

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATRO GROSSO
INSTITUTO DE GEOGRAFIA, HISTÓRIA E DOCUMENTAÇÃO
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

A Papisa Mimética: Mito Político e Rivalidades
Religiosas em *Pope Ioan: A Dialogue Between a
Protestant and a Papist* de Alexander Cooke
(1610)

ALLAN REGIS DA SILVA

Cuiabá - MT

2018

ALLAN REGIS DA SILVA

A Papisa Mimética: Mito Político e Rivalidades
Religiosas em *Pope Ioane: A Dialogue Between a
Protestant and Papist* de Alexander Cooke (1610)

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação de História, do Instituto de Geografia, História e Documentação – IGHD, da Universidade Federal de Mato Grosso, como requisito parcial à obtenção de título de Mestre em História.
Orientador: Prof. Dr. Leandro Duarte Rust

Cuiabá - MT

2018



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
Avenida Fernando Corrêa da Costa, 2367 - Boa Esperança - Cep: 78060900 - CUIABÁ/MT
Tel : 65-3615-8493 - Email : vitalejneto@gmail.com

FOLHA DE APROVAÇÃO

TÍTULO : “A Papisa Mimética: Mito Político e Rivalidades Religiosas em Pope Ioane: A Dialogue Between a Protestant and a Papist de Alexander Cooke (1610)”

AUTOR : Mestrando Allan Regis da Silva

Dissertação defendida e aprovada em 23/08/2018.

Composição da Banca Examinadora:

Presidente Banca / Orientador	Doutor(a)	Leandro Duarte Rust
Instituição :	UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO	
Examinador Interno	Doutor(a)	Anderson Roberti dos Reis
Instituição :	UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO	
Examinador Externo	Doutor(a)	André Gustavo de Melo Araújo
Instituição :	Universidade de Brasília	
Examinador Suplente	Doutor(a)	João Paulo Rodrigues
Instituição :	UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA JÚLIO DE MESQUITA FILHO	

CUIABÁ, 23/08/2018.


Prof. Dr. Vitale Ioanoni Nero
81APE 2220728

Dados Internacionais de Catalogação na Fonte.

R337p Regis da Silva, Allan.

A Papisa Mimética : Mito Político e Rivalidades Religiosas em 'Pope Ioan: A Dialogue Between a Protestant and a Papist' de Alexander Cooke (1610) / Allan Regis da Silva. -- 2018
123 f. ; 30 cm.

Orientador: Leandro Duarte Rust.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Mato Grosso, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Cuiabá, 2018.
Inclui bibliografia.

1. Mito Político. 2. Início da Inglaterra Moderna. 3. Teoria Mimética. I. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Permitida a reprodução parcial ou total, desde que citada a fonte.

SILVA, A. R. A Papisa Mimética: Mito Político e Rivalidades Religiosas em *Pope Ioan: A Dialogue Between a Protestant and a Papist* de Alexander Cooke (1610). 2018. 115 p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2018.

RESUMO

Uma das frentes de disputa mais frequentes durante as Reformas Religiosas dos séculos XVI e XVII girou em torno do mito da papisa Joana. A história de uma mulher que se oculta em trajes masculinos e é eleita papa, e que morre ao dar à luz em procissão, revelando assim o seu segredo, foi plenamente aceita pela Igreja até o surgimento da Reforma Protestante. No século XVI, principia-se um acirrado debate sobre a existência da papisa, com pregadores protestantes de um lado, alegando, com “uma nuvem de testemunhas”, que ela havia existido e que isso provava que a Igreja de Roma era o Anticristo, e eruditos católicos de outro, afirmando tratar-se de uma “vã fábula”. O propósito deste estudo é perscrutar o sentido desse mito e sua relação com as identidades religiosas e tensões políticas na Inglaterra Jacobita. Para tanto, nos valem do panfleto *Pope Ioan: a dialogue between a protestant and a papist*, publicado por Alexander Cooke em 1610, a mais extensa obra de defesa do mito da papisa Joana na Inglaterra do período. Para a análise documental e sua articulação com a historiografia, utilizamos a teoria mimética de René Girard, sistema que articula desejo, rivalidade e identidade por meio do que chama de mecanismo de bode expiatório. A hipótese que construímos é que o poder do mito no início do século XVII era político. Ele responderia à crise das diferenças que a Reforma Inglesa inaugurou na Inglaterra, sobretudo pelo conceito de Supremacia Real, que tornava o monarca o Chefe Supremo da Igreja. Tal experiência foi levada ao limite quando Elizabeth I ascende ao poder e é apontada por católicos opositores como ‘a verdadeira papisa’. Tanto a forma textual escolhida por Cooke, o diálogo, quanto as provas chamadas em favor da papisa, se baseiam em estereótipos de bode expiatório cuja função central é reestabelecer a diferença entre um protestantismo legítimo e um catolicismo ilegítimo. Desse modo, em *Pope Ioane*, a fragmentação protestante que caracterizava o período seria

eclipsada em prol de uma polarização animada pelo anticatolicismo em geral, e o mito antijesuíta em particular.

Palavras-chave: Mito Político; Início da Inglaterra Moderna; Teoria Mimética.

ABSTRACT

One of the most frequent fronts of contention during the Religious Reforms of the sixteenth and seventeenth centuries revolved around the myth of the pope Joan. The story of a woman, who disguises herself as a man and, becoming pope, dies giving birth in public procession, thus revealing her secret, was fully accepted by the Church until the rise of the Protestant Reformation. In the sixteenth century, then, a fierce debate began about the existence of the woman-pope, with Protestant preachers on the one hand, claiming with "a cloud of witnesses" that it had existed and that this proved that the Church of Rome was the Antichrist, and Catholic scholars of another, claiming the popess to be a "vain fable." The purpose of this study is to examine the meaning of this myth and its relation to religious identities and political tensions in Jacobite England. To do so, we use the pamphlet *Pope Ioan: a dialogue between the Protestant and the Papist*, published by Alexander Cooke in 1610, the most extensive work available in defense of the myth of Joan in Early Modern England. For documentary analysis and its articulation with historiography, we use the Mimetic Theory of René Girard, a system that articulates desire, rivalry and identity through what he calls the scapegoat mechanism. The hypothesis we have constructed is that the power of myth in the early seventeenth century was political. It would respond to the crisis of differences, which the English Reformation inaugurated, especially by the means of Royal Supremacy, which made the monarch the Supreme Head of the Church. Such an experience was pushed to the limit when Elizabeth I ascended to power and is singled out by opposition Catholics as 'the true popess'. Both the textual form chosen by Cooke, the dialogue, and the evidence called in favor of pope Joan, are based on scapegoat stereotypes whose main function is to reestablish the difference between a legitimate Protestantism and an illegitimate Catholicism. Thus, in *Pope Ioane*, the Protestant fragmentation that characterized the period would be eclipsed in favor of a polarization animated by anti-Catholicism in general, and the anti-Jesuit myth in particular.

Key-words: Political Myth; Early Modern England; Mimetic Theory.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de começar agradecendo a Deus. Em primeiro lugar, porque aceito o argumento da aposta de Pascal: supor que Deus existe é mais vantajoso que o contrário: se eu estiver certo, Deus saberá que fui grato e poderei, quem sabe, cogitar um lugar no Paraíso? – O ganho é infinito. Se eu estiver errado, a perda é finita - no máximo cairei no conceito de um ou outro leitor ateu que acha que Nietzsche é o maior filósofo que já existiu. Em segundo lugar, não irei desrespeitar uma tradição tão consolidada que é a onipresença de Deus nos agradecimentos de trabalhos acadêmicos. A única exceção seriam os teólogos. Afinal, como em seu caso Deus é objeto do trabalho, não pode entrar para ajudar também na metodologia.

À parte a metafísica, sou grato a todas as pessoas de carne e osso que me auxiliaram nessa longa e árdua caminhada. Se não fosse por elas, este trabalho ou simplesmente não existiria, ou não existiria do melhor modo. Nesse sentido, agradeço ao meu orientador e amigo, Prof. Dr. Leandro Duarte Rust, que sempre esteve presente, munido de uma paciência de Jó, e que sempre me concedeu liberdade intelectual na pesquisa, ao mesmo tempo em que sua orientação foi fundamental. Agradeço também aos professores que aceitaram o convite para a banca: Anderson Roberti Reis, João Paulo Rodrigues e André Gustavo de Melo Araújo. E também as preciosas observações que cada um deles teceu, tanto na qualificação de mestrado, como foi o caso do Anderson e do André, como na defesa do TCC, como foi o caso do João Paulo, ou dos dois, como foi o do Anderson.

Seria injusto se não expressasse minha gratidão aqui por todo corpo docente do Departamento de História, e do PPGHis da UFMT, cuja estrutura e vivências foram essenciais à minha formação. Indispensável foi o apoio familiar, que sempre esteve presente, apesar de minha ausência, da minha avó Djanira, de meu pai, Roberto, minha mãe, Maria, e meus irmãos, Marcelo, Dayanne, Bárbara, Lorena e Raíssa. Também não posso deixar de mencionar a contribuição efetiva que amigos como Glauco Gusmão, Vítor Meireles, Júnior Farias, Felipe Campos e Elthon Leal deram ao meu trabalho, que nunca se negaram a ouvir e debater os problemas com os quais me debati.

Devo agradecer também às namoradas que tive ao longo do trajeto, que pela mais livre e espontânea pressão, se viram compelidas a ler inúmeras e inúmeras vezes um texto que por vezes estava carregado e difícil, e a me incentivar e apoiar, mesmo quando meus *insights* eram horríveis. Ao mesmo tempo, peço desculpas a todas elas pela obsessão que se tornou, essa minha devoção a uma certa papisa da Idade Média que, exigindo-me pelo menos tudo, me cegou para tudo mais; me custando primeiramente a distância, depois a indiferença, e depois o ódio e, finalmente, o rancor.

Esta pesquisa teve seu início há pouco mais ou pouco menos de seis anos atrás, no primeiro ano de graduação em história, no programa de iniciação científica. Se para um Fernand Braudel o tempo da vida de um homem não é mais que a espuma formada das cristas das ondas no vasto oceano da história, aos olhos de um jovem idoso de 26 anos, seis anos remontam um universo inteiro: e a gratidão que sinto pelas pessoas que passaram por ele, é do tamanho deste universo. A todos aqueles que, cientes ou não das palavras de Lucien Febvre, não se contentaram em olhar da praia o que se passava no mar agitado. Mas, ao contrário, arregaçaram as mangas e lançaram-se, como marujos, como amigos, à esta pequena história, à esta pequena odisseia: vocês transformaram ideias vultuosas pairando na necrópole do passado em história viva, cálida, pulsante.

*So two rude waves, by stormes together throwne,
Roare at each other, fight, and then grow one.
Religion is a Circle; men contend,
And runne the round in dispute without end.
Abraham Cowley, 1641.*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO 1. A <i>SOMBRA DA MORTE</i>: A PAPISA JOANA COMO METÁFORA POLÍTICA.....	21
1.1. Delimitando o Problema: Pope Ioane entre a Cabeleira de Sansão e o Tendão de Aquiles.....	22
1.2. “Esse tal de Florimond de Raemond” e a Supremacia Régia.....	24
1.3. “O monopólio de toda a injúria”: Robert Parsons, a conspiração da pólvora e o mito Antijesuíta.....	43
CAPÍTULO 2. <i>PARA ENFRENTAR PLENAMENTE TODOS OS SOFISMAS</i>: A FORMA DO DIÁLOGO E A SUBVERSÃO DO REAL.....	59
2.1. Alexander Cooke contra os Joanoclastas.....	62
2.2. Sofismas Palatáveis: A tradição de diálogos protestantes polêmicos.....	74
CAPÍTULO 3. <i>DEUSAS SOBRE A TERRA</i>: A PAPISA SOB OS OLHOS DA TEORIA MIMÉTICA E VICE-VERSA.....	88
3.1. A Teoria.....	90
3.2. A Crise Sacrificial.....	95
3.3. “Ao Papista, ou Leitor Católico”: Experiência Religiosa e Ressentimento.....	103
CONCLUSÃO.....	112
BIBLIOGRAFIA.....	116
Fontes Primárias.....	117
Fontes Secundárias:.....	119

INTRODUÇÃO

Em meados do século XVII, o inglês Alexander Cooke, de Leeds, West Yorkshire, publicava uma obra que, embora fosse apenas a primeira de uma série de panfletos anti-católicos que escreveria ao longo de sua existência, seria seu livro mais famoso. Aparentemente concluído em 1606¹ e publicado em Londres em 1610, *Pope Ioane: A dialogue betveene a protestant and a papist. Manifestly prouing, that a woman called Ioane was Pope of Rome*² era mais um entre uma miríade de panfletos polêmicos em forma de diálogo que circulavam na Inglaterra Pós-Reforma. Mas, ao mesmo tempo, era bem mais do que isso, devido não só ao seu tema, mas também à abordagem empregada.

O argumento central de Cooke era simples, como ele mesmo fez salientar no subtítulo, “uma mulher, chamada Joana, foi papa de Roma”, e uma vez provada sua existência – grande parte do diálogo gira em torno de crítica documental -, os papistas deveriam se conformar com o fato de que esse episódio colocava em dúvida o sistema sacramental católico como um todo, já que a papisa teria rompido a sucessão apostólica petrina. O ponto é que essas afirmações foram embasadas com uma engenhosidade - leia-se, polêmica, retórica e domínio de fontes - que tornaram o panfleto singular e consagrado na literatura sobre a Papisa Joana.³

Tal obra, tal autor. Lembremos da célebre frase de Jules Michelet: “Fui criado por meu livro; considero-me obra dele. [...] As características que tenha absorvido de mim são, em grande parte, aquelas que eu lhe tinha pedido de

¹ Baseamo-nos no palpite de PARK, Thomas. Oldys' Catalogue of Pamphlets. In: *The Harleian Miscellany*. Vol. X, London, 1808, p. 382.

² Cujo extenso subtítulo prossegue: “...against the surmises and obiections made to the contrarie, by Robert Bellarmine and Cæsar Baronius Cardinals: Florimondus Ræmondus, N.D. and other popish writers, impudently denying the same.” COOKE, Alexander. *Pope Ioane A dialogue betveene a protestant and a papist. Manifestly prouing, that a woman called Ioane was Pope of Rome*. London, 1610, pp. 123-8. Early English Books Online: Text Creation Partnership. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A19243.0001.001?view=toc>. Acesso: 27 de Junho de 2017.

³ Thomas Park o apresenta como “o mais sábio e elaborado panfleto sobre o assunto.” *Idem*. Depois da tiragem de 1610, foi republicado em 1625, traduzido para o latim e publicado em Oppenheim em 1616 e 1619, adaptada para o francês em 1633. Ganhou uma adaptação em 1675 e 1740, e depois em 1785 como *A Present for a Papist: or The Life and Death of Pope Joan*, além de algumas reedições pela Harleian Miscellany em finais do século XVIII e início do século XIX, uma delas a que dispomos para este estudo.

empréstimo, que eu havia absorvido dele”.⁴ *Pope Ioan: A Dialogue* foi uma criação de um homem tão fervoroso e convicto quanto seu diálogo poderia fazê-lo. Alexander Cooke (1564-1632), nascido e criado no seio de uma família *gentry* em Leeds, Yorkshire, teve educação universitária em Oxford, e logo que adquiriu o D.B. (doutorado em Teologia), foi indicado pelo bispo de Lincolnshire em oferta da rainha, para assumir a paróquia de Louth, em fevereiro de 1601. Em 1615, foi eleito para a paróquia de sua cidade natal, Leeds, pelo Arcebispo calvinista Tobie Mathew.⁵

No prefácio ao “Papista, ou Leitor Católico”⁶, Alexander Cooke avisa que não provará a existência da papisa Joana respaldado na letra de protestantes, como por exemplo, Robert Barnes ou John Bale, “porque tu tens condenado suas pessoas, e seus livros também, para o inferno”.⁷ Ao invés disso, continua o pároco, “Eu lhe mostrarei bem (...) pelas testemunhas de teus próprios irmãos, os filhos de tua própria mãe”. “*Thy own mother*” é uma alegoria à Igreja católica, assim como “*thy brethren*”⁸ insinua laços de união e cumplicidade entre os papistas. O intento com tal escolha o pároco inglês logo enuncia. Primeiro com Tertuliano: “É uma prova forte, aquela que é espremida do adversário, quando os inimigos da verdade são levados a testemunhar por ela”. E depois com uma reformulação das palavras do humanista Joan Luis Vives: “A testemunha de um papista contra um papista, e de um papista a favor de um protestante, é imbatível”.⁹

⁴ Michelet in Ehrard Palmade, 1964, p. 264-265, Prefácio *apud* PROST, Antoine. *Doze Lições sobre a História*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 92.

⁵ Para um panorama da vida de Cooke cf. STEPHEN, Leslie (ed.). “Alexander Cooke”. In: *Dictionary of National Biography*. Vol. XII. London, 1887, pp. 76-7; Sobre seu lugar de nascimento e família, THORESBY, Ralph. *Ducatus Leodiensis: or the Topography of the Ancient and Populous Town and Parish of Leedes*. London: Maurice Atkins, 1715, pp. 206-10; Sobre sua trajetória em Oxford cf. WOOD, Anthony A. *Athenae Oxonienses & The Fasti*, 3rd ed., vol. II. London, 1815, pp. 230, 243, 273.

⁶ COOKE, Alexander. *Pope Joan: A Dialogue Between a Protestant and a Papist*. In: *The Harleian Miscellany*. Vol. IV, London, 1808, pp. 64-5. Tal estratégia, que parece muito pertinente por sinal, é coroada pelo gênero que Cooke optou por escrever sua defesa da existência da papisa Joana – o diálogo.

⁷ Em uma nota de rodapé, Cooke cita o *Index Librorum Prohibitorum*, a lista de livros proibidos pela Igreja Católica.

⁸ *Brethren*, i.e., *brothers*.

⁹ O fragmento de Tertuliano pertence a *Novatian, de Trinitate*, cap. 18. E o de Vives é o *de Instrumento Probabilitatis*, sendo o trecho original: *Amici contra amicum, et inimici pro inimico invincibile testimonium est*. “A testemunha de um amigo contra um amigo, e de um inimigo para um inimigo, é invencível”. Ressaltamos que em citações em latim, o autor sempre faz acompanhar uma tradução para o inglês, já que o diálogo foi pensado para “o leitor comum”.

A narrativa da papisa Joana, que aparecera pela primeira vez nos manuscritos medievais na segunda metade do século XIII, só atinge de fato seu apogeu enquanto mito no século XVI, quando é incorporada ao generoso arcabouço de narrativas que os protestantes colecionavam contra a Igreja Católica. O que chamamos aqui de mito é, de modo sumário, uma narrativa considerada sagrada e fundadora, saturada de imagens que mobilizam certas experiências sociais. Na Idade Média a mulher papa figurava no imaginário europeu menos como um evento fundador ou sagrado que como um rumor longínquo ou uma piada grotesca sobre o papado. Com efeito, este mito se propagou primeiramente como uma crença inquestionada, disseminada em crônicas papais que atestavam sua origem incerta, mas não inquestionável no sentido que lhe confeririam os protestantes mais tarde, que a isolariam de todo crivo da crítica.¹⁰ Embora os historiadores conheçam bastante bem os elementos dessa transformação do mito do medievo para o período moderno, acreditamos que ele poderia ser interpretado de modo mais adequado, entre outras possibilidades, por um olhar mais atento às suas repercussões políticas, e de uma concepção de mito como uma complexa trama de mimetismo social.

