados em uma cidade próxima, cujo soberano era aliado do imperador Carlos V (Higman, 1992, p. 112).

Esse assassinato, segundo o autor, gerou enorme repercussão, a qual se materializou por meio da publicação de textos narrando os acontecimentos. Segundo o autor, objetivos muito diversos acompanharam as publicações. Um dos textos a aparecer foi o de Felipe Melâncton em 17 de junho de 1546: *Ware Historia, wie newlich zu Newburg na der Tonaw eyn Spanier, genat Alpgonsus Diasius, order Decius, seinen leiblichen Bruder Johannem, alleyn uss hass wider die einige, ewige Christliche lehr, wie Cain den Abel, grausamlich ermördert habe*. Segundo Higman (1992, p. 113), esse texto praticamente não apresenta diálogo entre os irmãos e enfatiza, principalmente, a crueldade dos “inimigos da verdade”, bem como a falta de limite dos adversários da “nova fé” em persegui-los. O texto ainda deixa em aberto quais ações serão tomadas pelas autoridades, isto é, o imperador e o soberano da região.

Outro texto, segundo Higman, ainda mais importante que o de Melâncton, foi o do amigo e companheiro de viagem de Diaz desde Genebra, Claude Senarclens, cujo título foi: *Historia vera de morte sancti viri Ioannis Diazii Hispani, quem eius frater germanus Alphonsus Diazius, exemplum sequutus primi parricidae Caim, velut alterum Abelem, nefarie interfecit. Cum praefatione D. Martini Bucerii, in qua de praesenti statu Germaniar multa continentur lectu inprimis digna*. Embora o prefácio seja de 10 de maio de 1546, a sua publicação só aconteceu em novembro do mesmo ano.

Já no título, podemos notar a diferença entre as publicações de Sernaclens e Melanchton. No reformador alemão, o foco está no irmão de Diaz, Alfonso, já em Sernaclens, a atenção está no “santo Juan Diaz”. Assim, o texto do amigo de Diaz fala de um santo homem que testemunhou sua fé, isto é, foi martirizado. Segundo Higman (1992, p. 114), neste último relato as discussões entre Diaz e Malvenda, bem como Diaz e seu irmão, ocupam a maior parte, da mesma maneira em que as respostas dos adversários são resumidas em detrimento do destaque dado às palavras de Juan Diaz. Nesse sentido, o grande objetivo da obra era comemorar o martírio de Diaz, isto é, o mártir protestante.

De acordo com Higman (1992, p. 114), principalmente o texto de Sernaclens foi utilizado por Crespin que, desde a primeira edição do *Livro dos Mártires*, manteve o relato de Diaz. Assim, na edição de 1570, embora não observemos no título essa exaltação à santidade de Diaz, isso não se confirma quando acessamos o conteúdo do capítulo. Este começa mencionando o nascimento de Juan em Cuenca, na Espanha, destacando sua instrução, ainda na juventude, nas “boas letras”. Posteriormente, vai para Paris e lá é instruído por pessoas de “grande doutrina”, aplicando-se aos estudos de teologia (*Lettres sanctes*) (Crespin, 1570, p. 151). O texto ressalta seu conhecimento em hebraico (apresentado como importante para o estudo da teologia), o que, por um lado, é reflexo da influência humanista e, por outro, da exaltação à formação de reformadores como Calvino, conhecedores desse idioma.

Além da bela formação, Juan é descrito como alguém de “excelente doutrina”, “grande brandura”, benignidade, prudência e simplicidade. Dessa maneira, iluminado pelo Espírito Santo, soube distinguir entre a “ vaidade da teologia escolástica e o verdadeiro conhecimento da pura doutrina”²⁴ (Crespin, 1570, p. 151). Em razão disso, ele resolve sair de Paris e partir para Genebra, ao lado de Matthieu Budé e Jean Crespin (essa é a primeira vez que o nome de Crespin é mencionado). Ademais, há um elogio à Genebra e à “bela ordem” da cidade. A narrativa prossegue comentando a estada de Diaz nas cidades reformadas até ir para Ratisbona, onde se encontra Malvenda.

Apresentado como grande defensor da idolatria papista e conterrâneo de Diaz, Malvenda demonstra espanto em ver Diaz aliado à causa protestante, e o texto, inclusive com uma nota de Crespin (1570, p. 152) ao lado da página, ressalta que esse fato era tido como miraculoso por se tratar de um espanhol. Segundo a narrativa, os protestantes se glorificavam mais em ter um espanhol aliado à sua causa do que 10 mil alemães. Enfim, o diálogo entre os dois espanhóis prossegue com Malvenda tentando convencer Diaz do seu erro, e Diaz o rebatendo. Até aqui, segue-se o padrão de conflitos e diálogos presentes ao longo do *Livro dos Mártires*.