A passagem da lenda espectral na Idade média para a realidade flamejante de um mito protestante também expôs a papisa às suas maiores fragilidades. Algum tempo depois que é apropriada como verdade absoluta na propaganda anti-católica, torna-se alvo da crítica erudita dos agentes da Contra-Reforma, que concluem tratar-se de “uma fábula vã”. O primeiro católico a sistematicamente nega-la apresentando argumentos para isso foi Onofrio Panvinio. Em 1562, Panvinio publica uma nova edição da *Vida dos Papas* de Platina onde dedica três páginas para demonstrar a impossibilidade histórica do pontificado de Joana. Justamente quando o mito atinge o apogeu de substância, tem início uma disputa para esvaziá-lo de toda a realidade. A disputa entre os rivais, que em um primeiro momento excitava as labaredas do mito, acabou por esgotá-las com o tempo. O marco historiográfico que precipitou suas cinzas foi a publicação, em 1647, da refutação da história de Joana por David Blondel, um pastor calvinista cuja

¹⁰ Cf. RUSTICI, Craig. *The Afterlife of Pope Joan: Deploying the Popess Legend in Early Modern England*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2009, p. 11-13; PARDOE, Rosemary; PARDOE, Darrow. *A Papisa Joana: O Mistério da Mulher Papa – A primeira documentação completa sobre os fatos por trás da lenda*. Trad. Aydano Arruda. São Paulo: Ibrasa, 1990, p. 94-5.

obra, *Familier sclaircisement de la Question si une Femme a este assise au Siège Papal de Rome entre Léon Iv et Benoît III*, foi considerada uma traição por muitos protestantes.¹¹

Como ressaltado, nossa investigação visa destrinchar um diálogo polêmico protestante dedicado inteiramente à papisa Joana: *Pope Ioane A dialogue betvveene a protestant and a papist. Manifestly prouing, that a woman called Ioane was Pope of Rome* (1610). Esta obra se situa em um período de mudança no modo dos protestantes debaterem o mito da papisa, neste caso, na Inglaterra. Esta mudança, levada a cabo no final do século XVI e início do XVII, consiste no abandono gradual da ênfase na identificação de Joana com a Meretriz da Babilônia, para uma insistência cada vez maior sobre seu protagonismo na ruptura da sucessão petrina.¹² Insistindo sobre o último, o diálogo de Cooke se prova um documento privilegiado para nos perguntarmos que fenômenos sociais estariam por trás dessa transformação do mito e das estratégias por meio das quais os protestantes ingleses rivalizavam por ele – bem como a respeito dos meandros pelos quais tal transformação afetou as relações sociais de então.

Considerando que entre 1548 e 1700 foram catalogados quarenta panfletos exclusivamente voltados para a polêmica da papisa Joana, sem contar traduções, novas edições e livros perdidos, ainda há muito para se pesquisar do que Alain Boureau chamou de guerra joanina. Com efeito, na historiografia da papisa apenas dois trabalhos recentes devotam alguma atenção ao *Pope Ioane* de Cooke. Isto é tanto mais impressionante porque, como notam os autores desses textos, o crítico literário Craig Rustici, e o historiador Thomas S. Freeman, o diálogo é o mais extenso panfleto polêmico produzido na Inglaterra Tudor e Stuart, o que quer dizer alguma coisa.¹³

A moderna e cética historiografia sobre a papisa Joana, inaugurada por J. I. Von Döllinger¹⁴, libertada das paixões confessionais que polarizavam o debate,

¹¹ BOUREAU, Alain. *The Myth of Pope Joan*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001, p. 251, PARDOE, Rosemary; PARDOE, Darrol. *Op. cit.*, p. 105.

¹² FREEMAN, Peter A. Joan of Contation: The Myth of the Female Pope in Early Modern England. In: LAKE, Peter (org.). *Religious Politics in Post-Reformation England*. Woodbridge: Boydell Press, 2006, pp. 71-2.

¹³ *Ibidem*, p. 70; RUSTICI, Craig. *The Afterlife of...*, p. 43.

¹⁴ DOLLINGER, John J. I. Von. *Fables Respecting the Popes in the Middle Ages*. New York: Dood & Mead, 1872 [1863], pp. 4-40.

só muito recentemente concedeu ao diálogo *Pope Joane* de Cooke uma atenção mais dirigida, ou mesmo, qualquer atenção. Döllinger, como a maioria dos intelectuais que se debruçaram sobre o caso Joana, estava mais preocupado com o problema das origens da narrativa, e, portanto, com a crítica aos manuscritos medievais, que com a literatura posterior produzida no Renascimento e na Reforma. O fascínio das origens é ainda mais tácito em seu contemporâneo vitoriano, Sabine Baring-Gould, que queria provar analogias entre a origem do mito da papisa e o Anticristo, mas só acaba frustrando o leitor com a falta de referências documentais.¹⁵ Das enormes contribuições que um Cesare D'onofrio ou Alain Boureau deram para o estudo da papisa no século XX, abrangendo já o período da Reforma Protestante, não integram o panfleto de Cooke a suas teses, embora eles fossem cientes da existência dessa obra, como é atestado no colossal índice bibliográfico de ambos.¹⁶ Essa dissertação, portanto, busca contribuir para a compreensão histórica de um tema célere registrado numa obra generosamente conhecida, mas, ainda, pouco explorada. E buscaremos fazê-lo com uma postura teórica particular.

A articulação com a teoria é francamente interdisciplinar. Seria correto dizer, duplamente interdisciplinar. Primeiro porque trabalharemos com a teoria mimética do pensador francês René Girard, e assim, um campo exógeno à história. Duplamente porque a teoria mimética é interdisciplinar *per se*. Cronologicamente ela principiou pelos estudos literários num recorte da Modernidade, de Cervantes a Proust e Dostoievsky. Nesse primeiro momento, Girard lança a intuição do 'desejo triangular', chamado posteriormente de mimético. A postulação é esta: a condição humana é a do desejo, e o desejo é interacional, depende de um mediador. Na história do romance ocidental, Girard identifica autores que representam essa subordinação social do desejo e, portanto, da construção do ego, e os chama de romanescos. Em contraposição a estes, há os autores e obras românticas, onde a característica imitativa do desejo é escamoteada em prol da ideia de personagens

¹⁵ GOLD, Sabine Baring. *Curious Myths of the Middle Ages*. Boston: Roberts Brothers, 1880, pp. 160-188.

¹⁶ BOUREAU, Alain. *The Myth of...*, pp. 333-366; DONOFRIO, Cesare. *La Papessa Giovanna: Roma e Papato Tra Storia e Leggenda*. Roma: Romana Società Editrice, 1979, pp. 283-286.

autossuficientes e originais.¹⁷ Num segundo momento, Girard expande essa psicologia social derivada da literatura e lança sua tese mais ambiciosa: a da origem da cultura através do mecanismo de bode expiatório, ou, simplesmente, a origem da cultura como uma economia social do desejo. Vale dizer, porque os homens desejam imitando uns aos outros, o desejo é imitação; a imitação de modelos leva à rivalidade, e tal rivalidade, expandindo-se por toda uma comunidade poderia levá-la à extinção, não fosse o que autor chama de mecanismo de bode-expiatório. Os mitos e os ritos na aurora da cultura, no processo de hominização, seriam representações de linchamentos coletivos reais e, através deles, a violência tornava-se produtor de sagrado, da comunhão social em torno de vítimas arbitrárias posteriormente divinizadas.¹⁸

A opção pela teoria mimética se deu logo no início da pesquisa, tanto pela semelhança estrutural entre o mito da papisa e os mitos sacrificiais, quanto pela análise girardiana do debate trágico das tragédias gregas, que permitiria uma análise do gênero diálogo. A teoria esbarrava, contudo, na interpretação do autor sobre o Cristianismo, que, segundo ele, corroeria a violência sacrificial das comunidades humanas, denunciando o mecanismo vitimário, e ao fazê-lo, ele as pacificava. Ora, o estudo documental e historiográfico nos dizia algo diferente: No diálogo, a integração do outro na religião cristã é uma escalada de violências simbólicas. Eis que realizamos uma microrrevolução copernicana na hipótese de Girard, integrando violência e cristianismo através do desejo de conversão do Outro evidenciado na documentação. Por outro lado, a teoria mimética nos auxiliou a investigar os sentidos da escalada de violência num momento crucial da história da Reforma na Inglaterra.

Este estudo transcorreu através de duas etapas metodológicas: a primeira foi compor um banco de dados a partir da seleção e transcrição de trechos que tratam de elementos fundamentais na relação entre o mito da papisa Joana e as

¹⁷ GIRARD, René. *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*. São Paulo: É Realizações, 2009. Mais tarde, o autor resumiria o problema explorado em *Mentira Romântica* nestes termos: “O mesmo, o semelhante, nas relações humanas, evocam uma ideia de harmonia: temos os mesmos gostos, apreciamos as mesmas coisas, fomos feitos para nos entender. O que acontecerá se tivermos realmente os mesmos desejos? Apenas alguns grandes escritores interessaram-se por este tipo de rivalidade.” *Idem*. *A Violência e o Sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, 2008, p. 184-85.

¹⁸ Uma síntese passo-a-passo muito didática é aquela apresentada por Michael Kirwan em *Teoria Mimética: Conceitos Fundamentais*. São Paulo: É Realizações, 2015, pp. 87-9.

singularidades históricas da identidade religiosa na Inglaterra no início do século XVII. Esses trechos foram recortados na medida em que o diálogo vincular o mito a algumas dessas categorias: tradição religiosa e episódios históricos relacionados às rivalidades entre protestantes e católicos.

Em seguida, a segunda etapa consistiu em organizar esse banco de dados: vinculando-os às fases e aspectos do ciclo de violência mimética: disputa por objetos em comum (no caso dos católicos e protestantes, desde a verdade metafísica até elementos na disputa pela papisa Joana); os duplos miméticos (trechos que indiquem o esforço da diferenciação da identidade protestante, simetrias ou reciprocidades que causam o efeito inverso, um processo de indiferenciação em relação ao catolicismo no plano real e no plano ficcional do diálogo, i. e., na interação do “protestante” e o “papista”); o mecanismo de bode expiatório (busca por estereótipos de perseguição, crença na impureza e culpabilidade da vítima, e a dupla transferência do sagrado) ; e a conciliação consequente da polarização da violência sobre os “papistas” (como o própria designação do personagem representante de Cooke como “protestante”, um guarda-chuva que homogeneiza e une os ingleses contra a “ameaça católica”).¹⁹

Em seguida, com o suporte da historiografia, passamos à leitura desses dados compilados buscando extrair da mitologia cristã inglesa do período, como o imaginário sobre os monarcas ingleses, o “tempo apostólico das origens” da Igreja de que se viam herdeiros de um lado, e a corrupção do papado por outro (tudo isso de modo a localizar, na trama narrativa do diálogo, evidência das relações sociais que teriam embasado a concorrência entre protestantes e católicos pelo mito da papisa Joana em 1610.

Tendo essas considerações em mente, a hipótese adotada nessa dissertação, que constói o coração mesmo de nossa pesquisa e estrutura todos os capítulos a seguir, é a seguinte proposição: a dimensão do real que estaria verdadeiramente em disputa no diálogo protestante é a figura régia de Elizabeth I como divisor de águas entre a religião dos protestantes ingleses e a dos católicos,

¹⁹ O processo mimético está teoricamente esboçado em GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990 e *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

“papistas”. Entre imitações, rivalidades, desejos e bodes expiatórios, a Joana de Alexander Cooke teria sido um mito político sobre Elizabeth I.

O plano de capítulos dessa dissertação é o seguinte: No primeiro capítulo veremos como a supremacia real, ato político que investe o monarca de poderes estatais e eclesiásticos, sacrificando a relação com o papado, inaugura um período de instabilidades políticas, e como o diálogo de Alexander Cooke responde a esta questão resguardando Elizabeth e a soberania inglesa da ameaça católica. No segundo capítulo veremos como Cooke abriga uma tradição intelectual na opção pelo diálogo como modelo explanatório, e como ele encobre as dificuldades documentais através de recursos narrativos então em voga no estilo dialógico – como a sátira e figuras de *pathos* - e triunfa textualmente num debate aparentemente perdido. No capítulo três daremos lugar à teoria, de modo a explorar o alcance explicativo dos dois primeiros capítulos de modo mais minucioso, bem como, ensaiísticamente, propor novas direções para a interpretação da história religiosa do período. Portanto, os capítulos seguem essa ordem: política, forma documental e linguagem.

CAPÍTULO 1

A Sombra da Morte

A PAPISA JOANA COMO METÁFORA POLÍTICA

Ele descobriu coisas profundas nas trevas, e trouxe para a luz a sombra da morte. Jó, 12:22.

1.1. Delimitando o Problema: *Pope Ioane* entre a Cabeleira de Sansão e o Tendão de Aquiles

O *Pope Ioane* de Alexander Cooke, como todos os textos polêmicos dedicados à papisa no início da era moderna, desejava a si mesmo como a última palavra no assunto, o veredito absoluto da questão que já se arrastava por quase meio século nos idos de 1610. Com uma dedicatória ao arcebispo de York e prólogo para o leitor ‘papista’ repletos de uma retórica violenta, o diálogo que sucede entre os fictícios ‘Protestante’ e o ‘Papista’ visitam um a um, todos os pontos controversos que vinham sendo expostos e refutados pelos polemistas católicos. Presumivelmente, a narrativa dá a vitória ao alter ego de Cooke, o ‘Protestante’, que no desfecho do diálogo declara as terríveis consequências do pontificado de Joana: o sistema sacramental católico como um todo estaria arruinado, a sucessão papal violada, invalidando a legitimidade romana.²⁰

De modo não muito usual, abordaremos as questões da forma, da tradição dialógica e das estratégias retóricas no segundo capítulo, para abarcar aqui o que entendermos ser a questão estruturante diálogo. Isto é, o lugar da supremacia real na Igreja Anglicana, uma questão que vigorava desde 1534, com Henrique VIII deslegitimando o papado e declarando a si mesmo como Cabeça Suprema da Igreja da Inglaterra, sendo ainda um assunto controverso no governo de Jaime VI da Escócia e I da Inglaterra (1603-1625). Este arranjo é preferível já que as teses desenvolvidas neste capítulo ajudarão a tornar mais claros aspectos literários que abordaremos no segundo. Se, como dizíamos, Freeman e Rustici enxergam nesse

²⁰ COOKE, Alexander. *Pope Ioane A dialogue betveene a protestant and a papist. Manifestly prouing, that a woman called Ioane was Pope of Rome*. London, 1610, pp. 123-8. Early English Books Online: Text Creation Partnership. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A19243.0001.001?view=toc>. Acesso: 04 de Junho de 2017.

diálogo jacobita uma das produções intelectuais mais robustas já escritas em defesa da papisa Joana, ambos os autores também concordam em descrevê-lo como um artefato atravessado por fragilidades e ambiguidades, e com isso ambos ilustram o protagonismo do diálogo na guerra contra os “joanoclastas”, isto é, a historiografia contrarreformista que buscava destruir o mito da papisa.²¹

No primeiro capítulo de *The Afterlife of Pope Joan*²², Craig Rustici constrói uma análise do panfleto de Cooke especialmente focada nesses impasses retóricos. O autor demonstra como os argumentos desse polemista inglês “frequentemente conflitam com suposições protestantes triviais que remetem à falta de fiabilidade de tradições e imagens, a obscuridade das cerimônias, e a certeza dos textos escritos”.²³ Já que a Reforma Protestante se desenvolve com marcos de distinção muito claros com o catolicismo: como a iconoclastia, a crítica ao formalismo ritual e a desconfiança da adulteração de textos antigos por parte da igreja romana. Essas fragilidades intrigam num texto considerado tão robusto. Com efeito, o debate pela papisa, que a rigor cumpre a função de distinção religiosa, coloca protestantes nas areias movediças da ambiguidade.

As constatações de Rustici e Freeman, de que a afirmação da diferença, na guerra joanita, coincide com sua própria abolição nos parecem corretas. Mas é necessário dar o passo seguinte. As descrições dos meandros de tal polêmica, mesmo que densas e ricas em complexidade, ainda não a explicam. Remete-las de modo genérico à bipolaridade religiosa do período ainda é insuficiente. Nesse sentido, dar o passo seguinte é dar dois passos para trás e indagar sobre que forças históricas estavam em ação quando tornou-se desejável afirmar a diferença, ou seja, ‘brigar’ pela papisa Joana. Portanto, a hipótese do capítulo é que as ambiguidades do panfleto se explicam pela questão do contexto e de suas pressões, sendo umas mais importantes que outras. O grande dilema contextual que, por assim dizer, contamina o texto de Cooke de modo decisivo é que o poder do mito de uma mulher sentada no trono de São Pedro resvala simetricamente na imagem de uma Elizabeth, “a rainha virgem”, sentada no trono da Inglaterra.

²¹ Emprestamos o termo “joanoclastas” de Alain Boureau. BOUREAU, Alain. *The Myth of...*, p. 247.

²² RUSTICI, Craig. Debating Joan: Images, Ceremony, and the Gelded Text. In: *The Afterlife of...*, pp. 40-61.

²³ *Ibidem*, p. 40.

Isto é tão mais impressionante por ter passado despercebido por Rustici, que em determinado capítulo, rastreia as analogias entre a papisa Joana, a Meretriz da Babilônia, e a rainha Tudor, Elizabeth I. O autor reivindica que o problema da comparação, do traçar de analogias, era importantíssimo no debate religioso, já que as identidades rivais se afirmavam pela diferença, e nós concordamos com ele. Era uma questão das mais importantes para os protestantes ingleses, que Elizabeth, como governante feminina e “Governadora Suprema da Igreja da Inglaterra”, não se confundisse com um papa, “a Cabeça da Igreja” e muito menos com uma papisa. Não obstante, escapou-lhe, que o mais elaborado panfleto sobre a papisa no início da Modernidade provocasse uma ameaça inesperada: que as críticas elaboradas pela autoridade papal encarnada em uma mulher propiciasse que a autoridade régia encarnada em uma outra mulher também se tornasse alvo de críticas.²⁴ Contudo, um dos efeitos paradoxais do relato é justamente tornar o risco da analogia mais presente: esse é um elemento histórico muito caro a esta pesquisa. As histórias das Reformas Religiosas do XVI são comumente narradas marcando-se uma oposição absoluta entre as confissões católica e protestante, como se só houvesse duas concepções de mundo possíveis e elas fossem mutualmente excludentes. O diálogo puritano permite uma impressão muito mais complexa desse quadro histórico; ele nos permite vislumbrar, sem dificuldades, uma área cinzenta na guerra de identidades que se desdobrou na Inglaterra Pós-Reforma. Ele o faz justamente porque um elemento caro à identidade protestante é colocado em risco em um panfleto protestante. Se a contribuição de Rustici à história da papisa foi abri-la para os paradoxos das confissões de fé rivais, seguimos seus passos demonstrando como esses impasses devem muito aos paradoxos políticos da época, em especial, o tema da supremacia régia.

1.2 “Esse tal de Florimond de Raemond” e a Supremacia Régia

²⁴ RUSTICI, Craig. *Op. cit.*, pp. 62-84. Rustici realiza em seu primeiro capítulo, uma análise do *Pope Ioane* de Cooke, contudo, o autor se limita às aporias confessionais criadas no diálogo, sem relaciona-lo com a simetria denunciada por católicos entre Elizabeth e a papisa Joana. No capítulo seguinte o autor debate o tema da semelhança, mas exclui totalmente o panfleto de Cooke, tornando-o, praticamente, um testemunho apolítico.

Não é por acaso que um nome, Florimond de Raemond, não só é recorrente no diálogo como é, por assim dizer, um dos rivais mais importantes de Cooke. Vejamos. Se por um lado, o título do diálogo nos diz, Cooke escreve “contra todas as suposições e objeções feitas em contrário, por Roberto Belarmino e Cesar Barônio, Florimond de Raemond, N. D., e todos os escritores papistas, que descaradamente dizem o mesmo”, por outro, a atenção dirigida a Raemond se destaca em dois momentos fundamentais. O primeiro está no início mesmo do diálogo:

PROTESTANTE. É bom vê-lo, e bem-vindo de volta, Sir. Que novo livro trouxeste a nós do mercado de Londres?

PAPISTA. Ó, tenho um excelente livro, que discorre extensamente sobre a papisa Joana, cujo pontificado vós jogais nos dentes dos Católicos tão frequentemente.

PROT. Em que língua ele está, rogo-lhe? Francês, ou Latim, ou Inglês; e quem o escreveu?

PAP. Ele primeiro foi escrito em Francês, porém eu o tenho em Latim. O autor dele é um tal Florimond de Raemond.

PROT. Florimond de Raemond! Quem é ele, de quem nunca ouvi falar antes? É ele, e o livro dele, de algum crédito?”

PAP. Ele mesmo é reputado como um homem muito famoso por sua conduta e conhecimento; tanto é que neste instante, ele é um dos conselheiros do Rei Francês em Bourdeaux; e, como seu livro, é de magnífica estima²⁵.

O início do diálogo mostra a origem da discussão pela contestação de um católico que trazia um livro de Raemond debaixo do braço. Raemond, portanto, é na narrativa, o epicentro da autoridade dos argumentos para todos os outros que o Papista saca contra o Protestante, servindo de trampolim para os outros polemistas católicos. Em nota de rodapé, os elogios são atribuídos aos *Anais eclesiásticos* de

²⁵ “PROT. WELL met, and welcome home Sir. What new booke haue you brought vs downe from London this Mart?

PAP. Oh, I haue an excellent booke, which discourseth at large about Pope Ioane, whose Popedom you cast in the Catholiks teeth so oftē.

“PROT. What language is it in, I pray you? French? or Latine? or English? and who made it?

PAP. It wasa first written in French, but I haue it in Latine. The Author of it is one Florimondus Raemondus.