O relato prossegue contando como Malvenda informa ao irmão de Diaz a presença deste em Ratisbona e sua adesão à nova fé. O novo momento de “virada” da narrativa acontece quando os irmãos se encontram e como, de todas as formas possíveis, Alfonso tenta convencer seu irmão, que, no entanto, se mantém constante e fiel à doutrina reformada. A partir disso, toda a trama para o assassinato de Diaz é apresentada até o momento da morte em que o mártir é declarado como “santa personagem” (Crespin, 1570, p. 158). A narrativa encerra demonstrando a impunidade orquestrada por Roma e apoiada pelo Império em relação aos assassinos, porém naturalizando esse fato em razão de se tratar da luta do “bem” contra o “mal”. Em outras palavras, os que absolveram Alfonso estavam ao lado de Satanás e das forças que atuam no mundo. Contudo, ao contrário de outras narrativas sobre o assassinato de Juan Diaz, no *Livro dos Mártires*, a ênfase recaiu na “luta” entre Alfonso e Diaz, bem como na exemplaridade e virtude deste último em oposição ao irmão. Ou seja, Crespin, como fora dito, embora tenha alterado o texto, segue o “tom” de Sernaclens, valorizando o mártir em oposição à crueldade do irmão.

Assim, diferentemente de Calvino que, em sua *Histoire d'un meurtre execrable*, se preocupava mais em atacar o Papado, esvaziando a questão do fratricídio, bem como as virtudes de Diaz (ainda que estas apareçam), em Crespin ocorre o oposto. Nas últimas palavras do capítulo, podemos ler:

Car fi nous consideron le forfait horrible d'Alphonse, nous trouuerôs que iamais on n'ouit parler d'un tel: & que le diable mesme ne pourroit forger des menees plus execrables. D'autre part si nous regardons la vertu admirable de Iean Diaze vray martyr du Fils de Dieu, nous trouuerons que ç'a esté vn homme autant benin, autant graue, constant & religieux, que maintenant on pourroit penser. Et pour tesmoignage de sa doctrine, Dieu à volou (que est chose notable) cependant qu'il fut de sejour à Neubourg, qu'il ait escrit & publié par impression en ladicte ville auant mourir, vne cõfesion, comme memorial perpetuel à tous fideles de graces qu'il auoit receues du Seigneur.²⁵ (Crespin, 1570, p. 159).

A confissão apresentada, evidentemente, segue a doutrina reformada. Tal fato reforça nossa argumentação acerca do uso do martírio e da santidade como elemento pedagógico na formação doutrinária da audiência do *Livro dos Mártires* imersa em contexto confessional-disciplinar. Além disso, o martírio de Diaz revela a dimensão hagiográfica presente na obra de Crespin. Desde o nascimento, passando pela formação, até sua conversão, as virtudes e a vida santa de Diaz são exaltadas, os momentos em que responde primeiro a Malvenda e depois a seu irmão confirmam sua santidade expressa por sua fidelidade à doutrina ratificada com seu martírio. Além de legitimar a doutrina, o martírio de Diaz sacralizava (tal como as hagiografias) a própria história e a “verdade” que estava sendo ensinada. Como o mesmo texto de Crespin (1570) afirma, Diaz é um mártir de Deus e, portanto, um representante seu aqui na terra. Nesse sentido, a escolha por um relato que valorizava a exemplaridade, as virtudes e a santidade de Diaz em vez de textos como os escritos por Calvino (ou Melâncton), revelam que, para Crespin, não bastava apenas apresentar uma história de perseguição e sofrimento em razão de uma causa, era necessário sempre trazer à tona as “santas personagens” que entregaram suas vidas por essa causa e, assim, lidavam com o tempo em uma perspectiva sagrada. Em outras palavras, os mártires cumpriam esse papel de “elo” entre a história, a causa e a doutrina da igreja reformada e o sobrenatural. Nos moldes da reforma genebrina, o *Livro dos Mártires* de Crespin também se apresentava como uma hagiografia reformada.

Considerações finais

O espaço entre o olhar para o passado, o intento reformador e a construção do novo podem ser descritos como a síntese do que foi a Reforma, brilhantemente exemplificada com Crespin e seu *Livro dos Mártires*. O impressor de Genebra, ao correlacionar os mártires contemporâneos aos antigos, sobretudo os do início do cristianismo, expressava bem essa ideia de reconstrução da cristandade. Por um lado, almejava-se uma noção de continuidade histórica a fim de trazer legitimidade para causa reformada, por outro, procurava-se ressignificar os santos e a própria noção de santidade. Assim, santidade, martírio e doutrina se entrelaçavam de maneira que os santos apresentados por Crespin eram aqueles martirizados em nome da verdadeira doutrina, isto é, a reformada. Contudo, Crespin foi além e, mais que uma história eclesiástica ou um simples martirologio, apresentou uma hagiografia reformada na medida em que seus mártires, a despeito de toda transformação que sofreram, permaneceram como pontos de contato com o sobrenatural e figuras exemplares cujos feitos, por vezes, serviam para sacralizar a história, a doutrina e a confissão apresentada. Em outros termos, o *Livro dos Mártires* não contava somente a história da morte e do martírio, mas, por meio de um discurso hagiográfico reformado, retomava a presença do sobrenatural com alguns milagres e, principalmente, edificava, sacralizava a história que estava sendo contada que não era simplesmente a da morte, mas sim a da doutrina e a da causa reformada. Os exemplos de Pierre Gaudet e Juan Diaz demonstraram isso. No primeiro caso, a

despeito do título da notícia fazer uma referência ao martírio, bem como as virtudes de Gaudet, o texto propriamente se preocupou em narrar o início da reforma em Genebra. O martírio, por intermédio de Gaudet, sacralizava a história. De igual forma, foi o caso de Juan Díaz, cuja fonte para informação escolhida por Crespin foi o texto que exaltava a memória e a santidade do mártir espanhol em vez de textos contrários ao Papado como os de Calvino. Então, personagens santas, como as de Díaz, retornavam na obra de Crespin a fim de edificar e sacralizar a história e a causa que se defendia.

Eis, portanto, o estado final da arte: a notável atuação de Calvino em Genebra impactou profundamente a cidade e seus habitantes. Erradicado na cidade desde 1548 e dono de uma tipografia importante, Jean Crespin reproduziu e veiculou, por meio de seu *Livro dos Mártires*, a doutrina reformada erigida por Calvino. Nesse sentido, os santos e a santidade foram reformados por Crespin a fim de que estes legitimassem a causa reformada e ensinassem sobre a sua doutrina. O resultado foi a própria reelaboração (reforma) do discurso hagiográfico amplamente conhecido na Europa ao longo de toda a Idade Média. No entanto, por intermédio de Crespin e a reforma genebrina, o foco não estava mais no poder do santo, pós-vida, isto é, em sua intercessão ou capacidade de operar maravilhas (tal como se pode observar em obras como a *Legenda Áurea*); tratava-se de testemunhar, por ações, gestos e palavras, a importância da verdadeira doutrina. Tanto o santo quanto a santidade passavam a ser reelaborados pelo martírio de modo que seus testemunhos comprovassem uma verdade teológica trazida pela reforma genebrina. Assim, rechaçava-se a narrativa erigida ao longo da Idade Média acerca da santidade e do próprio discurso hagiográfico reinterpretando-o em função do relato “verídico”, validado pelas fontes jurídicas em sua grande maioria. A hermenêutica típica do humanismo, isto é, a crítica textual (Kristeller, 1982, p. 101) e o retorno às fontes originais (*ad fontes*), incorporada pela Reforma (Mcgrath, 2007), fazia-se presente de modo que a santidade dos mártires aparecia desde que pudessem ser comprovadas por meio de material considerado “fidedigno”, e, dessa maneira, sacralizava-se e legitimava a doutrina e a própria reforma genebrina.

Em vista disso, as hagiografias não diziam respeito apenas a Roma, mas sim à própria cristandade, e foi no espírito de reforma dessa cristandade que Jean Crespin, por meio do seu martirológio, recuperou tais narrativas segundo os critérios reformados. Na dinâmica da busca pelo passado e pela construção do novo, o *Livro dos Mártires* de Crespin constituiu-se como uma verdadeira hagiografia reformada, e tal apontamento é, precisamente, a lacuna nos estudos sobre as hagiografias e a santidade que este artigo procurou preencher. Em outras palavras, trouxemos, por um lado, para o campo dos estudos sobre os protestantismos, a temática da santidade e das hagiografias restritas, até então, ao universo romano-católico; por outro lado, apontamos como a crítica reformada produziu um material que se valia de uma tradição mas se manteve condizente com a crítica de sua época. Quase 100 anos antes da primeira publicação das *Acta Sanctorum* pelos bolandistas, a obra de Crespin prenunciava as transformações que as hagiografias haveriam de passar.