PROT. Florimondus Raemondus? what is he, that I neuer heard of him before? Is he, and his booke, of anie credite?

PAP. He himselfe is reputedb a very famous man for life and learning, so that, at this present he is one of the French Kings Councell at Burdeux; and as for his booke, it is of wonderfull e|steeme.”

COOKE, Alexander. *Pope Ioane. A...*, p. 01.

Barônio, que também escreveu sobre Joana. A característica mais marcante deste trecho é a excepcional ironia com que o Protestante fala de Raemond. À elogiosa introdução com que Raemond vem à tona na conversa, o Protestante opõe o maior desdém: “Quem é ele, de quem nunca ouvi falar antes? É ele, e o livro dele, de algum crédito?” Como o Protestante não o conheceria? Raemond era uma das maiores autoridades sobre o assunto. Mesmo assim, a narrativa faz do Papista a *persona* da vaidade: é o Papista quem provoca o Protestante primeiro, gabando-se de dominar o assunto por inteiro. Podemos inferir a importância de Raemond tanto pelo valor que o atribuem os católicos quanto pelo desprezo com que Cooke conduz os discursos do Protestante. Por isso não se omitem os generosos elogios de Barônio a Raemond. Continuando de onde paramos:

PROT. Para quem, eu lhe rogo?

PAP. Mesmo para o Cardeal Barônio; pois ele o considera [o livro de Raemond] o mais digno discurso jamais feito sobre o assunto. Ele declarou que gostaria de coração poder tê-lo inserido em seus *Anais*, mas era muito grande; pois que, como o Cardeal notou depois, ele confundiu tanto toda a manada de Heréticos que até agora censuraram os católicos com isso [a papisa Joana] que agora eles estão envergonhados do que eles disseram.²⁶

Em um primeiro momento, então, Cooke marca a centralidade de *Fabula Joannae*, de Raemond nos debates sobre a mulher papa, tanto pelo elogio católico quanto pela indiferença protestante. Voltaremos a este ponto. O segundo trecho, mesmo que o francês não seja explicitamente citado, carrega claramente sua marca, e está sob sua sombra: A última questão debatida no diálogo, que concerne à relevância ou irrelevância do pontificado da papisa para a história da Igreja, é se o fato de mulher “exercer as ordens sagradas” não subverteria e anularia o papado

²⁶ “PROT. With whom I pray you?

PAP. Euen with Cardinall Baronius. Forc he holds it the worthiest discourse that euer was made of that argument; He pro|fesseth, that he could haue found in his heart to haue inserted it into his Annales, but that it is somewhat too large. For by it as the Cardinall furtherd noteth, he hath so confounded all the packe of Heretickes, who heretofore vpbraided the Catholickes with it, that now they are ashamed of that which they haue said.” *Idem, Pope Joan*, p. 01.

enquanto tal. Como que encurralado pelo esgotamento de argumentos, o Papista levanta o problema:

PAP. [...] ... qualquer inconveniência que possa ser imaginada neste caso é mais contra vós, que para nós. Pois vossa Igreja admite para lícita e suprema cabeça seja homem ou mulher, o que nossa Igreja não faz.

PROT. Nossa Igreja não admite nem homem ou mulher como cabeça lícita e suprema da Igreja Católica, como a vossa. Nossa Igreja reconhece que Cristo é a única cabeça. Nossa Igreja não admite homem nem mulher como cabeça legítima e suprema de uma Igreja particular. Pois a nossa Igreja reconhece no rei o supremo governante, não a cabeça suprema, e assim curvou-se a Rainha Elizabeth em seu tempo. Embora concedamos mais aos nossos príncipes, as inconveniências contra nós, não são como as inconveniências contra vós; porque o próximo em sangue sucederá conosco; O maior Simonista, que pode fazer sua facção a mais forte, sucederá convosco.²⁷

Na nota de rodapé, Cooke cita como referência, ‘N. D.’, pseudônimo de um emblemático padre jesuíta, Robert Parsons (1546-1610), que, como recordamos, está presente no subtítulo do diálogo de Cooke como um dos papistas a serem refutados. Parsons rejeita a existência de uma mulher papa em *A treatise of three conversions of England from paganism to Christian religion* (1603), de onde Cooke o parafraseia palavra por palavra na boca de seu Papista.²⁸ Contudo, o jesuíta não foi o primeiro a fazê-lo. A acusação de que Elizabeth era a verdadeira papisa, em vez de Joana, foi feita por Florimond de Raemond, que investiu robustamente sobre esta questão em *L’erreur populaire de la papesse Jane*, de 1587. Raemond

²⁷ “PAP. [...] ...whatsoever inconuenience can be imagined in this case, is more against you, then vs. For your Church admitteth for lawfull and sulpreme head thereof either man or woman, which our Church doth not./ PROT. Our Church admitteth neither man nor woman for lawfull and supreme head of the Catholicke Church, as yours doth. Our Church teacheth that Christ onely is the head thereof. Our Church admitteth neither man nor wo|man for lawfull and supreme head of a particular Church. For our Church acknowledgeth the king supreme gouernor only, not supreme head: and so she^x stiled Queene *Elizabeth* in her time, Though if we giue our Princes more, yet the inconueniences against vs, are not like the inconueniences against you; because the next in blood is to succeed with vs; the greatest Symonist, who can make his faction strongest, is to succeed with you.” *Ibidem*, p. 125.

²⁸ PARSONS, Robert. *A treatise of three conversions of England from paganism to Christian religion*. London, p. 133, 1688 (1603). Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A56472.0001.001?view=toc>. Acesso em: 28 de fevereiro de 2018.

dedica dois capítulos inteiros a Elizabeth. Ele elogia as habilidades diplomáticas e autoridade da rainha, sobretudo, no modo austero como ela lidava com os puritanos. Todavia, Raemond é taxativo sobre a aberrante aproximação entre o feminino e o sagrado. Com efeito, lá pelas tantas, o francês indaga: “Como, pois, pode-se chamar uma mulher, que se denomina a si mesma cabeça da Igreja, que não pelo nome de ‘papisa’?”.²⁹ E conclui: “...certamente não é natural ver quem é criado para obedecer, deliberadamente comandar; e quem pela Escritura é excluído de qualquer performance e administração das coisas eclesiásticas, atar e desatar os mais santos e sagrados mistérios da religião, como ela bem quiser”.³⁰ Com essas palavras, Raemond alude a Mateus 16:18-19, uma das passagens bíblicas cruciais para a alegação católica do primado petrino, sob o qual a igreja romana reivindica a legitimidade do papado.³¹ Tratava-se de um ataque visceral à supremacia régia da Inglaterra.

Erreur Populaire teve imensa popularidade, e despontou rapidamente como a crítica mais avassaladora já feita à tese da existência da papisa Joana. À sua primeira edição, que contava com quarenta e quatro páginas, foram acumulando-se novas. A terceira edição de 1594 contava com mais de trezentas páginas, e o livro chegou a ter quinze edições entre sua primeira aparição e a última, em 1691.³² Quinze edições no espaço de um século não é um legado a ser desprezado. Tal foi a estima da obra, que, aquela que pode ser considerada a segunda obra mais importante na historiografia católica sobre Joana, só lhe rende elogios. Nos referimos à monumental história da Igreja, *Annales Ecclesiastici*, de do cardeal jesuíta Cesar Barônio, que pincela elogios que Cooke, como vimos, faz questão de reproduzir dentro do diálogo, quando o Papista, cheio de orgulho, discorre sobre o alto impacto da obra de Raemond.³³ Gilbert Genebrard em sua *Chronographia*, e o

²⁹ RAEMON, Florimond. *L'Anti-Christ et l'anti-papesse*. 2nd ed., 1599 apud BOUREAU, Alain. *The Myth of...*, p. 250.

³⁰ RAEMON, Florimond. *L'Anti-Christ...* apud TINSLEY, Barbara. *Florimond de Raemond*, p. 77.

³¹ “Também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei minha Igreja, e as portas do Hades nunca prevalecerão contra ela. Eu te darei as chaves do Reino dos Céus e o que ligares na terra será ligado nos céus, e o que desligares na terra será desligado nos céus”. Trad. *da Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

³² *Idem*, p. 66.

³³ COOKE, Alexander. *Pope Ioane...* p. 01; BARONIO, Cesare. *Annales Ecclesiastici*. Apud FREEMAN, Thomas. *Joan of Contention...* p. 69.

próprio Parsons em *A treatise of three conversions*, seguiram as pegadas do polemista francês. Um século mais tarde, o protestante Pierre Bayle uniu-se, sem morrer de amores, contudo, à opinião de Barônio: *Erreur Populaire* foi a melhor reputação da papisa já escrita, admitia.³⁴ Tendo tudo isto em vista, quais as implicações da denúncia da identidade entre a papisa e a rainha? Que aspectos do contexto social e político da Inglaterra tornariam essa associação uma pedra de tropeço?

Se a papisa Joana anularia a autoridade papal especificamente por ser mulher, o Papista de Cooke, espelhando Raemonnd e Parsons, vira a mesa justamente para o governo mais duradouro da dinastia Tudor, Elizabeth I. A indiferenciação dos papéis masculino e feminino como “Suprema cabeça” agora se volta contra o Protestante. Cooke poderia ter evitado a questão, mas ele a enfrentou. Todavia, a resposta que coloca na boca do Protestante é sintomática dos paradoxos a que as identidades religiosas estavam sujeitas no período. Primeiro, o Protestante nega a semelhança entre os dois governos. Como os puritanos, nega que o monarca tenha posse do título de “cabeça suprema”, atribuindo esse epíteto a Cristo; o monarca seria apenas “governante”. Mas, em seguida, o Protestante ‘confessa’ a tal inconveniência que primeiro disse não existir: se elas existem, se o príncipe inglês e o papa se assemelham, a inconveniência é maior para o papa. Neste momento ocorre uma inversão espantosa: O mesmo protestante que, pouco antes dessacralizava a monarquia e professava a inabalável convicção na humanidade falível dos governantes terrenos, agora, se lança a uma defesa da monarquia absoluta e um ataque ao republicanismo! A sucessão dinástica por sangue de um governante “supremo” subitamente se torna um valor positivo frente “as facções” rivais que disputam o trono de São Pedro. É necessário procurar por prova mais flagrante de defesa da supremacia real? Vinda de um protestante que um instante atrás parecia muito resoluto em negá-la, já que Cristo seria a cabeça suprema. Cooke vai do hildebrandismo ao erastianismo, emitindo duas posições contrárias em uma mesma sentença. Para entender a fundo a crítica de Raemonnd, temos que

³⁴ *Dictionnaire Historique et Critique* (Paris: Dosoer, 1820) XI, art. “Papesse,” remark F, p. 370. *apud* TYNSLEY, Barbara. *Florimond de Raemonnd...* p. 77.

explicar porque a supremacia real importava tanto para querelas religiosas e, como veremos, ela está no coração dessas ambiguidades.

O ato de Supremacia Real de 1534 foi o mecanismo pelo qual Henrique VIII encontrou um modo de divorciar-se de Catarina de Aragão, cujo famigerado casamento não lhe rendera nenhuma linhagem, e casar-se com Ana Bolena. Através desse ato, Henrique cortou relações com a Igreja Romana e declarou-se “Cabeça Suprema da Igreja da Inglaterra”. Com a breve exceção de Maria I, todos os monarcas subsequentes seguiram essa premissa, e a Inglaterra nunca mais submeteu-se ao julgo eclesiástico romano. Não podemos subestimar a importância dessa ruptura histórica. Durante séculos o reino foi dividido entre o governo real e o eclesiástico, e disputado entre eles: duas cortes, dois sistemas de impostos, duas burocracias. O historiador Ethan H. Shagan é enfático: “agora em um memorável *coup d'état* o governante cabeça da Igreja foi derrubado, sua autoridade legal eliminada, seu poder político proibido, e seus subordinados levados sob a jurisdição do rei da Inglaterra”.³⁵

Porém, como Shagan argumenta, a importância desse ato de Estado, reconhecida largamente na história legal, militar e econômica da Inglaterra é uma verdadeira incógnita no campo dos estudos de religião. A historiografia tradicional vê na derrubada do poder papal o ponto de largada do crescimento do protestantismo inglês.³⁶ A historiografia mais recente nega ao ato de supremacia qualquer impacto na cultura religiosa inglesa, argumentando que o reino desenvolveu um tipo *sui generis* de catolicismo independente dos interesses romanos, uma ‘via média’ henriquina, muito parecida com aquela elisabetana.³⁷ Tanto para uma como para outra tendência, o ato de supremacia figura como uma política teologicamente indiferente, “parte de uma Reforma ‘política’ em vez de espiritual”.³⁸ Analisando os impactos religiosos da supremacia real Shagan nos apresenta uma visão muito mais complexa da religiosidade britânica. Enquanto

³⁵ SHAGAN, Ethan. H. *Popular Politics and the English Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 29.

³⁶ O estudo clássico neste prisma é DICKENS, A. G. *The English Reformation*. London: Oxford University Press, 1964.

³⁷ HAIGH, Christopher. *English Reformations: Religion, Politics, and Society under the Tudors*. Oxford, 1993 apud SHAGAN, Ethan H. *Popular Politics and...*, p. 30.

³⁸ *Ibidem*, pp. 29-30.

alguns contemporâneos viram a supremacia real como teologicamente indiferente, outros viram o mesmo ato como um golpe herético sobre a Igreja Católica, como um erro teológico. Nesse sentido, não o catolicismo enquanto confissão de fé, mas o romanismo, foi definido como traição, já que Henrique o considerava como lealdade a um monarca estrangeiro.³⁹ Nos alinhamos e aliamos-nos a Shagan, então, pela justa recolocação da questão política no olho do furacão, que, como esperamos demonstrar, não tornar-se-ão moinhos de vento. Aliás, tal perspectiva só faz realçar o aroma político que exala das páginas de *Pope Ioane* por entre a troca de farpas dos personagens. Além da supracitada passagem em que o Protestante pondera uma simetria entre o príncipe e o papa,⁴⁰ há trechos, por exemplo, em que Cooke frisa a responsabilidade dos papistas em regicídios, como a Conspiração da Pólvora de 1605 e a tentativa de assassinato de Henrique IV da França em 1594.⁴¹ Para o pároco fervoroso de Leeds, o papado era tanto “manobrado de acordo com as condutas mais políticas” quanto “uma religião grosseira”.⁴²

Com efeito, a divisão fundamental criada a partir da Reforma henriquina não foi entre católicos e protestantes, mas de conformistas e não-conformistas, com todo o espectro de ambiguidades no entremeio, jogando católicos conformistas contra não-conformistas,⁴³ e posteriormente, protestantes monarquistas contra calvinistas radicais. A fragmentação decorrente desse imperativo político também criaria uma fricção desesperadora do ponto de vista das facções religiosas: se um conformista católico se opõe ao não conformista, ele também se aproxima perigosamente de um protestante conformista, e vice-versa. Ora, essa sobreposição truncada de polarizações, religiosa e política, criaria paradoxos sem fim. Por isso, não é de se espantar que o panfleto trafegue de modo oblíquo sobre a autoridade régia. Cooke é capaz de dedicar o diálogo ao arcebispo de York, “pelo reverente respeito, pelo qual reconheço tão bons governadores-de-igreja [...] que sob o exemplo dos antigos bispos, pregam incansavelmente”,⁴⁴ e,

³⁹ *Ibidem*, pp. 52-4.

⁴⁰ “Se damos *aos nossos* príncipes mais” é um atestado a aceitação, por parte do autor, de uma estreita comparação entre príncipe e papa. COOKE, Alexander. *Pope Ioane. A...*, p. 125.

⁴¹ To the most reverend... In: COOKE, Alexander. *Op. cit.* para a ‘Traição da Pólvora’, e pp. 67-8 para Henrique IV. Voltaremos a esses episódios.

⁴² To the most reverend... In: *Idem*.

⁴³ *Ibidem*, pp. 51, 54.

⁴⁴ To the most reverend... In: *Op. cit.*

noutros momentos, usar as Escrituras para lembrar da punição divina a que estão sujeitos governantes tiranos.⁴⁵ Esta instabilidade, como já dissemos, não se limita a uma ou outra temática, mas atravessa o diálogo desde a teologia, como demonstrou Rustici, à teoria política, como estamos sugerindo. Não é coincidência que o período que vai do século XV ao XVII foi considerado por John B. Morrall uma era da ambiguidade,⁴⁶ e que Patrick Collinson reivindicasse que “a Inglaterra elisabetana era uma república que também era uma monarquia: ou vice-versa”.⁴⁷

Uma vez emancipadas de Roma, as tradições republicana e monárquica, príncipe e conselho, disputariam pelo poder. Do ponto de vista político, as grandes tradições em conflito eram a da concepção hildebrandiana de Estado, onde a Igreja o domina, e erastiana, em que a Igreja é subordinada ao Estado.⁴⁸ As confissões protestantes e católicas estavam assim ao mesmo tempo unidas pelo ódio em comum, mas, como podemos observar pela literatura polêmica do período, visceralmente divididas pela subordinação ou insubordinação à supremacia régia.⁴⁹ Incumbido quase de poderes hieráticos, o rei denominava-se “vigário de Deus”. Em 1566, Teodoro Beza, sucessor de Calvino em Genebra, observou que “o papado nunca foi abolido naquele país [Inglaterra], apenas transferido para o soberano”.⁵⁰

⁴⁵ Um exemplo: a certa altura no diálogo, em que para refutar a objeção do Papista, de que seria impossível que se enterrasse alguém de alto ofício “sem solenidades”, o Protestante afirma: “Não lemos na Escritura, que Deus, em sua justiça, julga os grandes príncipes que o desonram? Não lemos que Jeoiaquim, rei de Judá, foi sepultado como um jumento é sepultado?” *Ibidem*, p. 82. Cf. Jeremias 22:18-19. Exploraremos melhor esta passagem na última seção deste capítulo.

⁴⁶ MORRALL, John B. *Political Thought in Medieval Times*. Toronto: University of Toronto Press, 1980 [1958], p. 136 *apud* CHAVURA, Stephen A. *Tudor Protestant Political Thought, 1547-1603*, Boston: Brill, 2011, p. 01.

⁴⁷ COLLINSON, Patrick, ‘The Monarchical Republic of Queen Elizabeth I’, *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 69 (1987), p. 43 *apud* CHAVURA, Stephen A. *Op. cit.*, p. 2. A própria ambiguidade que reivindicamos para o período reivindica consequências igualmente ambíguas. Isto é, se tal crise política criou ‘sobreposições truncadas de polarizações’, segue-se que a exposição a este tipo de pressão social poderia tornar os atores sociais mais aptos a lidar com ela, criando sínteses inesperadas que não necessariamente desembocam na angústia cotidiana das incertezas, mas sirvam de antídoto a ela (isto ficará claro quando abordarmos o mito da papisa como *pharmakós*). Com efeito, a ambiguidade na escrita de Cooke pode ser vista como um trunfo narrativo, demonstrando a versatilidade política do diálogo. Se considerarmos a ‘entrada’ precoce da Inglaterra na Modernidade, por meio das revoluções do século XVII, a célebre frase do Marx do 18 Brumário faz todo o sentido, “tudo que é sólido desmancha no ar”.

⁴⁸ Os conceitos de erastianismo e hildebrandismo ou cesaropapismo estão sendo trabalhados, aqui, a partir de seus significados no século XVI.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 15.

⁵⁰ Beza to Bullinger (September 3, 1566), *Zurich Letters or the Correspondence of Several English bishops and Others with some of the Helvetian Reformers, during the Reign of Queen Elizabeth*, Parker society, (Cambridge: Cambridge University Press, 1846), p. 246, *apud* CHAVURA, Stephen A. *Tudor Protestant Political...*, p. 155.

O calvinista inglês Anthony Gilby foi de opinião semelhante quando afirmou que Henrique VIII imitara o ‘anticristo romanista’ quando impôs sobre as igrejas seu próprio livro, procedimentos e homilias “onde somente a palavra de Deus deveria ser pregada”.⁵¹ Por outro lado, não era incomum encontrar defesas da monarquia absoluta no discurso de religiosos que recorriam aos magistrados seculares para apoiar sua religião.