Referências

- ALMEIDA, Néri de Barros. Hagiografia, propaganda e memória histórica. O monasticismo na *Legenda Áurea* de Jacopo de Varazze. *Revista Territórios & Fronteiras*, Cuiabá, v. 7, n. 2, jul.-dez. 2014.
- BAUMGARTEN, Jens. Martinho Lutero e Inácio de Loyola: hagiografia e construção da memória nos conflitos religiosos dos séculos XVI e XVII. In: ALMEIDA, Néri de Barros; SILVA, Eliane Moura da. *Missão e Pregação*. São Paulo: Fap-Unifesp, 2014. p. 169-188.
- BERGAMASCO, Lucia. Hagiographie et sainteté en Angleterre aux XVIe-XVIIIe siècles. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, ano 48, n. 4, p. 1053-1085, 1993.
- BOUREAU, Alain. *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*. Paris: Les Belles Lettres, 2004.

COATS, Catharine Randall. *(Em)bodying the word: textual resurrections in the martyrological narratives of Foxe, Crespin, de Bèze and d'Aubigné*. New York: Peter Lang, 1992.

DELUMEAU, Jean. *Un chemin d'histoire: Chrétienté et christianisation*. Paris: Fayard, 1981.

ELTON, Geoffrey R. *A Europa durante a Reforma 1517-1559*. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

GOULLET, Monique. *Les saints et l'histoire: sources hagiographiques du Haut Moyen Âge*. Études réunies par Anne Wagner. Rosny-sous-Bois: Bréal, 2004. p. 8-22.

GREGORY, Brad S. *Salvation at stake: Christian martyrdom in early modern Europe*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.

HALKIN, Léon-Ernest. Hagiographie Protestante. *Analecta Bollandiana*. Société des Bollandistes, Bruxelles, t. 68, p. 453-463, 1950.

HIGMAN, Francis. Calvin, le polar et la propagande: l'histoire d'un meurtre exécrable. *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 54, n. 1, p. 111-123, 1992.

ISAÏA, Marie-Céline. Normes et hagiographie dans l'Occident latin (Ve-XVIe siècle), *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, v. 2011, n. 15, 2011. DOI: <https://doi.org/10.4000/cem.11983>.

KRISTELLER, Paul Oskar. *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

LESTRINGANT, Frank. *Lumière des martyrs: essai sur le martyr au siècle des Réformes*. Paris: Classiques Garnier, 2004. Réimpression de l'édition de Paris, 2015.

MCGRATH, Alister E. *Origens intelectuais da Reforma*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

PHILIPPART, Guy. Le riche et encombrant héritage de Jean Bolland (1643) et le fantôme hagiologique. In: BOZÓKY, Edina (dir.). *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*. Actes du colloque international du Centre d'Études supérieures de Civilisation médiévale de Poitiers, Turnhout, 11-14 septembre 2008. *Hagiologia*, Brepols, n. 8, 2012. p. 9-33.

POCOCK, J. G. A. England. In: Ranum, O. (ed.), *National consciousness, history and political culture in Early Modern Europe*. John Hopkins University Press. 1975. pp. 98-117.

RANGEL, João Guilherme Lisboa. Hagiografia e escrita da história na Idade Média: o capítulo de São Pelágio na *Legenda Áurea* de Jacopo de Varazze (C.1270-1298). *Revista Escrita da História*, ano IV, v. 4, n. 8, p. 288-308, jul./dez. 2017.

Fontes

CALVIN, Jean. *Oeuvres*. Éditions établie par Francis Higman et Bernard Rouseel. Paris: Éditions Gallimard, 2009.

CALVINO, João. *Uma coletânea de escritos*. São Paulo: Vida Nova, 2017.

CRESPIN, Jean. Histoire des vrais tesmoins de la vérité de l'Evangile, qui de leur sang l'ont signée depuis Jean Hus iusques au temps present. (Reproduction anastatique de l'édition de Genève, 1570, avec, à la fin). In: HALKIN, Léon-Ernest. *Table alphabétique des noms de personnes et de lieux du martirologe de Jean Crespin*. Liege: Centre national de recherches d'histoire religieuse, 1964.

Notas

¹ A despeito da pluralidade de reformas ocorridas durante o século XVI (e antes também), optamos em manter “Reforma” quando estivermos nos referindo ao movimento protestante iniciado por Lutero, mas que, já em seu início, assumiu aspecto multifacetado e diverso cuja dignidade ética e moral não nos cabe avaliar, ou seja, não hierarquizamos as reformas, mas procuramos compreendê-las como partes constitutivas do processo histórico ocorrido no século XVI do ocidente europeu. Quando for necessário especificar, apresentaremos as reformas de maneira individualizada, como a reforma de Genebra à época de Calvino

² Cf: WHITE, Helen C. *Tudor Books of Saints and Martyrs*. Madison: University of Wisconsin Press, 1963; BERGAMASCO, Lucia. Hagiographie et sainteté en Angleterre aux XVIe-XVIIIe siècles. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, ano 48, n. 4, p. 1053-1085, 1993.

³ Grupo de jesuítas belgas que no século XVII se reúnem a fim de responderem aos ataques elaborados pela Reforma contra os abusos dos cultos aos santos como, por exemplo, a presença exagerada do “maravilhoso”. Assim, eles se esforçaram para produzir um “método científico” para estudar as hagiografias. Eles acreditavam que, para promover as virtudes dos santos, era necessário que os textos fossem vistos de forma “racionalizada”, por meio dos métodos de crítica documental dos antiquários. Com isso, deram início à publicação das *Acta Sanctorum*, cujo dois primeiros volumes datam de janeiro de 1643. Para maiores informações, ver: PEETERS, Paul. *L'œuvre des Bollandistes*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1961.

⁴ Para Marie-Céline Isaïa, apenas o caráter de exemplaridade exercido pela hagiografia não faz jus a sua plena dimensão normativa. Isso porque, segundo a autora, desde a idade média, as autoridades recorriam ao discurso hagiográfico como meio eficaz para se veicular uma norma, “controlando as multidões”.

⁵ Segundo Monique Goulet, categorias como “verdadeiro” ou “falso” são descabidas para o texto hagiográfico, o qual deve ser compreendido como literatura tipológica, possivelmente simbólica. Isso significa que a escritura do texto sobre o santo aproxima-se do modelo que a antecede, isto é, o modelo crístico, sua imitação. Assim, o valor da hagiografia não é, necessariamente, realista, mas exemplar e paradigmático. Esses valores, frequentemente remontando à imitação do Cristo, se junta à expressão de uma ideal variável de santidade de acordo com as épocas, que dão aos textos hagiográficos sua dimensão propriamente histórica. Os textos hagiográficos, portanto, devem ser lidos na diacronia e na sincronia.

⁶ No original: “Actes memorables du Seigneur en l’infirmité des sien: non seulement contre les force & efforts du monde, mais aussi à l’encontre de diuerses sortes d’assauts & Heresies monstrueuses”.

⁷ “Pedindo-lhe que não deixem de se lembrar de nós, principalmente em vossas orações, e que nos ajude conforme o dever da dileção cristã, no que inscreva para a glória de Deus, edificação da Sua Igreja, e benefício de todos nós”. (tradução nossa).

⁸ “Este adversário é muito sábio [...], é impossível derrotá-lo uma vez que esteve em Genebra e está possuído por Satã.” (tradução nossa).

⁹ “Assim isto é que foi recolhido do processo e da execução desta santa pessoa, que o bom Deus e Pai de misericórdia muniu de confiança invencível para honra de seu Nome, para edificação dos seus e grande confusão de todos os inimigos.” (tradução nossa).

¹⁰ “Senhor Deus, me acuda; Senhor Deus me acuda!” (tradução nossa).

¹¹ “Estando o mundo adormecido em tenebrosas superstições, idolatria, [...] falsa doutrina, Deus tira como de uma noite profunda, a luz de sua verdade, distribuindo seus raios pelos lugares, apesar de Satã e seus apoiadores, esta luz se opôs aos poderes deste mundo.” (tradução nossa).

¹² “bom campeão de Jesus Cristo.” (tradução nossa, grifo nosso).

¹³ Embora o texto de Crespin não date em que momento teria começado o papado, podemos supor com convicção de que o período compreendido entre os protestantes das diversas confissões é o século VI. Isso porque será este o período apontando como o início do declínio da Igreja através da primeira obra no universo protestante a tentar datar século a século a história da Igreja cristã, a saber, as *Centúrias de Magdeburgo* (1564-1574).