É nesse espírito, diz Chavura, que o luterano William Tyndale afirmara que os governantes terrestres são manifestações do poder de Deus: era a Henrique VIII que buscava o apoio para o avanço da Reforma.⁵² Seu contemporâneo, Miles Coverdale, foi ainda mais longe, sugerindo que o rei era a própria encarnação da *vontade* de Deus, e assim, estaria acima das leis. Se pecasse, responderia somente a Deus, se flagelasse seus súditos, seria o castigo divino executado pelas mãos de seu representante terreno. “Chefes e governantes são ordenados por Deus, e são uma dádiva de Deus, sejam eles bons ou maus”.⁵³ Uma das conclusões a se extrair desse complexo cenário político é a constatação de um curioso círculo vicioso: na ânsia de denunciar a ilegitimidade do oponente, tanto conformistas quanto recusantes, tanto o papa quanto um bispo anglicano, um jesuíta e um puritano acabavam reforçando os parâmetros de comparação, e desse modo, reforçando a intercambialidade e *identidade* entre as figuras do papa e do príncipe. Então, fosse qual fosse o “autêntico” posicionamento político de Cooke nos primeiros anos de governo de Jaime, o fato é que seu diálogo polêmico expressa tanto uma certa defesa teológica da monarquia quanto o seu contrário, isto é, a limitação do monarca por meio da jurisdição eclesiástica. E, que ambas as teses lançam por terra sua refutação de Raemond, de que não há simetria possível entre uma papisa católica e uma rainha protestante. Um claro indício desse *double bind*⁵⁴ repousa, de modo

⁵¹ CROSS, p. 118-19 apud RUSTICI, Craig. *The Afterlife of...*, p. 65.

⁵² CHAVURA, Stephen A. *Op. cit.*, pp. 157-8.

⁵³ *Ibidem*, p. 159.

⁵⁴ I.e., “mediação de duplo vínculo”. Na teoria da esquizofrenia de Gregory Bateson, o *double bind* caracteriza-se por uma dupla mensagem contraditória que um dos pais emitiria à criança, como, por exemplo, demonstrações profundas de afeto juntamente com demonstrações de desprezo e frieza, fazendo com que o infante, permanentemente exposto a esse jogo, perca totalmente sua confiança na linguagem. Na teoria mimética, o conceito é alargado e redefinido como “uma rede de imperativos contraditórios na qual os homens incessantemente aprisionam-se mutuamente”. GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1990, p. 186, *Idem*. *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*. São Paulo: Paz e Terra, 2008, pp. 341-44; para

cifrado, no início e na conclusão da dedicatória do panfleto. A lamentação de Cooke pelas “estrelas caindo recentemente dos céus” e “deusas na terra” deixando-se convencer pelas mentiras dos papistas, é uma alusão não só aos principados, mas a governos femininos. Se seu tom é de decepção, no sentido em que desejava o apoio régio para o protestantismo, a conclusão é que Cooke não só legitimava a monarquia como a via como potencial protagonista na ‘propagação da palavra’. Porém, logo após essa constatação ressentida, ele usa o argumento calvinista da dupla predestinação para dizer que, “se eles não estão conosco”, é porque Deus já os havia condenado de início.⁵⁵

A retórica do deus-rei manteve-se no governo de Eduardo VI, que na cerimônia de coroação foi descrito como “Cabeça Suprema, imediatamente depois de Deus, na terra”. Se por um lado o título de cabeça suprema afastava protestantes mais fervorosos quanto à não-divindade do monarca, a doutrina do sacerdócio universal também continha corolários imprevistos. Na Idade Média, a coroação do rei é operada por Deus através da Igreja, no início da Idade Moderna, a concepção de sacerdócio universal dos reformadores faz desmoronar a mediação eclesiástica, mas quando o fazem, fortalecem a autonomia régia que pretendiam limitar, ao menos em termos de sustentar uma autoridade eclesiástica autônoma frente ao soberano.⁵⁶ O resultado é que a superação de uma casta especializada, separada e santificada - o clero, levada a cabo por ser idólatra e objeto de idolatria, acabava por deixar livre o caminho para que monarcas se intitulassem deuses na terra. Como disse o historiador John Bossy, o protestantismo viria “a incluir os reis e os seus ministros no círculo sagrado eliminado em tantos outros pontos do panorama social”.⁵⁷ Não nos espantemos com Henrique VIII e Eduardo VI sendo associados

a teoria de Bateson, BATESON, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind*. New York, Ballantine Books, pp. 149-152, 199-204.

⁵⁵ COOKE, Alexander. To the most... In: *Pope Ioane. A...*

⁵⁶ CHAVURA, Stephen. *Tudor Protestant Political...*, p. 160.

⁵⁷ BOSSY, John. *A Cristandade no Ocidente, 1400-1700*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1985, p. 180. Bossy localiza essa discussão num deslocamento do sagrado para o Estado. A escolha do termo ‘deslocamento’ do sagrado, pelo autor, é interessantíssima, mas subestimado por ele próprio. As conhecidíssimas interpretações sobre modernidade e protestantismo de Hegel a Troeltsch e Weber, que se centram na ‘mundanização positiva’, na secularização, no desencantamento do mundo, são inábeis para enxergar deslocamentos da experiência religiosa protestante *no mundo*, e sobretudo, perdem a especificidades da época. Em suma, todas essas visões são reféns, cada uma ao seu modo, de visões protestantes da história. Para um debate sobre interpretações modernas sobre a Reforma Protestante cf. MONTEIRO, Rodrigo Bentes. “As Reformas Religiosas na Europa Moderna: notas para um debate historiográfico.” In: *Varia hist.* v.23 n.37 Belo Horizonte jan./jun. 2007. Disponível

pelos primeiros propagandistas protestantes ao ‘bom rei Josias’, rei veterotestamentário emblemático pela destruição de ídolos.⁵⁸ Impossível não pensar, com *Les Rois Thaumatourges* de Marc Bloch, no modelo de monarquia católica na Idade Média.⁵⁹ Esta questão do deslocamento do sagrado é ainda mais evidente, e mais grave, no governo da assim chamada, Rainha Virgem.

Quando Elizabeth I ascendeu ao trono em 1558, reconheceu o potencial polêmico que o título de *Supreme Head* da Igreja anglicana poderia causar, e por meio do ato de Supremacia de 1559, intitulou-se apenas *Supreme Governor*,⁶⁰ que como recordamos ao leitor, é um dos argumentos de Cooke em *Pope Ioane*.⁶¹ Ela também se descreveu como “ministra da vontade divina Dele”, não como modo de legitimação monárquica, mas enfatizando a responsabilidade do monarca perante Deus, e acreditava com os protestantes que o título de ‘cabeça’ pertencia somente a Cristo.⁶² Apesar de sua cautela e habilidades diplomáticas, Elizabeth não pôde evitar críticas de caráter misógino. O calvinista escocês John Knox (1514-72), que enxergava a monarquia como uma instituição legítima, “decretada por Deus”, escrevia em *The first blast against the monstrous regiment of Women* (1558) que a ginocracia era “um monstro em essência”.⁶³ A tradicional metáfora do Estado como ‘corpo’ político e do príncipe como ‘cabeça’ se tornava um prato cheio nesse tipo de polêmica:

Pois quem não julgaria aquele corpo por um monstro onde não há nenhuma cabeça eminente sobre o resto, onde apenas os olhos estivessem nas mãos, a língua e a boca sob o ventre, e as orelhas nos pés? [...] e não menos monstruoso é o corpo da nação onde uma mulher comporta o império.⁶⁴

em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-87752007000100008&lng=en&nrm=iso. Acesso em 20 de fevereiro de 2018.

⁵⁸ HILL, Christopher. *A bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, pp. 82, 366.

⁵⁹ BLOCH, Marc. *Os Reis Taumatourgos: O caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. Trad. Júlia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1993 (1924).

⁶⁰ RUSTICI, Craig. *The Afterlife of...*, p. 66.

⁶¹ COOKE, Alexander. *Pope Ioane*. A... p. 125.

⁶² A. F. Scott Pearson. *Church and State: Political Aspects of Sixteenth Century Puritanism*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1928), pp. 80–81 apud CHAVURA, Stephen. *Op. cit.*, p. 168; RUSTICI, Craig. *Op. cit.*, *loc. cit.*

⁶³ CHAVURA, Stephen. *Tudor Protestant Political...*, p. 168.

⁶⁴ KNOX, John. *The First Blast of the Trumpet against the monstrous regiment of Women*. Geneva, 1558, p. 26. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebodemo/ASW6337.0001.001?view=toc>. Acesso: 09 de julho de 2018.

Soma-se ao comando laico da Igreja na Inglaterra por um governante feminino e toda a miríade de discursos subjacentes, dois serviços litúrgicos medievais que dividiam a opinião dos eclesiásticos: o toque das escrófulas e os anéis medicinais. Retomemos, portanto, o clássico da historiografia de que falávamos a pouco: como definiu Marc Bloch em *Les Rois Thaumaturges*, no século XVI a cerimônia do toque real, onde acreditava-se que o rei curava escrófulas dos súditos, figurava como um autêntico serviço litúrgico, na qual o monarca executava um papel quase sacerdotal.⁶⁵ A cerimônia ocorria na Capela de São Estevão, em Westminster. Enquanto Elizabeth tocava o enfermo, o capelão lia Marcos 16:18: “eles deitarão as mãos sobre os doentes, e os curarão”.⁶⁶ A rainha também fazia o sinal da cruz sobre as feridas, “que provocou objeções de alguns de seus súditos protestantes.” Por fim a rainha entregava, em pessoa, uma moeda dourada apropriadamente cunhada com um anjo. Para finalizar, ajoelhava-se e ministrava orações no recinto.⁶⁷ O embaixador espanhol Guzmã de Silva alegou que, quando a elogiou pela devoção com que cuidava dos doentes, a rainha teria lhe dito que “muitas pessoas acham que somos turcos ou mouros aqui, quando apenas diferimos de outros católicos em coisas de pequena importância”.⁶⁸ Por costumes como esse, Elizabeth *se tornou um foco de riscos criado pelo próprio olhar de Cooke num ataque protestante a uma mulher que igualmente governou*.⁶⁹

Enquanto Elizabeth procurou amenizar a controvérsia substituindo o título de *Head* por *Governor*, e insistindo em sua subserviência a Deus, foram seus súditos mais fiéis os que, junto com críticos como Knox, tornaram nula a diferença entre os dois títulos: é que, para responder aos últimos, os primeiros julgaram

⁶⁵ BLOCH, Marc. *Os Reis Taumaturgos: O caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. Trad. Júlia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1993 (1924), pp. 148-188, 215-230.

⁶⁶ RUSTICI, Craig. *The Afterlife of...*, p. 67.

⁶⁷ *Idem*.

⁶⁸ RUSTICI, Craig. *The Afterlife of...*, p. 68.

⁶⁹ Craig Rustici lançou a hipótese de que um certo sentido de prudência tivesse sido retirado da experiência de sacar a papisa Joana para atacar o oponente, e que teria configurado uma “auto-censura” de textos polêmicos na Inglaterra Elisabetana, mas como notou Thomas S. Freeman, a hipótese de Rustici desconsidera obras do calibre de *Acts and Monuments*, de John Foxe, e *An Apologie of the Church of England*, de John Jewel, verdadeiros ‘best-sellers’ do mercado editorial elisabetano. *Ibidem*, p. 58, 62-3, 99; FREEMAN, Thomas A. *Joan of Contention...*, p. 63.

conveniente reafirmar o poder absoluto do monarca, direta ou indiretamente. Os exemplos são inúmeros. Pedro Mártir Vermigli afirmou que “se Bispos e Ministros de igrejas não cumprirem seus deveres, [...] quem se não um príncipe devoto deve revoga-los para o correto caminho?”⁷⁰ Longe de ser um ‘direito divino’, a monarquia tornava-se mesmo um dever divino, e metamorfoseava o monarca em um deus terreno. O bispo John Aylmer, defensor de Elizabeth, em resposta a Knox, afirmou que Deus não passa apenas seu poder, honra e majestade para os príncipes, “mas também seu próprio nome, chamando-os de *Deuses*”.⁷¹ O puritano Thomas Norton (1532-1584) em 1569 a descreveu como “Mãe e protetora de todos os seus bons súditos” e “esposo do bem da pátria”. Assim como a papisa Joana, Elizabeth espelhava uma comunidade e carregava características andróginas, “mãe” e “esposo.”⁷² Conhecido por suas polêmicas antijesuíticas, o teólogo inglês Laurence Humphrey (1527-1590) expressou opinião semelhante, quando disse que príncipes são “eles próprios deuses”, e lembrou aos papistas que segundo as Escrituras todos os príncipes o são.⁷³

A reação a esse tipo de exaltação e legitimação sem limites da monarquia viria do puritanismo e separatismo. Surgido na década de 1560 como labaredas que se alastram rapidamente, essa pluralidade de calvinistas radicais começou a criticar duramente a autoridade do poder secular sobre o eclesiástico. De fato, “pela primeira vez no pensamento protestante político inglês houve a reivindicação de que a autoridade régia não possuía domínio sobre a igreja, cuja cabeça era Cristo, não o rei. [...] A palavra, não o príncipe, era suprema.”⁷⁴ Com

⁷⁰ W.J. Torrance Kirby. *Te Zurich Connection and Tudor Political Theology*, (Leiden: Brill, 2007), p. 188 apud CHAVURA, Stephen. *Tudor Protestant Political...*, p. 169.

⁷¹ Grifo nosso. John aylmer, *An Harborovve for Faithfull and Trevve Subiectes* (strasbourg, 1559) apud CHAVURA, Stephen A. *Op. cit.*, p. 170.

⁷² Embora no segundo caso a androginia caracterizasse um agregado monstruoso, e não um símbolo de perfeição. A esse respeito, um famoso livro católico, na contramão da historiografia antijoanista, tornou-se célebre nesse período. Refiro-me ao *Dialogi Sex Contra Summi Pontificatos*, publicado na Antuérpia, em 1566, sob o nome de Alan Cope, um católico inglês que se refugiara da Reforma Inglesa na Bélgica, que na verdade, apenas resguardava a identidade do verdadeiro autor e amigo, Dr. Nicholas Harpsfield. Este, rebelando-se contra Elisabeth, permaneceu encarcerado até sua morte, em 1575. WOOD, Anthony À. *Athenae Oxonienses*. Vol. I, London, 1691, p. 172; PARDOE, Rosemary; PARDOE, Darrol. *A Papisa Joana...*, p. 97.

⁷³ HUMPHREY, Laurence. *A View of the Romish Hydra and Monster* (Oxford, 1588), pp. 35-6 apud CHAVURA, Stephen A. *Idem*, p. 179. O mérito da obra de Humphrey é ter elaborado uma apologia da supremacia real a partir de autoridades católicas que não poderiam ser rebatidas tão facilmente.

⁷⁴ *Idem*, p. 182.

efeito, o puritano e um dos tradutores da bíblia de Genebra, Anthony Gilby (1510-1585), escrevia em 1581:

Mas isto devem todos os Príncipes Cristãos saber, que o Rei próprio é obrigado a ter o livro de Deus com ele continuamente, e desse modo dirigir sua política, que não virará nem para sua mão direita, nem para a esquerda. Pois quando ele afasta a Palavra de Deus de sua política, não há sabedoria ali.⁷⁵

Gilby fazia parte de um número de protestantes que no governo de Maria I, apelidada por eles de Maria Sanguinária, *Bloody Mary*, pelo intenso extermínio dos ‘hereges’ protestantes, buscou exílio na república protestante de Genebra, e que quando Elizabeth subiu ao poder, retornaram à Inglaterra determinados a reformá-la aos moldes genoveses. Nesse diálogo, seu intento era defender os ‘londrinos genoveses’ das acusações de que seriam rebeldes à autoridade magistral, mas fica claro que para o puritano a obediência à autoridade régia é *condicional* à conduta do monarca: ela não seria irrestrita, mas delimitada e limitada através da bíblia, e aí, entra-se no complexo terreno da hermenêutica, a pluralidade de interpretações com as bíblias em vernáculo multiplicavam-se como nunca nas mentes e corações dos súditos.⁷⁶

Por meio do Ato de Supremacia (1559) a rainha reestabeleceu as leis henriquinas sobre a dupla autoridade temporal e espiritual, e condenou a lealdade a um monarca estrangeiro.⁷⁷ Embora Cooke cite o ato de 1559 em nota de rodapé para sustentar sua afirmação de que “Cristo é a única Cabeça” da Igreja anglicana, e que o monarca é apenas “o supremo governante, não a cabeça suprema”, Cooke silencia sobre o fato de que ao monarca era dada total e exclusiva autonomia em matéria de reforma da religião, e que o próprio Ato de Supremacia confirmava isso: toda a autoridade para “a reforma, ordenação e correção da mesma, e de todos os tipos de erros, heresias, cismas, abusos, ofensas, desobediência e maldade, deve

⁷⁵ “But this must all Christian Princes know, that *the King himself is bound to have God’s Book by him continually, and thereby to direct his policy, that he turn neither to the right hand nor to the lef.* For when he casteth away the Word of God from his policy, there is no wisdom therein.” GILBY, Anthony. *A pleasant dialogue, betweene a soudior of Barwicke, and an English chaplaine.* Middelburg, 1581. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A68098.0001.001?view=toc>. Acesso em: 22 de janeiro de 2018.

⁷⁶ CHAVURA, Stephen A. *Tudor Protestant Political...*, pp. 184-5.

⁷⁷ DELUMEAU, Jean. *Nascimento e Afirmação da Reforma.* São Paulo: Pioneira, 1989, p. 65.

para sempre, pela autoridade do presente Parlamento, ser unido e anexado à coroa imperial deste reino.”⁷⁸ Por trás dos protestos puritanos, estava a frustração de uma Reforma ‘incompleta’, por trás das investidas anticatólicas, a substituição do objeto de frustração por outro. Dois episódios da biografia de Cooke ilustram que ele pendulava entre as duas posições. O primeiro, subversivo, foi sua recusa a se alinhar aos *Six articles of Religion* de 1604, quando atuava como pároco de Louth, Lincolnshire. Cooke assumira a paróquia em 1600, mas sua recusa e intransigência em relação aos artigos eclesiásticos enfureceu o bispo da diocese Lincoln, e lhe custou, como custou a tantos outros “não conformistas”, sua expulsão. Os artigos obrigavam os ministros a executar práticas consideradas “papistas” pelos mais radicais, como usar o sinal da cruz no batismo, o uso de certas vestimentas, entre outros. E, desde sua expulsão, regressou a Leeds para auxiliar o irmão mais velho, Robert Cooke, na paróquia. Ora, uma vez que os ‘velhos costumes’ estavam ainda muito entranhados em seu próprio vilarejo, Cooke manteve-se muito ocupado evangelizando sua própria paróquia.⁷⁹ Um segundo exemplo ocorre em 1622, quando Cooke é acusado em Star Chamber de atacar o *Book of Sports*, que foi sancionado por Jaime I em 1618, encorajando a prática de esportes após os serviços religiosos no sábado, uma abominação para os puritanos.⁸⁰

Vimos como as defesas protestantes do absolutismo monárquico, motivadas por críticas católicas à legitimidade da Igreja anglicana, frequentemente contradiziam aspectos basilares do pensamento protestante, como o repúdio à idolatria e a infalibilidade apenas da Bíblia. Poder-se-ia pensar, que os puritanos, justamente críticos internos à Igreja por se agarrarem ardentemente a seus princípios teológicos, escapariam, graças a sua coerência entre práxis e discurso, passariam longe do fantasma da semelhança com o Outro, o calcanhar de Aquiles de qualquer identidade.⁸¹ Mas, como insistiram os reformadores em polêmica

⁷⁸ “...for reformation, order and correction of the same and of all manner of errors, heresies, schisms, abuses, offences, contempts and enormities, shall forever by authority of this present Parliament be united and annexed to the imperial crown of this realm”. PROTHERO, G. W. Act of Supremacy. In: *Select Statutes and other Constitutional Documents illustratives of the reigns of Elizabeth and James I*. 1894, p. 5.

⁷⁹ OATES, Rosaund. *Moderate Radical: Tobie Matthew and English Reformation*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 217.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 78.

⁸¹ O que está em jogo aqui, é o conceito de identidade tal como usado por René Girard. O autor entende que a identidade se constrói por meio da *diferença*, de modo que é a crise das diferenças, a

contra os humanistas, a falibilidade do homem é universal, e eis que a semelhança acena outra vez. A encruzilhada discursiva, nesse caso, é que “a *Disciplina* presbiteriana obscurece a própria distinção entre as esferas da autoridade ministerial e magistral, e de tal modo a ponto de ressuscitar as pretensões jurisdicionais do papado”.⁸² Ao fim e ao cabo, a tentativa de uma preservação incorruptível da fé reformada através do ataque à supremacia régia, fazia imergir uma similitude indesejável: rejeitar o arranjo erastiano de Estado era retornar ao arranjo hildebrandiano, onde a *potestas* é dirigida pela *auctoritas*, onde o Estado regula a Igreja. Protestantes radicais e católicos recusantes poderiam dar-se as mãos, se o ressentimento e o ódio recíproco assim os permitissem.⁸³

A essa altura de nossa investigação, devemos retornar ao que tentamos demonstrar ser o ‘ponto nodal’ que motivou a redação de *Pope Ioane* de Cooke: a discussão a respeito da supremacia real e o governo feminino de Elizabeth I. Se o papel político do papa e do monarca eram tão acirradamente disputados a ponto de papas acusarem monarcas de usurparem seu lugar, e dos monarcas considerarem os papas monarcas impostores, diferencia-los seria laborioso. Agora temos uma melhor noção sobre o peso do questionamento que Cooke tenta rebater no diálogo: “...qualquer inconveniência que possa ser imaginada neste caso é mais contra vós, que para nós. Pois vossa Igreja admite para lícita e suprema cabeça seja homem ou mulher, o que nossa Igreja não faz”, diz o Papista se gabando.⁸⁴ Depois de termos perpassado, ainda que brevemente, a paisagem do pensamento político Tudor, esperamos que o leitor chegue às mesmas conclusões a que chegamos, ou que pelo menos, não as achem tolas. Se repartirmos a réplica em metades, como aliás, já fizemos antes denunciando duas teses contraditórias, podemos, sem dificuldades, encaixar os críticos da supremacia régia na primeira metade e dos defensores do absolutismo na última parte:

mesmidade, que constituiria o verdadeiro risco para a ordem do sistema. A “ordem cultural não é senão um sistema organizado de diferenças; são os desvios diferenciais que dão aos indivíduos sua ‘identidade’, permitindo que eles se situem uns em relação aos outros”. GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1990, p. 67.

⁸² KIRBI, Torrance W. J. *The Zurich Connection and Tudor Political Theology*. Boston: Brill NV, 2007, p. 40.

⁸³ CHAVURA, Stephen A. *Tudor Protestant Political...*, p. 193.

⁸⁴ COOKE, Alexander. *Pope Ioan. A...*, pp. 124-5.

PROT. Nossa Igreja não admite nem homem ou mulher como cabeça lícita e suprema da Igreja Católica, como a vossa. Nossa Igreja ensina que Cristo é a única cabeça. Nossa Igreja não admite homem nem mulher como cabeça legítima e suprema de uma Igreja particular. Pois a nossa Igreja reconhece no rei o supremo governante, não a cabeça suprema, e assim fez a Rainha Elizabeth em seu tempo. Embora concedamos mais aos nossos príncipes, as inconveniências contra nós, não são como as inconveniências contra vós; porque o próximo em sangue sucederá conosco; O maior Simonista, que pode fazer sua facção a mais forte, sucederá convosco.⁸⁵

Quando Cooke insiste que “nossa Igreja ensina que Cristo é a única cabeça” e assim por diante, alinha-se ao hildebrandismo puritano e/ou separatista. Não é difícil, por exemplo, vinculá-lo ao pensamento de um Henry Barrow (1550-1593), que vale dizer, foi executado por suas ideias radicais. Em *The Examinations of Henry Barrow*, o separatista limita o magistrado à disciplina congregacional:

Eu penso que a Rainha é suprema majestade governante de todo o país, e da igreja também, corpos e bens; mas eu acho que nenhum príncipe, nem mesmo o mundo inteiro, nem mesmo a própria igreja, podem fazer quaisquer leis para a igreja, que não aquelas que Cristo já tenha deixado em sua palavra.⁸⁶

Em outro trecho, quando perguntado sobre a supremacia régia, - “seria sua majestade a cabeça suprema da igreja e de todas as causas, tanto eclesiásticas quanto temporais?” -, Barrow responde que “não; Cristo é a única cabeça de sua igreja, e suas leis nenhum homem pode alterar”.⁸⁷ Essa insistência puritana no

⁸⁵ “PROT. Our Church admitteth neither man nor woman for lawfull and supreme head of the Catholicke Church, as yours doth. Our Church teacheth that Christ onely is the head thereof. Our Church admitteth neither man nor wo|man for lawfull and supreme head of a particular Church. For our Church acknowledgeth the king supreme gouernor only, not supreme head: and so she^x stiled Queene *Elizabeth* in her time, Though if we giue our Princes more, yet the in|conueniences against vs, are not like the inconueniences al|gainst you; because the next in blood is to succeed with vs; the greatest Symonist, who can make his faction strongest, is to succeed with you.” *Ibidem*, p. 125.

⁸⁶ “I think the Queen’s Majesty supreme governor of the whole land, and over the church also, bodies and goods; but I think that no Prince, neither the whole world, neither the church itself, may make any laws for the church, other than Christ hath already lef in his word.” BARROW, Henry. Abrief of the examination of me... In: *The Examinations of Henry Barrowe*. Dorn: 1596?, p. unnumbered. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A68315.0001.001?view=toc>. Acesso: 22 de fevereiro de 2018.

⁸⁷ “Q. What say you to the prince’s supremacy? Is her majesty supreme head of the church and over all causes, as well ecclesiastical as temporal? A. a supreme magistrate over all persons, to punish the evil, and defend the good. Q. Over all causes? A.. no; Christ is only head of his church, and his laws may no man alter.” BARROW, Henry. *Op. cit., loc. cit.*

igualitarismo espiritual da humanidade, em sua distância abismal do Criador, ecoa o Lutero de *Sobre a Autoridade Secular* (1523). É escorado nessa mentalidade anti-idólatra que Cooke taxativamente afirma que “nossa Igreja não admite nem homem ou mulher como cabeça lícita e suprema”, e mesmo que não fosse ele mesmo um separatista, seu texto era curto e vago o suficiente para cativar os vários tons de puritanismo.⁸⁸

Na segunda metade da resposta do Protestante, que é uma tentativa de contra-ataque à pergunta do Papista, é possível enxergar uma reviravolta que pode passar despercebida numa leitura apressada, mas é decisiva. Um pouco a contragosto, o Protestante admite, “embora nós concedamos mais aos nossos príncipes”, mas já em tom de retaliação reafirma a diferença, só que não mais rebaixando o príncipe, mas defendendo-o: “as inconveniências contra nós, não são como as inconveniências contra vós; porque o próximo em sangue sucederá conosco; O maior Simonista, que pode fazer sua facção mais forte, sucederá convosco”. Esta defesa de caráter conservador, aristocrático e monarquista foi condicionada pelo ataque ao papa. Cooke defende o monarca no intuito de atacar o sumo pontífice, tal como Tyndale, Jewel e Foxe fizeram em suas polêmicas. Mas, de fato, a guinada retórica de Cooke é explicada satisfatoriamente por um contemporâneo, Thomas Bilson. O bispo, que também possuía um pensamento político ambíguo e vivia enfiado em controvérsias com jesuítas, explicava:

Esse mesma reivindicação foi a causa pela qual a suprema corte foi acrescentada à outra: por isso o Bispo de Roma pede que ele ordene e deponha os príncipes como seu juiz legal e supremo. Para excluir essa presunção perversa, ensinamos que os príncipes são governantes supremos, ou seja, subordinados a nenhum juiz superior a apresentar a razão de suas ações, mas unicamente a Deus.⁸⁹

⁸⁸ CHAVURA, Stephen A. *Tudor Protestant Political...*, p. 200.

⁸⁹ “This very clayme was the cause why the woorde supreme was added to the othe: for that the Bishoppe of Rome taketh vpon him to commaund and depose Princes as their lawfull and superiour iudge. To exclude this wicked presumption, wee teach that Princes be supreme rulers, wee meane, subiect to no superiour iudge to giue a reason of their doings but onely to God.” BILSON, Thomas. *The true difference betweene the Christian Subiection and unchristian rebellion*. Oxford, 1595, p. 147. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A16152.0001.001?view=toc>. Acesso: 09 de julho de 2018.

Bem entendido, na primeira tese de Cooke temos uma separação mais clara entre *auctoritas* e *potestas*, na segunda, a admissão do poder eclesiástico e temporal do príncipe, sob a sombra do inimigo, o ‘grande simonista’. Ora, se há uma coisa que tanto realça quanto anglicanos, quanto puritanos, tinham em comum era o ódio ao ‘papismo’. Num livro clássico sobre a formação do Estado moderno na Inglaterra, Linda Colley sublinhou o papel de relevo que o protestantismo desempenhou na criação da identidade nacional.⁹⁰ Mas foi Thomas S. Freeman que melhor formulou essa ideia, concedendo ao *Outro* do Protestantismo, leia-se, o catolicismo, um papel generativo: O “Protestantismo *dividiu* a Britânia em anglicanos, presbiterianos, metodistas, batistas e quakers; foi o anticatolicismo compartilhado desses grupos que fez com que eles superassem suas diferenças e se *unissem*”.⁹¹ Embora estejamos trabalhando um período mais recuado, onde certas ramificações do protestantismo inglês, como os metodistas e os quakers, ainda não estavam tão evidentes como a partir da guerra civil de 1640, é possível demonstrar, por meio da batalha que Cooke travou pela papisa Joana, que esse esquema, se não abusado, pode ser válido para a Inglaterra elisabetana e jacobita. O próximo passo, seguindo o *insight* de Freeman, é abrir o escopo de investigação, dirigindo nossa atenção para os eventos históricos mais próximos de 1610, nos primórdios da Inglaterra Stuart, sob Jaime I, e ampliar nossa compreensão dos rivais católicos com os quais Cooke polemiza.

1.2. “O monopólio de toda a injúria”: Robert Parsons, a conspiração da pólvora e o mito Antijesuíta

Cooke é extremamente metódico e cirúrgico quando transpõe os argumentos da historiografia católica na boca do Papista. Suas 1005 notas de rodapé ao longo das 140 páginas testemunham o empenho do pároco para cerrar os dentes do papista num discurso muito fiel ao do padre Parsons: “...qualquer inconveniência que possa ser imaginada neste caso é mais contra vós, que para nós. Pois vossa Igreja admite para lícita e suprema cabeça seja homem ou mulher, o que nossa

⁹⁰ COLLEY, Linda. *Britons: Forging the Nation 1707-1837*. New Haven: 1992.

⁹¹ FREEMAN, Thomas A. *Joan of Contention...* p. 61. Grifo nosso.

Igreja não faz”.⁹² Ao mesmo tempo, isso não deixa de camuflar escolhas. Com efeito, Cooke ignora formalmente Raemond, que como dizíamos, se torna uma espécie de adversário oculto nas linhas em que se debate o governo feminino. Uma possível razão para essa escolha repousa no imenso trabalho requerido para refutar os dois capítulos inteiros do *l’erreur populaire*, arrolando num gigantesco conteúdo de polêmicas. É sintomático que, enquanto Parsons praticamente principia sua refutação da “ficção herética,”⁹³ pela questão de gênero, atirando de volta as inconveniências da supremacia régia feminina sobre os protestantes e, só depois desmontando-a pela crítica documental, Cooke faça exatamente o oposto.

Em seu *Pope Ioane*, a questão do feminino e do poder temporal e eclesiástico não é, senão, o último assunto abordado, surgindo antes do diálogo findar com a vitória vibrante do Protestante. Isto diz muito sobre o quanto tanto católicos e protestantes se refletiam mais que se separavam: Parsons, o jesuíta, saca de sua retórica logo no início, como a arma mais poderosa; Cooke, o puritano, prepara minuciosamente todas controvérsias, para somente no ato derradeiro, encarar a acusação perturbadora dos católicos. No afã para se distinguirem, a confissão tácita de que encaravam o mesmo dilema: a figura de uma mulher reinando sobre suas consciências. Mas há ainda uma outra possibilidade para a preferência de Cooke por Parsons em detrimento de Raemond. Ela concerne ao papel quase onipresente dos jesuítas na história da Inglaterra no início da modernidade.

A Companhia de Jesus foi fundada numa manhã de sábado, 15 de agosto 1534, por Inácio de Loyola e mais seis amigos, estudantes da Universidade de Paris. Comemorava-se no dia a Assunção de Maria. Em uma missa simples celebrada numa capela dedicada a São Denis, patrono de Paris, deram o início à ordem religiosa que arrancou da boca de Gregório XIII (1502-1585), em 1581, o seguinte comentário: “não há hoje nenhum instrumento erguido por Deus contra os hereges maior do que a sua ordem sagrada. Ela veio ao mundo no exato momento

⁹² N.D. *A treatise of three conversions of England from paganism to Christian religion*. 1688 (1603), p. 133. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A56472.0001.001?view=toc>. Acesso: 28 de fevereiro de 2018.

⁹³ *Ibidem*, p. 132.

em que os novos erros começaram a se espalhar lá fora”.⁹⁴ Não obstante, a Companhia de Jesus só seria reconhecida oficialmente em setembro de 1540, com a bula *Regimini militantes ecclesiae*, do papa Paulo III (1468-1549).⁹⁵

Embora desde há muito tempo historiadores do calibre de Jean Delumeau, John O’Malley e Jonathan Wright enfatizem que a Companhia não poderia ser definida primordialmente em oposição à Reforma, as explicações católicas para o surgimento da nova ordem religiosa vão quase sempre nesse sentido.⁹⁶ O próprio Parsons, ponderando sobre a origem da Companhia, pouco depois da morte de Elizabeth, concluiu que a Ordem havia sido “apropriadamente incitada por Deus para fazer oposição à infidelidade e à heresia”.⁹⁷ Se em 1540 a “Fórmula do Instituto” estabelecia a obrigação central da Ordem como “propagação da fé”, em 1550, esse imperativo já havia se transformado em “defesa e propagação da fé”.⁹⁸

O mártir jesuíta Edmund Campion, executado em 1581, em uma missão clandestina na Inglaterra, via os protestantes como pessoas que “bebem sangue tão facilmente quanto os animais bebem água... e apenas porque a Terra não se abre e não os engole imediatamente para baixo... pensam que está tudo bem”.⁹⁹ Cooke satiriza esse mesmo Campion na epístola ao leitor papista de *Pope Ioane*. Ele diz que poder-se-ia deduzir do que o jesuíta, “vosso campeão e mártir de Tyburn”, escrevera em *Decem Rationes*, que nenhum católico jamais entraria no Paraíso, no que Cooke, é claro, concordava.¹⁰⁰ Na realidade, o que Campion dissera foi que “ou não existe Paraíso, ou este Paraíso é *unicamente Nosso*; a primeira opção nós execramos completamente; sobre esta última, lançamos nossa âncora”.¹⁰¹ Cada facção religiosa enxergava sua oponente como possuindo o “monopólio de toda a

⁹⁴ W. V. Bangert, *A History of the Society of Jesus* (2. Ed., St Louis, 1976), 97 *apud* WRIGHT, Jonathan. *Os Jesuítas: missões, mitos e histórias*. Trad. André Rocha. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006, p. 29.

⁹⁵ WRIGHT, Jonathan. *Op. cit.*, p. 29.

⁹⁶ O’MALLEY, John. *The First Jesuits*. Cambridge, Mass., 1993, p. 17 *apud* WRIGHT, Jonathan. *Ibidem*, p. 22, 32, 33, 41, 47; DELUMEAU, Jean. *Nascimento e Afirmação da Reforma...* p. 162.

⁹⁷ WRIGHT, Jonathan. *Op. cit.*, p. 32.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 33.

⁹⁹ L. Hicks, *Letters and Memorials of Father Robert Persons, SJ Volume 1* (Catholic Record Society, 39, 1942), 120 *apud* WRIGHT, Jonathan. *Op. cit.*, p. 34.

¹⁰⁰ COOKE, Alexander. To the Popish, or Catholick Reader. In: *Pope Ioane. A...*

¹⁰¹ CAMPION, Saint Edmund. *Campion Englished. Or A Translation of the Ten Reasons*. Rouen, 1632, p. 165. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A17867.0001.001?view=toc>. Acesso: 14 de março de 2018.

injúria”, e assim, tinha a si mesma como bastião da justiça.¹⁰² Em meio a crise religiosa, a semelhança dos extremos não passou despercebida para alguns contemporâneos. David Owen, em *The Puritan turn 'd Jesuit* (1652) afirmou que os jesuítas romanos e os calvinistas genoveses, uns tão fervorosos e intransigentes quanto os outros, eram “atados pelas caudas com tições entre eles”.¹⁰³ Jaime I da Inglaterra e VI da Escócia denominou os jesuítas de “papistas puritanos”,¹⁰⁴ e Abraham Cowley, num poema satírico impresso em 1641, assim expressa seu juízo sobre as alas rivais: “O romano, para avançar nas clausulas católicas/ legitima a Mentira, e chama-lhe *Pia Fraus*/ O puritano, concorda e o faz o mesmo,/ Nisso, nada desaprova, exceto o nome em Latim”.¹⁰⁵ Se é possível que “puritano se torne um jesuíta”, os últimos estavam sujeitos às mesmas ambiguidades político-religiosas que os súditos protestantes da Inglaterra, e ainda mais expostos, já que os papistas, muito mais que os protestantes, estavam fadados a dissimular sua economia espiritual e a terem suas consciências dilaceradas entre as leis católicas e as leis do soberano terreno a quem serviam. Foi para arrastar do comportamento político católico esse conformismo que os jesuítas principiaram a penetrar a ilha britânica a partir de 1580.¹⁰⁶

Acontecimentos como a Noite de São Bartolomeu de 1572, na qual milhares de huguenotes foram assassinados por parisienses católicos, e o acirramento das disputas confessionais nos quatro cantos da Europa, certamente tornaram a ameaça jesuíta, para os protestantes, tão real como um artigo de fé. Na década de 1580 as conspirações católicas ocorriam com tanta frequência que corriam o risco integrar uma “regularidade monótona”: desde o plano malgrado de John Somerville de assassinar Elizabeth em 1583, a conspiração de Parry em

¹⁰² WRIGHT, Jonathan. *Os Jesuítas...* p. 35.

¹⁰³ *Idem*.

¹⁰⁴ James I & VI. *Premonition*, in *Workes*, p. 305 apud CONDREN, Conal. *Argument and Authority in Early Modern England: The presupposition of Oaths and Offices*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 189.

¹⁰⁵ COWLEY, Abraham. *The Puritan and the papist by a scholler in Oxford*. Oxford: 1643. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A34831.0001.001?view=toc>. Acesso: 15 de março de 2018.

¹⁰⁶ WRIGHT, Jonathan. *Op. cit.*, p. 37.

1585, de Babington em 1586, que custou a vida de Maria da Escócia, à guerra com a Espanha, que durou de 1585 até o fim da era elisabetana.¹⁰⁷

Voltemos ao título do panfleto, e vislumbraremos um autor cheio de confiança, empenhado em refutar todos os historiadores católicos, de modo veementemente ‘igualitário’. Conquanto fosse mais usual dedicar obras a rivais específicos, singulares, Cooke cobijava derrubá-los todos de uma vez, de modo tão retumbante, que é provável que quisesse se igualar ao Raemond que Barônio parabeniza por ter confundido “toda a manada de heréticos”, fazendo-os “sentir envergonhados pelo que afirmavam antes”,¹⁰⁸ uma medida habitualmente tridentina de triunfo. Na dedicatória a Matthew e, de modo genérico, no decorrer do diálogo, essa intercambialidade de autores funciona, havendo, inclusive, uma simétrica distribuição de argumentos *ad hominem*. Não obstante, há momentos onde a *hýbris* do autor toma conta do texto de tal forma que é impossível fazer vista grossa. Tanto é assim, que a passagem mais violenta e apelativa do diálogo é embalada por nada mais, nada menos, que Robert Parsons, que vira objeto de uma verdadeira seção de violência simbólica:

O consentimento generalizado de tudo o que já se relacionou com Parsons, é isto, (diz Watson, o sacerdote Quodlibetting) que ele é de um humor de trabalho furioso, apaixonado, esquentado, colérico, exorbitante, ocupado e cheio de ambição, inveja, orgulho, rancor, malícia e vingança; a que se acrescenta que é um homem diabólico, não-natural e bárbaro, carrasco, indigno do nome, maldita seja a hora em que teve o nome de um Sacerdote, Não de um cristão, nem de uma criatura, mas de uma besta ou, de um demônio: um violador de todas as leis, um desprezador de todas as autoridades, a Mancha da humanidade, o impostume de toda a corrupção, o corruptor de toda a honestidade, e o monopólio de toda a injúria.¹⁰⁹

¹⁰⁷ MARSHALL, Peter. *Reformation England (1480-1642)*. New York: Bloomsbury Academic, 2012, p. 197.

¹⁰⁸ COOKE, Alexander. *Pope Ioane. A...*, p. 01.