¹⁴ “Presentemente agora, que Deus, com sua doutrina, fez reviver este século feliz e rico de tantas personagens virtuosas que banharam com seu sangue tantas regiões e terras. É necessário reconduzir os atos e os feitos dos Mártires ao correto uso. Não façamos tal erro a Deus, quando nós virmos a santidade, a força e a perseverança naqueles de fazer honra à humanidade recebida do Criador. Tenhamos em admiração suas vitórias, mas magnifiquemos aquele que tem malignidade e superou-a em si mesmo, procuremos a força com a qual eles extraíram todas estas graças. Não entesouraremos mais e de fazer guardar seus restos mortais, seus ossos, são coisas mortas, mas os vejamos vivos em suas respostas, Epístolas, disputas e nas memórias das suas perseveranças, a fim de ser edificados por eles como é devido.” (tradução nossa).

¹⁵ “a condenação contra estes fiéis não vem de algures, além disso, eles [os mártires] não quiseram consentir muitas formas de se fazer superstições e idolatrias, nem consentir que existisse outro chefe da Igreja, somente Cristo, e nem admitir que se procure outra salvação fora dele. Em resumo, daquilo que [os mártires] tiveram horror em relação à Missa, de todas as coisas contrárias às verdades da Santa Escritura.” (tradução nossa, acréscimos nossos entre colchetes).

¹⁶ “[...] eu desejo que isso seja dito, considerando este desabrochar, a fim de que não lhes sejam recusados os nomes de Mártires ou de Testemunhas, os quais Deus quis imprimir de todas as formas. A duração dos tormentos, comum nas prisões, não foi capaz de pôr fim à paciência deles [mártires], as torturas, as surras, a morte tão precoce não os impediram de louvar a Deus com tanto júbilo.” (tradução nossa, acréscimos nossos entre colchetes).

¹⁷ “nota ao relato deste Mártir, o começo do Evangelho na cidade de Genebra”. (tradução nossa).

¹⁸ *Bien-Heureuse* no original.

¹⁹ “Nós somos lembrados de que o apocalíptico, que sacraliza o tempo secular, deve sempre, em um sentido oposto, secularizar o sagrado, atraindo os processos de salvação para aquele tempo que é conhecido como saeculum.” (tradução nossa)

²⁰ Foi Higman no artigo supracitado quem comprovou a autoria de João Calvino sobre o panfleto.

²¹ “História de um assassinato execrável: cometido por um espanhol, chamado Alfonso Díaz, Camareiro do Papa, na pessoa de Juan Díaz, seu irmão, no dia 17 de março de 1546. O que é um belo exemplo do zelo dos papistas” (tradução nossa).

²² “Trata-se de coisa útil na Igreja Cristã registrar fielmente, por escrito, a morte destes que toleraram o martírio pela palavra de Deus. Nisso, podemos ver um grande vício de nosso tempo, nós somos tão frágeis neste aspecto. Porque nós vimos diversos mártires que foram cruelmente assassinados pela sua confissão do Evangelho. No entanto, ninguém jamais colocou as mãos pluma para testemunhar isso no futuro, para que tudo fique enterrado. Ora, o principal fruto disso é fazer com que os fiéis, bem como a Igreja de Deus estão sujeitos à diversas perseguições e, assim, que eles se preparem para fazer sua parte quando de mérito for, e os [alusão aos mártires ou à Igreja, não está claro] representar como um espelho de constância e força que eles [os fiéis] devem ter, com objetivo de lhes servir de exortação e para lhes dar coragem.” (tradução nossa, acréscimos nossos entre colchetes).

²³ “mostrar por quais meios os papistas mantêm sua sede de abominação” (tradução nossa).

²⁴ No original: “la vanité de la theologie Scholastique, & la vraye cognoissance de la pure doctrine”.

²⁵ “Porque se nós considerarmos o crime de Afonso, nós encontraremos que jamais se ouviu falar de um tal que mesmo diabo não poderia forjar complôs mais execráveis. De outra parte, se nos observamos a virtude admirável de Jean Diaze, verdadeiro mártir e Filho de Deus, nós compreenderemos que este (o mártir) foi um homem tão bom, tão digno, constante e religioso que, agora, poderíamos pensar. E para testemunhar a sua doutrina, Deus quis (o que é coisa notável), no entanto, que fosse passar um tempo em Neubourg, em que ele escreveu e publicou pela impressão na dita cidade antes de morrer, uma confissão, como memorial perpétuo a todos os fiéis das graças que ele teria recebido do Senhor.” (tradução nossa).

Recebido em: 27/03/2024
Aprovado em: 10/10/2024