¹⁰⁹ “The generall consent of all that euer haue throughly con|uersed with *Parsons*, is this, (saith *Watson* the Quodlibetting Priest) that he is of a furious, passionate, hote, cholericke, ex|orbitant working humour, busie headed, and full of ambition, enuy, pride, rancor, malice, and reuenge: whereunto may be added, that he is a most diabolicall, vnnaturall, and barbarous, butcherlie fellow, vnworthie the name, nay cur|sed be the houre, wherein he had the name of a Priest, nay of a religious person, nay of a temporall lay man Iesuite, nay of a Catholicke, nay of a Christian, nay of a creature, but of a beast or a diuell: a violater of all lawes, a contemner of all authoritie, a staine of humanitie, an impostume of all cor|ruption, a corrupter of all honestie, and a Monopoly of all mischiefe.” *Ibidem*, p. 111.

Esta irrupção de adjetivações, de fato, só aparentemente destoava da obra. No capítulo 2 teremos oportunidade de explorar a morfologia do diálogo com mais parcimônia, deixando claro o efeito cascata que o enredo produz. Por agora, bastanos a informação de que este fragmento é o encerramento de uma longa resposta que Cooke constrói para refutar o obstáculo supremo, “o argumento de ouro, tal que nunca poderá ser respondido”, levado a cabo por Bernartio, Genebrard, Florimond e Parsons.¹¹⁰ O argumento, que servia mais para desafiar a veracidade da papisa que explicar sua origem, lembrava de uma carta que o papa Leão IX escrevera a Miguel Cerulário, patriarca de Constantinopla, em 1054¹¹¹. Nela, o papa reprovava o patriarca por certos abusos, como promover eunucos ao sacerdócio e, como consequência nefasta, uma mulher ter se tornado patriarca.¹¹² Segundo Parsons et al., Leão IX jamais teria censurado o patriarca nesses termos se tivesse conhecimento de qualquer rumor de uma papisa na Igreja romana.¹¹³ É após essa discussão que a polêmica entre a ordenação apostólica e o feminino eclode principiando o fim do diálogo.

É a partir deste ponto que Cooke, através de seu avatar, “Protestante”, inaugura no diálogo uma seção povoada por arengas dirigidas ao jesuíta. A seção testemunha marcadamente o ressentimento por Parsons. “É este teu dourado e incontestável argumento? Verdadeiramente, sinto muito por ti, por não teres mais habilidade em um argumento”.¹¹⁴ Acrescentando pouco depois:

... é habitual com vocês papistas objetar coisas contra outros, contudo são vós os mais culpados. É habitual com os Papistas, chamar seus inimigos de prostitutas primeiro. Vós não se queixais de bocas abertas contra nossos ministros, pela falta de continência? E, no entanto, não é bem sabido que os vossos sacerdotes e os monges, como cavalos bem fartos¹¹⁵, haviam relinchado atrás das esposas dos vizinhos; e vossas freiras

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 105.

¹¹¹ Cooke, equivocadamente, localiza a data da carta em 1020. O argumento desta carta é utilizado, ainda hoje, por historiadores para afirmar que o mito da papisa ainda não existia no século XI. Cf. PARDOE, Rosemary; PARDOE, Darrow. *A Papisa Joana...*, p. 82. Par o Cisma de 1054 cf. RUST, Leandro Duarte. *A Reforma Papal (1050-1150): trajetórias e críticas de uma história*. Cuiabá: EdUFMT, 2013, pp. 132-136.

¹¹² COOKE, Alexander. *Op. cit.*, *loc. cit.*

¹¹³ N. D. *Three Conversions...* p. 136.

¹¹⁴ *Idem*.

¹¹⁵ Jeremias 5, 8.

havam alargado os pés (para usar a frase do profeta, quando ele falou de tais saias leves), para todos que passaram, e multiplicado seus prostíbulos?¹¹⁶

Os sinais de ressentimento são claros e visam provar a inversão de culpa que os papistas empreendem: “...Vós não nos repreendeis com baixeza e vileza: considerando nossos mais veneráveis bispos não melhores que filisteus incircuncidados?”, e, “como se fossem os filhos dos nobres, e nós, os filhos dos tolos, e os filhos dos vilões, que eram os mais vis, então, a terra?”¹¹⁷ Em linhas gerais, todo o alardeio de Cooke sobre Parsons, “o monopólio de toda a injúria”, além de constituir um estereótipo papista para além da própria papisa Joana, também é uma pista da rivalidade entre jesuítas e puritanos na Inglaterra Elisabetana e Jacobita.¹¹⁸

Ora, da frente de batalha ‘joanoclasta’ que Cooke buscou refutar, três faziam parte da Companhia de Jesus – Georg Scherer, Roberto Belarmino e Robert Parsons.¹¹⁹ Cooke polemiza de frente com a ordem quando acusa os jesuítas de encobrir provas da iniquidade do papado, como o dito busto da papisa Joana na catedral de Siena:

E não é nada demais ser pego pela imagem dela, que foi exposta entre o resto das imagens dos Papas, na renovada igreja de Siena na Itália, e pode ser vista ainda hoje; qual o bispo daquele lugar não sofreria se fosse desfigurado, na última reforma daquela igreja, embora seus Jesuítas sinceramente lhe implorassem para desfigura-la?¹²⁰

¹¹⁶ “...it is ordinarie with you Papists to obiect that algainst others, whereof your selues stand most guiltie. It is ordinarie with you Papists, to call your enemies, whores first. Do not you complaine with open mouthes of vs Ministers, for want of continencie? and yet is it not well knowne, that your priests and monkes, like fed horses, haue neighed af|ter their neighbours wiues: and your Nunnes haue opened their feete (to vse the Prophets phrase when he speaketh of such like light skirts) to euery one that passed by, and haue multiplied their whoredomes?” N. D. *Three Conversions...* p. 136.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 108.

¹¹⁸ Para constar, a resposta de Cooke ao “argumento de ouro” é pífia: baseia-se em 1 Reis, 18: 17-8. Argumenta o Protestante que, assim como Ahab respondeu com silêncio a Elias, o patriarca fez com o papa. “De outro modo não sei como ele poderia tê-lo respondido honestamente”.

¹¹⁹ Florimond de Raemond, apesar de não ter sido jesuíta, era muito próximo à ordem. Alguns sustentam que foi o jesuíta, Louis Richeome, que o inspirou a escrever o livro sobre Joana. BOUREAU, Alain. *The Myth of...* p. 249.

¹²⁰ “And is not so much to be gathered by that image of hers, which is set vp amongst the rest of the images of the Popes in the renowned church of Siena in Italie, and is to be seene there at this day: which the Bishop of that place would not suffer to be defaced at the last repairing of that Church, though your Iesuites did earnestly request him to deface it?” COOKE, Alexander. *Pope Ioane. A...*, p. 3.

A ideia de que jesuítas foram os ávidos responsáveis pela remoção do busto não tem embasamento confiável, já que Cooke o retira de dois tratados protestantes de um tal Maister Bell, que não tem paralelo. A remoção havia sido requisitada a pedido de Cesar Barônio, que quando leu em Raemond sobre a existência de tal busto, alertou o papa Clemente VIII (1592-1605), que substituiu o busto de Joana por um do papa Zacarias.¹²¹ Mesmo assim, o Protestante exprime sua revolta:

Prot. O que? Esta imagem também foi abatida? Florimond faria bem em pedir ao atual Papa que queimassem os livros que escrevem sobre a Papisa Joana; na esperança de que o atual Papa queime prontamente os livros, assim como Clemente VIII se livrou daquela imagem, e Pio V, da outra. E assim, no tempo que virá, quando todas as evidências forem defraudadas e todos os monumentos desfigurados e tirados do caminho, será uma questão óbvia que nunca houve uma Papisa Joana.¹²²

Para declarar em tom de quase escárnio seu objetivo de envergonhar os papistas, Cooke recorre ao exemplo da “negação de Berlarmino de que nenhum jesuíta teve qualquer coisa a ver com a traição da pólvora”.¹²³ Para o puritano, uma negação pífia. Cooke, no entanto, prossegue e menciona outra negação ainda mais ridicularizante. Neste caso, ele volta a pôr sua mira sobre Parsons e a afirmação de que católicos “chamam seu papa de ‘meu Senhor Deus’”.¹²⁴ A Conspiração, ou Traição da Pólvora, foi, segundo Antonia Fraser, um dos mais importantes atentados terroristas à segurança do Estado nos primórdios da modernidade.¹²⁵ Ela consistiu na articulação de uma minoria *gentry* católica para assassinar Jaime I na

¹²¹ BOUREAU, Alain. *The Myth of...* p. 250. Ressaltamos que Bourau é cético quanto às imagens retratarem rostos de papas particulares quando ele afirma que elas eram todas “indiferenciadas”, mas o engajamento católico em retirá-las, torna-se, com esse dado, mais impressionante.

¹²² “*Prot.* What? Is that image cast down too? Florimondus might do well to make request to the present Pope, that those books which write of Pope Joan may be burned; in hope, that the present Pope will as readily burn the books, as Clement the Eighteth threw down that image, and Pius Quintus the other. And so, in time to come, when all evidences are embezzled, and all monuments defaced, and made out of the way it will be a plain case there was never any Pope Joan.” COOKE, Alexander. *Op. cit.*, p. 71.

¹²³ COOKE, Alexander. To the most... In: *Pope Ioane. A...*

¹²⁴ *Idem.*

¹²⁵ FRASER, Antonia. *A Conspiração da Pólvora: Terror e fé na Revolução Inglesa*. Rio de Janeiro: Record, 2000, pp. 14, 325-6, 342.

abertura do parlamento em 05 de novembro de 1605, detonando uma massiva quantidade de pólvora armazenada num compartimento abaixo da câmara dos lordes. O plano foi descoberto dias antes, e os conspiradores, julgados e executados. Não houve uma expiação coletiva dos católicos recusantes por parte do Governo, que se limitou a impor, em 1606, um juramento de aliança a todos os recusantes, onde proclamava-se a autoridade do papa como ‘blasfema e herética’. Mas a Conspiração impactou imediatamente e de forma duradoura a tradição anticatólica.¹²⁶

Sir Eduart Cooke, que já foi chamado “criador de mitos”,¹²⁷ se horrorizava com “essa grave e lamentável tragédia em geral chamada de Traição da Pólvora”, da qual atuou no julgamento como promotor público.¹²⁸ Para o jurista, a conspiração havia sido orquestrada pela classe sacerdotal. “Eu a chamaria de a traição dos jesuítas, como pertencendo a eles...”. As doutrinas de regicídio elaborados pelos jesuítas teriam sido fundamentais para toda a cadeia de conspirações que se arrastavam desde o reinado de Elizabeth. Como raposas, estavam ligadas pela cauda “por mais machucadas que estivessem na cabeça”.¹²⁹ Em 1610, o médico Francis Herring, em uma obra intitulada *Popish Pietie*, afirmava categoricamente que “esse monstruoso nascimento da meretriz romana [...] era a quintessência da política de Satanás, o maior alcance e mancha da maldade e crueldade humanas, sem paralelo [...] entre os selvagens turcos, os bárbaros índios, nem, estou convencido, entre os mais brutais canibais”.¹³⁰ Isto não está longe da epístola aos papistas de Cooke, que afirma que um herético – um papista -, é mais perigoso que um samaritano, um pagão ou um turco: a ameaça viria dos iguais, não dos diferentes.¹³¹

O medo pela segurança do monarca pululou no imaginário inglês. Em março de 1606 circulou uma história de que o rei fora esfaqueado com um punhal envenenado em Okingham. Atribuía-se a responsabilidade aos jesuítas, ou a

¹²⁶ MARSHALL, Peter. *Reformation England...*, pp. 206-7.

¹²⁷ HILL, Christopher. *Origens Intelectuais da Revolução Inglesa*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, pp. 303-358.

¹²⁸ FRASER, Antonia. *Op. cit.*, p. 13.

¹²⁹ *ibidem*, p. 300.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 326.

¹³¹ COOKE, Alexander. To The Popish, or Catholike reader. In: *Pope Ioane. A...*

escoceses com trajes femininos, ou ainda, a espanhóis ou franceses.¹³² Como sugere um famoso aforisma nietzschiano, a não morte do rei só fortaleceu a sua imagem como figura central do que fora preservado. Com efeito, abundavam panfletos agradecendo a generosidade divina face à demoníaca conspiração de 1605. Além de dos jesuítas serem obrigados a jurar fidelidade ao monarca em vez do papa, sua fama como ‘assassinos de reis’ aumentou largamente.¹³³ Como disse *sir* Thomas Smith, em 1606, sobre a conspiração, “essa marca e mancha de sangue, mesmo lavadas, jamais desaparecerão da religião papista”.¹³⁴ A partir desses testemunhos, fica claro perceber o alcance social das assertivas antipapistas e jesuítas em Alexander Cooke: elas fazem parte de um repertório de crença comum, mas poderoso, onde os jesuítas figuram como para-raios das experiências de terror e medo de anglicanos, puritanos e, até mesmo, de certas alas do catolicismo inglês.¹³⁵

Este último ponto merece um parêntese, já que lhe demos menos atenção até agora. Assim como acontecia com os protestantes, a comunidade católica era profundamente heterogênea na Inglaterra. Destacamos a furiosa cisão eclodiu, no final da década de 1590, entre jesuítas e apelantes. Na prisão do Castelo de Wisbech, em Lincolnshire, os dois grupos de padres principiaram uma disputa que, como resumiu Antonia Fraser, era “um tumor devorando o coração do mundo não-conformista”. Para os apelantes, tal como para o governo, os jesuítas eram ‘cães do inferno’ e traiçoeiros emissários do papa. A divergência fundamental entre apelantes e jesuítas era no tocante a restauração do catolicismo no país. Para os primeiros, acreditava-se na possibilidade de acordo com o Estado, ao qual eram entusiasticamente leais, conquanto que ele tolerasse o catolicismo enquanto religião minoritária e inofensiva, tal qual os huguenotes da França. Os jesuítas eram mais radicais quanto a imposição, ou, “re”posição, da fé católica em terras inglesas. Parsons, por exemplo, apoiava francamente o poder papal de destituir soberanos. Ele descreveu William Watson, um dos expoentes dos apelantes, como “tão malformado e com um aspecto tão ruim e deficiente que enxergava nove caminhos

¹³² FRASER, Antonia. *A Conspiração da...*, p. 327.

¹³³ *Idem*.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 330.

¹³⁵ FRASER, Antonia. *Op. cit.*, pp. 77-80.

ao mesmo tempo”. Por sua vez, era comum que Watson dissesse frases como: “Ó Senhor, livrai-nos das maquinações de Parsons”.

Como hábil polemista, Cooke estava a par das disputas que corroíam o catolicismo a partir de dentro. Em determinada altura de *Pope Ioane*, o Papista questiona como é possível que se quisesse ocultar a história de Joana “pela sordidez do ocorrido” e, ao mesmo tempo, houvesse monumentos e cadeiras que preservassem sua memória. O argumento do Protestante: “Pois alguns não são de uma opinião, e outros de outra? Não é possível que alguns achem bom continuar a memória daquilo, que outros, por vergonha do mundo, esqueceriam?”.¹³⁶ O tom incriminatório do Protestante se eleva quando arvora em mencionar um dos atentados políticos que sofrera Henrique IV da França:

Alguns de seus colegas papistas na França não negam que John Chastell foi instruído pelos jesuítas a assassinar Henrique IV da França, porque eles estavam com receio de fomentar o ódio a essa ordem? E, no entanto, outros não ajudaram a erigir um pilar de pedra próximo ao palácio do rei, pelo qual tanto foi notificado?¹³⁷

Eis que, em nota de rodapé, como para exemplificar a diversidade de opiniões católicas, encontra-se uma referência ao panfleto, *Le Francs Discours*.¹³⁸ Seu autor, Antoine Arnauld (1560-1619), um católico e jurista francês do parlamento de Paris e conselheiro de Estado de Henrique IV, defende em seu *discours*, dirigido ao monarca francês, que não readmitisse os jesuítas no reino novamente, o que, para o aborrecimento de Arnauld, aconteceu no ano seguinte. Os jesuítas haviam sido expulsos oficialmente da França em 1594, justamente pela tentativa de regicídio que Henrique, recém-convertido ao catolicismo, sofrera por

¹³⁶ COOKE, Alexander. *Pope Ioane*. A... p. 67.

¹³⁷ “For may not some be of one opinion, some of another? May not some thinke good to continue the memory of that, which others, for shame of the world, would haue forgotten? Did not some of your felllow Papists in France denie, that *Iohn Chastell* was taught by the Iesuits to murther *Henry* the 4. of France, because they were loth to make the Iesuits odious: and yet did not others helpe to erect a pillar of stone neare to the kings pallace, whereby so much was notified?” Loc. cit.

¹³⁸ ARNAULD, Antoine; WATSON, William (trad.). *Le Franc Discours: A discourse, presented of late to the French King, in aunswer of sundry requests made vnto him, for the restoring of the Iesuits into France*. London, 1602. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A21497.0001.001/1:2?rgn=div1;view=toc>. Acesso: 22 de março de 2018.

um católico fanático que, pasmem, foi tido como uma conspiração jesuíta, sobretudo pela Universidade de Paris e o Parlamento, seus maiores inimigos.¹³⁹ O pilar de pedra que o Protestante de Cooke menciona é provavelmente a pirâmide erguida no local da casa demolida de Châtel. O monumento exibia uma inscrição em latim que associava o crime de Châtel aos jesuítas.¹⁴⁰ Seja como for, a referência ao *Discours* de Arnauld demonstra que Cooke estava a par das intrigas intestinas de seus rivais. O tradutor do panfleto antijesuíta, o padre apelante William Watson, rival de Parsons, diz credulamente: “Um jesuíta é um jesuíta, onde quer que ele surja. A Inglaterra não pode esperar menos do que a França sofreu: se eles continuarem entre nós, e não forem impedidos com eficiência, lá estarão eles”.¹⁴¹

Em meio as críticas, duas ironias históricas: Robert Parsons falece em 1610, assim como Henrique IV, que é assassinado por um católico fanático, chamado François Ravailac, que só não era jesuíta porque não foi admitido na ordem, em 1606 – mas que foi condenado como se fosse um. É significativo que Stephen Toulmin, autor de *Cosmopolis*, tenha definido o assassinato de Henrique IV como o trágico fim da esperança europeia sobre o estabelecimento de qualquer política de tolerância entre as religiões.¹⁴² Isto porque Henrique, amigo pessoal do filósofo Montaigne e de Jaime VI, era um dos poucos poderosos interessados em criar uma reconciliação entre católicos e protestantes e na união da Cristandade.¹⁴³ É provável que Cooke não soubesse disso quando da redação do panfleto, de outro modo, ao menos no caso do regicídio, o teria mencionado. Mas Cooke tinha convicção da participação dos jesuítas na substituição do busto papal em Siena, assim como na conspiração da pólvora de 1605, sendo tudo isso parte do arcabouço que Jonathan Wright denominou de mito antijesuíta.¹⁴⁴

A retórica que mais frequentemente circulava entre as elites políticas da Europa, quando se tratava de estereotipar jesuítas, era a marca de promiscuidade sexual. Para os propagandistas, nas instituições jesuítas ‘os habitantes de Gomorra’

¹³⁹ WRIGHT, Jonathan. *Os Jesuítas: missões...*, p. 43.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 44.

¹⁴¹ ARNAULD, Antoine; WATSON, William (trad.). To all true Catholicks. In: _____. *Le Franc Discours...*

¹⁴² TOULMIN, Stephen. *Cosmopolis: The hidden agenda of modernity*. University of Chicago Press: Chicago, 1992, p. 50, 52, 53, 55.

¹⁴³ *Idem*.

¹⁴⁴ WRIGHT, Jonathan. *Op. cit., loc. cit.*

havia sido despertados, e ‘as partes mais extremas de Sodoma estavam sendo encenadas outra vez’. Não seria surpresa, então, que os mestres cometessem com os alunos ‘abomináveis sodomias’, fazendo-os andar ‘completamente despidos... para contemplar sua nudez’.¹⁴⁵ Mas no mito tianjesuíta, os missionários eram inigualáveis quando se tratava de seduzir assassinos políticos. Desse modo, um relato publicado pouco depois do assassinato de Henrique IV, alegava que, antes que Ravailac cometesse o regicídio, os jesuítas lhe estenderam, num ritual bizarro, uma faca embrulhada por um lenço “e guardada numa pequena caixa de marfim, coberta com um *agnus dei*, escrito em caracteres trabalhados e perfumados”.¹⁴⁶ O rito prosseguia com os jesuítas retirando a adaga da caixa, aspergindo água benta sobre ela e ornamentando o cabo com algumas conchas de coral. Essas conchas representavam os golpes a serem desferidos no monarca, golpes esses que também libertariam o mesmo número de almas no purgatório.¹⁴⁷

Ainda segundo Wright, a “influência política, cuja busca às vezes demandava a remoção de políticos inconvenientes, era aparentemente o princípio que norteava todo o projeto jesuíta”.¹⁴⁸ Assim, um protestante escocês escrevia em 1615 que “é para isso que trabalham [os jesuítas], para fazer do papa o senhor de toda a Terra, para ter os imperadores, reis e princesas dependentes dele, para serem afastados, alterados, modificados, depostos e mortos quando assim ordenar sua santidade”.¹⁴⁹ Mas os jesuítas também eram acusados de outros crimes, como fomentar rebeliões e incitar derramamento de sangue: as guerras de religião da França, o massacre da Noite de São Bartolomeu de 1572, e a própria Conspiração da pólvora, que, como notamos antes, é veementemente abraçada por Cooke como uma maquinação jesuíta. O passo seguinte, isto é, o da analogia entre o jesuitismo, o papismo, o regicídio e a papisa Joana, é passível de se dar a partir do trecho em que Cooke discute a probabilidade de sucesso de uma vida oculta, secreta, como teria sido a suposta vida de Joana:

¹⁴⁵ *A further Discovery of the mystery of jesuitisme*, 1658. Apud WRIGHT, Jonathan. *Os Jesuítas: missões...*, p. 144.

¹⁴⁶ *Idem*.

¹⁴⁷ *Discoverie of the most secret and subtile practises of the Jesuites*, 1610 apud WRIGHT, Jonathan. *Op. cit., loc. cit.*

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 146.

¹⁴⁹ *A true relation of the proceedings against John Ogilvie*. Edimburgo, 1615 apud WRIGHT, Jonathan. *Op. cit., loc. cit.*

Pap. Sim, mas como ocorreu dos próprios amantes não a revelarem, nem a sua vida incontinente?

Prot. Que seus amantes não a revelaram, não é de admirar. Pois parceiros de travessura são hábeis em encobrimentos. Quanto à sua vida incontinente que a revelou exaustivamente: Deus, segundo sua promessa, trouxe à luz as sombras da morte, isto é, tornou conhecida sua maldade secreta.¹⁵⁰

A resposta do Protestante dribla a questão sobre a ‘revelação’ do disfarce da papisa Joana leva a questão para o plano providencial. Se parceiros são “hábeis em encobrimentos”, Deus não o é. Enquanto um olhar cerrado demonstre o complô de amantes, um olhar do panorâmico, demonstraria, ao contrário, a revelação plena e predestinada de sua trajetória imoderada, sua maldade secreta, trazendo “à luz as sombras da morte”. Em nota de rodapé, Cooke remonta a expressão a Jó (12, 22): “ele desvelou o que há de mais recôndito nas trevas/ e trouxe à luz as sombras da morte”. Porque alegar que um trecho como esse carrega a chave para a compreensão política do mito da mulher papa?

Enquanto fragmentos do livro de Jó foram usados por padres jesuítas como Henry Garnet, para lamuriar-se da difamação em que caíra, identificando-se com a figura perseguida de Jó, poucos dias antes de ser executado pelo crime de traição por participação na conspiração da pólvora¹⁵¹ o memorial da Conspiração da Pólvora na Torre de Londres evocava exatamente essa passagem.¹⁵² Jó 12 discorre exatamente sobre o poder destruidor da sabedoria divina. Os versículos subsequentes, 23-25, esclarecem o que Cooke queria dizer por “trazer à luz as sombras”: “engrandece as nações e arruína-as:/ expande povos, e depois os suprime;/ tira o espírito dos chefes do povo de um país/ e deixa-os errar num deserto sem estradas,/ cambalear nas trevas, sem luz,/ e titubear como bêbado”. De fato, tirar o espírito dos chefes de um povo e os deixar cambalear nas trevas são

¹⁵⁰ “*Pap.* Yea, but how happened it, her owne louers had not disco|uered or her incontinent life?/
Prot. That her louers did not discover her, it is no wonder. For partners in mischief, are good at concealments. As for her incontinent life, that discovered her at length. God, according to his promise, bringing forth the shadow of death to light, that is, making knowne her secret naughtinesse”. COOKE, Alexander. *Pope Ioane. A...*, p. 81.

¹⁵¹ CARAMAN, Philip. Henry Garnet 1555-1606 and the Gunpowder Plot, 1964, p. 386 *apud* FRASER, Antonia. *A Conspiração da Pólvora...*, p. 306.

¹⁵² FRASER, Antonia. *Op. cit.*, p. 269.

exatamente a conclusão que o diálogo trará - para um dos lados, e para qual o mito anti-jesuíta é importantíssimo.

Enquanto símbolo, a sombra da morte tem o poder de sintetizar o papismo em geral, o jesuitismo em particular, a papisa Joana como “mal exposto”, assim como a Igreja romana como comunidade decaída. Os papistas seriam regicidas porque, a papisa Joana se torna arquétipo político dos jesuítas: sendo eleita ao trono de São Pedro, ela assassina o a sucessão petrina, assassinando-a, mina a diferença entre o poder secular e eclesiástico, já que, para Cooke, seu pontificado marca também uma aristocratização do papado.¹⁵³ Minando essa diferença, os papistas, na disputa pelo poder temporal, tornam-se regicidas. A papisa Joana torna-se um *mito político* protestante na medida em que mascara os pontos de contato existentes entre católicos e protestantes. O mito torna o papista o *Outro* por excelência: “o monopólio de toda a injúria”. É por isso que um bispo conservador como John Jewel, um puritano com John Foxe, o luterano tradutor *I aformose jeanne*, e o puritano moderado Alexander Cooke, podem todos, em uníssono, abusar de seu caráter de narrativa persecutória, independentemente de suas diferenças doutrinárias. E é seu poder de comunhão de bode expiatório que pode fazer com que protestantes como Thomas James aclamassem Cooke como a última palavra no assunto. Assim Joana, a papisa, se configura no início da Inglaterra Moderna como metáfora política da ameaça papista sobre a soberania eclesiástica e secular do reino da Inglaterra. Não é à toa que em obras posteriores Cooke teça elogios a Elizabeth, Jaime e Carlos I¹⁵⁴: a política ‘contamina’ a religião na medida em que a soberania de uma depende da outra. Por isso, reforçamos: aquilo que é o tema final do diálogo é na verdade o ponto de partida de todas as ideias. Poderia até se forçar o argumento e dizer que Cooke antecipa em alguns séculos o ‘método regressivo’ de Marc

¹⁵³ COOKE, Alexander. *Pope Ioane. A...*, p. 81.

¹⁵⁴ Cf. *Idem*, *More vvorke for a Masse-priest*. London, 1621. Acesso em: 13 de março de 2018. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A19248.0001.001?view=toc>; *Idem*. *Yet more vvorke for a Masse-priest*. London, 1622. Acesso em: 13 de março de 2018. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A19251.0001.001?view=toc>; *Idem*. *The weather-cocke of Romes religion: with her seuerall changes. Or: The world turn'd topsie-turuiie by papists*. London, 1625. Acesso em: 15 de março de 2018. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A19246.0001.001?view=toc>; *Idem*. *Worke, more vvorke, and a little more work for a masse-priest Reviewed and augmented by the authour...* London, 1628. Acesso em: 29 de março de 2018. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A19252.0001.001?view=toc>. O anticatolicismo as vezes aparece no texto de Cooke como defesa da monarquia contra o regicídio católico.

Bloch!¹⁵⁵ Mas seja como for, como Cooke poderia ter conseguido driblar todos os argumentos católicos contra o mito da papisa, sem que ofendesse “as regras elementares de lógica e texto da Renascença”? Ou melhor: Como, ofendendo as regras elementares de lógica e crítica documental da Renascença, Cooke teve êxito na recepção protestante de seu diálogo?

¹⁵⁵ BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o Ofício do Historiador*. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 2002, p. 75.

CAPÍTULO 2

Para enfrentar plenamente todos os sofismas

A FORMA DO DIÁLOGO E A SUBVERSÃO DO REAL

Estai de sobreaviso, para que ninguém vos engane com filosofias e vãos sofismas baseados nas tradições humanas, nos rudimentos do mundo, em vez de se apoiar e Cristo. Pois nele habita corporalmente toda a plenitude da divindade. Colossenses 2:8,9.

Quais as razões da escolha de Alexander Cooke quando ele opta por construir seu panfleto em forma de diálogo, e não de um tratado teológico, de um sermão, ou de um catecismo? Na epístola ao “papista, ou leitor católico”, Alexander Cooke justifica sua escolha pelo gênero “para enfrentar plenamente todos os sofismas, que vós, procuradores, usam em defesa deste caso; e que possa ser melhor compreendido por leitores comuns, que tão cedo se seduzem por discursos contínuos”.¹⁵⁶ Como veremos mais adiante, esta não é uma justificativa incomum à época: a relação entre diálogos e educação era um dado corrente na Renascença.¹⁵⁷

Mas, se o próprio Cooke esclarece sua opção literária, já não está respondida a pergunta que formulamos? Sim e não. Não tentaremos aqui desafiar o sentido enunciado pelo autor do apelo popular dos diálogos para um público menos instruído. Mas essa afirmação, longe de ser rasa, implica uma rede de acontecimentos históricos que cabe a nós reconstruir para lhe revelar a profundidade. Afinal de contas, se o autor escreveu um diálogo para cativar “os leitores comuns” de modo mais bem-sucedido, a próxima pergunta é um sonoro e retumbante: por quê? Por que o interesse tão ávido pelas massas e pela simplicidade da mensagem? Neste capítulo, veremos que a escolha do diálogo enquanto estrutura, enquadramento e moldura da batalha pela papisa Joana responde a uma necessidade real de um remanejamento historiográfico protestante. Explicamo-nos.

¹⁵⁶ COOKE, Alexander. To the Popish, or Catholicke Reader. In: *Pope Ioane. A...*

¹⁵⁷ O século XV assinala, aparentemente, certo desgaste do gosto erudito pelas sumas e uma crescente atração pelos diálogos. Cf. PARDOE, Rosimary; PARDOE, Darrol. *A Papisa Joana...*, pp. 100-1.

Certa historiografia, que pode ser chamada de contra-reformista ou joanoclasta, estava sendo, há quase meio século, vitoriosa na batalha de crítica textual que reivindicava a papisa como *fabulae*. Não é essa a perspectiva que A. Cooke assume. Para ele, a papisa não era uma fábula, mas um caso histórico. Portanto, ele precisava arregimentar autoridades e leitores para uma nova maneira de escrever sobre aquele velho tema, e recuperar a autoridade da fala protestante sobre aquele escandaloso episódio da história da Igreja que lhes fora arrancada por Panvínio e seus sucessores. Cooke precisava magnetizar capital simbólico ao que chamaremos aqui de historiografia protestante ou pró-joanita. Argumentaremos, de um lado, sobre um aspecto poético do diálogo permite uma inversão de status dessa disputa historiográfica, concedendo aos protestantes uma vitória massacrante sobre seus rivais papistas: é o mecanismo de bode-expiatório em sua versão literária. Afirmaremos, por outro lado, que esta mesma natureza *sui generis* do diálogo também expõe as contradições mais caras ao discurso protestante, justamente por mimetizar a realidade.¹⁵⁸ Há, então, duas matrizes básicas de interpretação de *Pope Ioane: a dialogue*: a primeira é a da afirmação do protestantismo e da eliminação do catolicismo como alternativa tolerável de fé religiosa, o mais completo desejo de sua extinção e a bem-sucedida exposição das evidências que provam a existência histórica de Joana. A segunda é o oposto da primeira: Se a papisa Joana reúne protestantes de diversas opiniões pelo ódio comum, ela também expõe a matriz de sua unidade a qual ninguém poderia fugir completamente, que é a importância da Igreja de Roma como modelo histórico de tradição religiosa. A função da primeira camada semântica é encobrir a segunda. E nossa função é, por assim dizer, ‘descobri-la’.

¹⁵⁸ A ideia de mímeses como representação da realidade já está presente no pensamento ocidental desde pelo menos Platão, que expulsa os poetas no livro X da República justamente por temer o poder mobilizador de seus versos sobre a juventude. *A República*. X, 597a-608b. Aristóteles, além de sua clássica definição de arte como imitação da vida, também conceitua, em sua Poética, o homem como o mais imitativo entre todos os animais. *Poética*, 1447a13-17, 1448b4-15. Contudo, foi René Girard que, vinculando a mímeses ao desejo, moldou o conceito de desejo mimético. Isto é, percebeu uma relação causal entre imitação e rivalidade: imitando o desejo de meu modelo, abro a possibilidade dele torna-lo meu rival, e a partir mesmo do mimetismo, criar uma escalada de hostilidades que podem evoluir para consequências catastróficas. É nesse sentido girardiano que empregamos o termo mímeses em todo o trabalho, o que valhe dizer, não exclui, mas aprofunda seu sentido tradicional. GIRARD, René; WILLIAMS, James G. (ed.). *The Girard Reader*. New York: The Crossroad Publishing Company, p. 289.

Esta ‘contra-armada’ de Cooke também responde a questões especificamente inglesas. Enquanto Cooke justifica sua preferência pela forma do diálogo, em razão de sua popularidade e clareza, Roberto Belarmino comemora o *Erreur Populaire* de Raemond - escrito na forma de um opúsculo - como a obra definitiva de refutação da papisa Joana, e Parsons e outros papistas reproduzem esse discurso livremente Inglaterra a dentro. Como argumentaram Barbara Tinsley e Thomas S. Freeman, a historiografia católica tornou muito mais frágil e complicada a defesa da realidade da papisa Joana; no limite, os católicos médios não estariam mais desamparados e desprovidos de argumentações para dialogar com protestantes.¹⁵⁹ Sabemos, por outro lado, da ressonância positiva que o diálogo de Cooke provocou nos nichos protestantes. A subversão do real, via diálogo, portanto, diz respeito às estratégias literárias articuladas para mitigar os argumentos adversários e afirmar a realidade histórica da papisa Joana. À guerra de argumentos somou-se um conflito de formas literárias: o diálogo versus o opúsculo.

O primeiro passo para saltar da justificativa educacional do diálogo, manifestado pelo próprio Cooke, para as tensões históricas que ele pretende subjugar, é ter uma ideia tão clara quanto possível destas tensões – já mapeadas no capítulo 1. Não se trata, é claro, de “revelar o que realmente aconteceu”, aos moldes positivistas. Mas sim, de esboçar um panorama verossímil que nos habilite indagar que forças históricas pesaram sobre o punho de Cooke quando este encerrava seus pensamentos no papel: se a supremacia real e a preocupação com as tramas regicidas de rebeldes católicos, enquanto temas políticos, formam um par central de motivação da obra, há que se perscrutar ainda os dilemas religiosos identitários em jogo e, assim, superar de modo ainda mais definitivo o abismo entre o pároco nortenho e as tormentas coletivas de seu tempo. Um primeiro passo, neste sentido, será dado a seguir, abordando algo do qual o leitor, provavelmente sentiu falta até aqui: um olhar mais detido sobre a biografia de Alexander.

2.1. Alexander Cooke contra os Joanoclastas

¹⁵⁹ TINSLEY, Barbara. *Florimond de Raemond...*, pp. 66-7; FREEMAN, Thomas S. *Joan of Contention...*, p. 69.

Alexander Cooke, filho de William Gale, *alias* Cooke, foi um dos membros mais emblemáticos que a “antiga família dos *Gales*” possuiu.¹⁶⁰ Batizado em 3 de setembro de 1564 na paróquia de Beeston, subúrbio de Leeds, Yorkshire,¹⁶¹ moveu-se rumo à mesma trajetória eclesiástica do irmão mais velho, Robert Cooke, que, sem dúvida, superou - ao menos no que diz respeito à sua peculiar e irreparável habilidade em atrair polêmicas. A. Cooke estudou na *Leeds Grammar School*, e depois adquiriu bacharelado em artes (B.A.), no Brasenose College, Oxford, em 1581, e bacharelado em teologia (B.D.) no University College, em 1596.¹⁶² Em 1600-1 foi induzido ao vicariato de Louth, Lincolnshire. Curiosamente, a maioria dos historiadores que se prestaram a reconstruir a vida do protestante, sobretudo os mais antigos, pulam muito rapidamente do vicariato de Louth para o vicariato de Leeds, que Alexander assume após a morte de seu irmão, em 1615, com a ajuda do arcebispo de York, Tobias Matthew. Essas biografias, então, logo pulam para sua morte, que ocorrera em 23 de junho de 1632, deixando um grande lapso entre 1600 e 1615.¹⁶³

Nessas narrativas, sua qualificação acadêmica e indução aos serviços eclesiásticos constituem os eventos mais importantes em sua vida; seu espírito é descrito como amado pelos protestantes e odiado pelos papistas, com ênfase em seus aspectos virtuosos e dignos de veneração. Com efeito, seu primeiro ‘biógrafo’, foi também o primeiro historiador do vilarejo de Leeds, Ralph Thoresby (1658-1725), um antiquário puritano e bem-sucedido comerciante, nos fala dos “famosos Irmãos, *Robert e Alexander Cooke* (de quem o nascimento é a Glória desta região).”¹⁶⁴ O mesmo autor também afirma que a Reforma se firmou muito vagarosamente em Leeds, até que Robert Cooke “revivesse o verdadeiro sentido da religião e devoção”, que foi continuado por Alexander.¹⁶⁵

Outro famoso antiquário de Oxford, Anthony Á Wood (1632-1695), usa palavras semelhantes para descrever Alexander, mas discorre sobre a rixa com o

¹⁶⁰ THORESBY, Ralph. *Ducatus Leodiensis: or the Topography of the Ancient and Populous Town and Parish of Leedes*. London: Maurice Atkins, 1715, pp. 206-10.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 209.

¹⁶² WOOD, Anthony A. *Athenae Oxonienses & The Fasti*. 3rd ed., vol. II. London, 1815, pp. 128, 152-3, 397, 535.

¹⁶³ STEPHEN, Leslie (ed.). *Dictionary of National Biography*. Vol. XII. London, 1887, pp. 75-6.

¹⁶⁴ THORESBY, Ralph. *Op. cit., loc. cit.* “whofe Nativity is the Glory...”

¹⁶⁵ WOOD, Anthony A. *Op. cit.*, p. 397.

catolicismo de modo mais explícito: “um pregador notável (...) admiravelmente bem versado nas controvérsias entre os protestantes e os papistas (...), grande calvinista” e “ele deixou o legado de um homem bom e sábio, um homem de caridade abundante, e exemplar em sua vida e conversação, muito embora, odiado por todos os R. Católicos que viviam próximo a Leeds e Yorkshire, e, na verdade, por qualquer católico que já o tivesse lido.”¹⁶⁶ Como podemos observar, já nas décadas seguintes à morte de Cooke, uma densa reputação foi criada ao redor de sua memória. Seu nome era lembrado em fortes tons apologéticos e triunfais.

Essa reputação ecoa no *Dictionary of National Biography*,¹⁶⁷ e é razoável atribuir parte de sua virtuosa reputação à sua obra, sobretudo a *Pope Ioane* – a defesa de um mito aparentemente, também o mitificara. Afinal, a recepção de sua obra em nichos protestantes foi extremamente positiva, como se vê com John White, Francis Mason e Thomas James.¹⁶⁸ Além do que, as muitas traduções e edições da obra dão indícios de sua popularidade. Em 1675, um autor anônimo publicou-a em monólogo como *A Present for a Papist: or The Life and Death of Pope Joan*, que foi publicada novamente em 1740 e 1785. No prefácio dessa obra Cooke é apresentado como “um grande Amante da Verdade”, “um grande Virtuoso”, e que “valorizava tanto a Verdade, e o Mundo tão pouco, que todos que o conheciam, não poderiam fazer menos que aprovar e aplaudir seus Escritos mesmo antes que os tivessem lido”.¹⁶⁹

Na *Harlein Miscellany*, que também publica o panfleto no vol. IV de sua gigantesca coleção, vemos o editor Thomas Park repetir a mesma linha apologética no catálogo.¹⁷⁰ Todas essas pessoas, mesmo as que já viviam em pleno Oitocentos, acreditaram em Cooke. De fato, desde 2011, um esboço de tradução para o espanhol de *A Present for a Papist* pode ser encontrada facilmente na internet, hospedada numa biblioteca virtual de princípios reformistas.¹⁷¹ O autor, o equatoriano de

¹⁶⁶ WOOD, Anthony A. *Athenae Oxonienses &...*, p. 572.

¹⁶⁷ *Idem*.

¹⁶⁸ FREEMAN, Peter. *Joan of Contation...*, p. 71.

¹⁶⁹ COOKE, Alexander. The Preface. In: *A Present for a Papist: or, The history of the life of pope Joan, from her birth to her death*. London, 1740.

¹⁷⁰ PARK, Thomas (org.). *The Harleian Miscellany: A Collection of Scarce, Curious, and Entertaining Pamphlets and Tracts*. Vol. X, London, 1813, pp. 382-3.

¹⁷¹ <http://historiayverdad.org/>. Na guia “nosotros”, a autodescrição baseada em João 8:32, “E conhecerão a verdade e a verdade vos libertará”, denuncia a narrativa flagrantemente dualista da história que o site advoga, baseado-se no binômio verdade/mentira. Acesso: 17 de maio de 2018.

iniciais “E.B.”, crê piamente que os argumentos de Cooke são irrepreensíveis, “categóricos” e “totalmente sustentáveis”.¹⁷²

Uma vez a par dessa trajetória literária, devemos lembrar a frase do historiador britânico John Guy: “a história é escrita pelos vencedores, e no século XVI os vencedores eram os protestantes elisabetanos: os católicos marianos eram os perdedores”.¹⁷³ Portanto, é mister demonstrar que essa narrativa proto-hagiográfica, cuja aura de autoridade parece brilhar tanto quanto o sol do meio-dia e que se assenta em sua maior parte na apologia da papisa Joana, oculta uma série de dificuldades e fraquezas que precisam ser levadas em conta para a análise histórica do mito da papisa Joana e sua trajetória Reforma a dentro. Elas se iniciam na Idade Média.

A aparição mais antiga da papisa Joana que a historiografia tem notícia é da *Chronica Universalis Mettensis*, de aproximadamente 1250.¹⁷⁴ Escrita em sua maior parte por Jean de Mailly, um dominicano francês de Metz que se tornou mais popular por sua coleção de Vida dos Santos, essa primeira versão documentada do mito assim segue no parágrafo correspondente a 1099:

Interrogação. A respeito de certo papa ou melhor papisa, que não é incluído na lista de papas ou bispos de Roma, porque era uma mulher que se disfarçava de homem e tornou-se, por seu caráter e seus talentos, secretário curial, depois cardeal e finalmente papa. Um dia, quando montava um cavalo, deu à luz uma criança. Imediatamente, pela justiça romana, ela foi amarrada pelos pés à cauda de um cavalo, e arrastada e apedrejada por meia légua. E onde morreu está enterrada e no lugar está escrito: *Petre, Pater Patrum, Papisse Prodito Partum* (Ó Pedro, Pai de Pais, denunciai o parto da papisa). Ao mesmo tempo, foi estabelecido pela primeira vez o jejum de quatro dias chamado “jejum da papisa.”¹⁷⁵

Na narrativa do dominicano, a papisa figura num clássico caso de *pharmakós* que, desafiando os tabus eclesiásticos, acaba por fim, reforçando-os: da

¹⁷² COOKE, Alexander. E.B. (trad.). *Presente para un Papista o, la Historia de la Vida de la Papisa Juana: Desde su Nacimiento hasta su Muerte*. Quito, 2011. Disponível em: <http://historiayverdad.org/Presente-para-un-Papista-1740.pdf>. Acesso: 17 de maio de 2018.

¹⁷³ GUY, John. *The Tudors*. New York: Oxford University Press, 2000, p. 52.

¹⁷⁴ PARDOE, Darroll; PARDOE, Rosemary. *A Papisa Joana...*, pp. 20-1.

¹⁷⁵ Jean de Mailly, *Chron. Univ. Mett; Monumenta Germaniae Historica: Scriptores*, XXIV, p. 514 *apud* PARDOE, Darroll; PARDOE, Rosemary. *Op. cit.*, p. 21.

conclusão trágica de sua jornada com o linchamento coletivo, a frase de denúncia de sua história ecoa com o reestabelecimento da autoridade de Pedro, assim como o jejum incube-se a função de lembrar do episódio de modo preventivo. A função da narrativa do impostor de Pedro aqui serve ao *status quo*. Não se difere, assim, de nenhum mito de origem que Levi-Strauss narre em suas *Mitológicas*, monumental obra que reúne e interpreta aos moldes estruturalistas mitos sul-americanos.¹⁷⁶ Como diz Leeves, os heróis nos mitos quebram os tabus porque são suas ações que criam ou justificam tais proibições. Deste modo, quando Caim assassina Abel, ele funda a proibição do assassinato. Seja como for, a *Chronica* de Jean de Mailly obteve pouco sucesso, mas o suficiente para servir como fonte para Estêvão de Bourbon, outro dominicano francês que, em seu tratado *De Diversis Materiis Praedicabilibus*, de 1260, fornece uma imagética do ‘papa-mulher’ um pouco melhor trabalhada, donde seu espírito de reprovação frui livremente pelas linhas:

Mas uma ocorrência de maravilhosa audácia ou mesmo insanidade aconteceu por volta de AD 1100, conforme é relatado nas crônicas. Certa mulher, culta e bem versada na arte notarial, adotando roupas masculinas e fingindo ser homem, chegou a Roma. Por sua diligência, assim como seu saber em letras, foi nomeada secretário curial. Depois, sob a direção do Demônio, foi feita cardeal e finalmente papa. Tendo ficado grávida, deu à luz quando montava (um cavalo). Mas quando a justiça romana foi informada disso, ela foi arrastada para fora da cidade, amarrada pelos pés aos cascos de um cavalo, e ao longo de meia légua foi apedrejada pelo povo. E onde morreu, ali foi enterrada e, sobre uma pedra colocada acima dela, foi escrita esta linha: *Parce, Pater Patrum Papisse Prodere Partum* (Abstende-vos, Pai de Pais, de denunciar o parto da papisa). Vede como tão temerária arrogância levou a um fim tão infame.¹⁷⁷

Pode-se perceber a verve mais pulsante de abominação à papisa neste caso, tomar forma naquilo que é a primeira versão da lenda em que forças diabólicas

¹⁷⁶ Nem de qualquer mito de origem de sociedades etnográficas. Estamos falando de uma estrutura mítica largamente difundida na história da humanidade, que emerge do neolítico e se perpetua até as mais complexas religiões universalistas. GOLSAN, Richard J. *Mito e Teoria Mimética: Uma introdução ao Pensamento Girardiano*. São Paulo: É Realizações, 2014, pp. 106-8.

¹⁷⁷ Estêvão de Bourbon, *De Div. Mat. Praed; Scriptores Ordinis Praedicatorum*, i (1719), p. 367 *apud* PARDOE, Darroll; PARDOE, Rosemary. *A Papisa Joana...*, p. 22.

tomam partido junto à perspicácia de Joana. A formula dos 6p na pedra memorial em Estêvão também difere da de Jean, que diz “abstende-vos”, e não “denunciai”, embora, na prática, isto não pareça fazer diferença, já que a denúncia em Estêvão, compensa sua abstenção e distanciamento narrativo, e a abstenção de Jean, se contrabalance com a denúncia calorosa com a qual ele colore todo o relato. Embora as formulas tenham sentido inverso, em um e outro caso tratam-se de *exempla*: a papisa inflige proibições sagradas e é punida, sofrendo exemplarmente as consequências de seus atos.¹⁷⁸

Nas primeiras manifestações textuais da papisa, o tema da pedra memorial e do demônio são uma constante, e esse tema, acrescentado por Estêvão à lenda, desenvolve-se em mais duas ou três crônicas. Com efeito, o franciscano anônimo de Erfurt, Alemanha, que escreveu a *Chronica Minor* em aproximadamente 1265, carrega uma interpolação um pouco posterior que transfere o pontificado usurpado, pela primeira vez, para o século IX:

Houve outro falso papa, cujo nome e ano são desconhecidos. Pois era uma mulher, como é reconhecido pelos romanos, de aparência refinada, grande saber e hipocritamente de elevada conduta. Disfarçava-se com roupas de homem e finalmente foi eleita para o papado. Quando papa ficou grávida e, quando estava dando à luz, o (ou um) demônio anunciou abertamente o fato a todos no pátio público, gritando este verso para o papa: *Papa, Pater Patrum, Papisse Pandito Partum* (Ó Papa, Pai de Pais, revelai o parto da papisa).¹⁷⁹

A crônica também não esconde sua reprovação moral: o ‘falso’ e ‘hipócrito’ papa é eventualmente (de)anunciado pelo próprio demônio em público, cuja formula dos P’s, dessa vez, a “revela” para o mundo, inaugurando também, uma nova possibilidade interpretativa, já que a pobreza narrativa abre a seguinte ambiguidade: seria o demônio um ente externo que a denuncia ou seria ele o próprio bebê? A inclusão do demônio nesta crônica não é tão estranha como sugerem

¹⁷⁸ Jacques Le Goff define o *exemplum* como “uma narrativa breve dada como verídica e destinada a inserir-se num discurso (em geral um sermão) para convencer um auditório através de uma lição salutar”. LE GOFF, Jacques. *Em Busca do Tempo Sagrado: Tiago de Varazze e a Lenda Dourada*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, pp. 64-6.

¹⁷⁹ *Chron. Minor*; MGH:SS, XXIV, p. 243 *apud* PARDOE, Darroll, PARDOE, Rosemary. *A Papisa Joana...*, p. 24.

Pardoe & Pardoe,¹⁸⁰ que, como é evidente por sua estrutura, segue de perto a redação dos dominicanos franceses.

Uma outra versão com intervenção demoníaca, essa escrita sob a mista influência das primeiras versões e da difundidíssima versão de Martinho Polonus, a qual já falaremos, é a crônica alemã, *Flores Temporum*, que registra a história papal até 1290. Ela é geralmente atribuída a Hermannus Januensis, mas o frade franciscano Martinus Minorita também disputa sua autoria entre especialistas.¹⁸¹ O protagonismo do demônio toma aqui a forma de possessão:

Uma papisa, AD 854, governou durante três anos e cinco meses. Consta que ela se chamava João Anglicus e nasceu em Margam. Foi levada para Atenas vestindo roupas de homem por seu amante e lá estudou, tornando-se altamente proficiente em vários ramos de conhecimento. Em seguida, foi para Roma e ensinou as artes liberais, e teve grandes mestres como seus alunos. Distinguiu-se tanto na cidade por sua via e seu saber que foi eleita papa, mas foi engravidada por seu amante antes mencionado (*predicto amasio*). Nesse tempo um endemoniado foi indagado sob juramento sobre quando o demônio partiria. O demônio respondeu em verso: *Papa, Pater Patrum, Papisse Pandito Partum. Et tibi tunc edam, de corpore quando recedam* (Ó Papa, Pai de Pais, revelai o parto da mulher papa. E então eu vos farei saber quando partirei do corpo). Finalmente, ela morreu no parto entre o Coliseu e a Igreja de São Pedro. Por isso, os papas sempre evitaram essa rua.¹⁸²

A crônica aperfeiçoa o tema do demônio no que concerne à clareza que falta frequentemente às crônicas anteriores. A trama ganha detalhes interessantes: o demônio agora se apropria de um corpo humano, e o possesso é levado à presença do papa com a condicional de partir quando do desmascaramento de ‘João Anglicus’, a mulher-papa.

O último suspiro da tradição da lenda que bebe em Jean de Mailly e Estêvão de Bourbon ocorre, até onde se sabe, com a *Chronicon*, de 1426, de Teodorico Engelhusius.¹⁸³ Em sua narrativa a papisa havia governado por cinco anos, entre Leão III (795-816) e Estêvão V (816-17). Muito mais conciso que seus

¹⁸⁰ PARDOE, Darroll, PARDOE, Rosemary. *A Papisa Joana...*, p. 24.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 25.

¹⁸² *Flores Temp.* MGH:SS, xxiv, P. 243 *apud* PARDOE, Darroll, PARDOE, Rosemary. *Op. cit.*, p. 25.

¹⁸³ PARDOE, Darroll, PARDOE, Rosemary. *A Papisa Joana...*, p. 27.

predecessores, Teodorico a resume dessa forma: “Ela era chamada João Anglicus. Ela não é contada entre os papas. Ela se tornou grávida e deu à luz um filho em procissão, ocasião em que um demônio no ar (*in aere*) disse, *Papa Pater Patrum Papissae Pandito Partum.*”¹⁸⁴

A história tem suas ironias. Quando, séculos mais tarde, católicos e reformados se engalinharam no debate de sua existência e mergulharam nas fontes medievais para provarem seus pontos, essas primeiras narrativas, onde o protagonismo de um/do demônio, o linchamento coletivo pelo método de execução romana e a inscrição na pedra memorial constituem seus diferenciais, estão completamente ausentes. Mas não se trata de manipulação. Os intelectuais do século XVI e XVII sequer sabiam de sua existência. Aparentemente essas crônicas francesas e alemãs da segunda metade do século XIII não foram amplamente disseminadas, e seu destino, durante séculos, foi acumular poeira em bibliotecas e arquivos. Somente no século XIX elas foram recuperadas, e só podemos imaginar como os reformistas protestantes e católicos teriam feito uso delas, e como isso poderia ter afetado o debate.¹⁸⁵

As primeiras versões são todas ofuscadas e soterradas pelo enorme sucesso que conheceu a versão de Martinho Polonus na *Chronica de Romanis Pontificibus et Imperatoribus*, de 1280. Martinho era um dominicano de Troppau, na Polônia. Posteriormente obteve nomeação em Roma como capelão e penitenciário papal, período em que se dedicou à redação de sua crônica histórica.¹⁸⁶ Espremida à margem da página, entre os pontificados de Leão IV e Benedito III, lá estava esta ela: nascida em Mainz, ela fugiu para Atenas em trajes masculinos com o amante. Lá se tornou proficiente em vários ramos do conhecimento. E depois em Roma, se tornou conhecida pelo seu conhecimento e moralidade. Com a morte de Leão IV foi eleita papa. Governando por pouco mais de dois anos e meio, ela ficou grávida de seu amante e deu à luz em uma procissão papal em uma ruína entre o Coliseu e a

¹⁸⁴ Theodorico Engelhusius, *Chron*; SBI, II, p. 1065 *apud* PARDOE, Darroll; PARDOE, Rosemary. *Op. cit.*, p. 27.

¹⁸⁵ Como disse John J. I. Von Dollinger no ano de 1863: “Pois foi somente nos últimos quarenta anos que todas as histórias dos manuscritos medievais em toda Europa foram rastreadas com um cuidado tal que nunca foi visto antes”. DOLLINGER, John J. I. Von. *Fables Respecting the...* pp. 9-10.

¹⁸⁶ PARDOE, Darroll; PARDOE, Rosemary. *Op. cit.*, p. 13.

Igreja de São Clemente. Morreu no parto e foi enterrada naquele mesmo lugar. Devido “à sordidez do caso”, os papas evitavam passar naquela ruela, e ela foi removida da lista de pontífices. Essa, foi a versão do mito da papisa, que foi a primeira a dar ao papa um nome, João VIII, fixou em seu itinerário a anacrônica Atenas, suprimiu a intervenção demoníaca e a pedra memorial, e fixou seu pontificado entre 854 e 856.

Esse mito foi largamente recontado durante a Idade Média, e pouquíssimos chegaram a duvidar dele. John Dollinger, Alain Boureau e Rosimary Pardoe e Darrol Pardoe sustentam, com poucas diferenças, que o mito da papisa Joana tenha surgido das tensões políticas entre ordens mendicantes e o papado no século XIII. Inocêncio IV (governo 1243-54) e Alexandre IV (governo 1254-61) restringem uma série de direitos de ordens mendicantes, em especial com a corrente dos franciscanos espirituais e os dominicanos. Nesse sentido, a história da Papisa Joana seria, ao menos em parte, fruto de uma construção dominicana e franciscana de um papado ilegítimo.¹⁸⁷ E não obstante o sentido combativo com que nascera, não se pode ignorar uma certa tolerância e uma ambivalência pela qual ele oscila antes da Reforma do século XVI. É preciso, portanto, frisar: antes do século XVI, a papisa despertava narrativas ambivalentes, díspares, e mesmo contraditórias. Não havia uma versão hegemônica como aquela desposada por Cooke.

Nesse sentido, Craig Rustici demonstrou acertadamente, a recorrência com que o período medieval tolerava imagens da papisa no auge de seu sucesso, entronizada e com a tiara papal. É o caso das cartas de tarô das famílias Visconti e Sforza por volta de 1450, em que ela representava o conhecimento oculto. E também das iluminuras da versão impressa de *De claris mulieribus*, do frei Jacopo Filippo, de 1497.

Já mencionamos aqui, o caso das primeiras crônicas nas quais o caráter demoníaco predominava na descrição da papisa. Mas reelaborações mais ousadas e mesmo opostas surgiram nos séculos XIV e XV. Segundo Felix Haemerlein, em seu *De Nobilitate et Rusticitate Dialogus*, a papisa teria dado à luz, porque assim tinha escolhido fazer, para a remissão de seus pecados. Estevão Blanck, em 1500 escreve: “Ela estava grávida e foi indagada por um anjo de Deus se preferia perecer

¹⁸⁷ RUSTICI, Craig A. *The Afterlife of...* p. 10.

para sempre ou enfrentar abertamente o mundo. Mas, não desejando perder-se pela eternidade, ela escolheu o embaraço da censura pública”.¹⁸⁸ Antes de Cooke e mesmo, antes de qualquer luterano polemista tocar no nome de Joana para tecer críticas ao clero, a papisa era tanto instrumento do diabo quanto mártir da fé.

Com o advento da Reforma, o potencial polêmico do mito eclipsa a natureza polivalente que o mito da papisa gozava na Idade Média. John Wiclif e Jan Hus, os maiores ‘heresiarcas’ da Idade Média, prefiguraram a opinião que iriam potencializar os reformadores: os papas não são infalíveis e não tem legitimidade para o governo espiritual da Igreja, uma vez que não podem demonstrar uma sucessão direta até Pedro, já que interrompido por uma mulher.¹⁸⁹ Lutero, por exemplo, nos conta horrorizado que ao ver uma estátua em uma ruína de Roma atribuída à papisa, considerou-a prova da corrupção moral do papado. E Calvino também declarou que o pontificado de Joana rompia a linhagem petrina que dava legitimidade ao papado.¹⁹⁰

A Inglaterra, despontando definitivamente como uma nação protestante a partir do reinado de Elisabeth I, oferece um exemplo paradigmático para a readequação mitológica da papisa Joana – como esperamos ter demonstrado no capítulo anterior. Uma leitura literal do livro da Revelação e do mito da papisa Joana poderia levar à analogia papisa Joana-meretriz da Babilônia. Heinrich Bullinger declarou que Joana era “uma grande meretriz”, que demonstrava que o papado era a meretriz da babilônia, e muitos outros, como John Bale, lhe fizeram eco.¹⁹¹ Como cansamos de insistir, a satanização da papisa Joana ricocheteava na própria concepção de igreja nacional que o ato de supremacia de Elizabeth estabeleceu, bem aos moldes de seu pai. Tal era a simetria e o medo que envolvia apenas considera-la por um instante, que essa criação de identidade pela oposição e pelo conflito, que é definição, ao nosso ver, mais adequada de Reforma como processo histórico,¹⁹² que os agentes históricos estavam chafurdados nelas e não as enxergavam ou não admitiam enxergar. Uma prova disso é a recorrência e intercambialidade dos insultos que evocam a meretriz da babilônia ou o anticristo.

¹⁸⁸ PARDOE, Darroll; PARDOE, Rosemary. *A Papisa Joana...* p. 40

¹⁸⁹ FREEMAN, Thomas S. *The Contention of...* p. 63.

¹⁹⁰ RUSTICI, Craig A. *The Afterlife of...* p. 40.

¹⁹¹ FREEMAN, Thomas S. *Op. cit.*, pp. 64-5.

¹⁹² Peter Marshall a defende em *The Reformation*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 46.

Na edição de 1572 do *Livro dos Mártires*, de John Foxe, o mesmo autor que interpretou a ascensão de Elisabeth como um ato final da providência divina e a salvação da religião para todos os povos do mundo¹⁹³, retrata um interrogatório onde católicos perguntam a Roger Holland onde estava a Igreja protestante antes de Lutero. Holland responde: “Nossa Igreja não vem do papa Nicolau ou da papisa Joana, mas nossa Igreja vem do início, até mesmo do tempo que Deus disse para Adão que o calcanhar da mulher deveria quebrar a cabeça da serpente”¹⁹⁴. Vale lembrar que a menção a Nicolau I não é aleatória, ele é considerado um dos criadores da tiara papal.

Em meio a esse clima polêmico, inicia-se um debate entre protestantes e católicos, os primeiros afirmando a existência da papisa, e os segundos respondendo que ela era ‘uma fabula vã’. O primeiro católico a demolir sistematicamente o mito de Joana foi o agostiniano Onofrio Panvinio, em 1562. Ele argumentou que não havia documentação na época do suposto pontificado que sustentasse sua existência, que ela não poderia ter governado no século IX e que havia incongruências na própria história. Mas segundo Freeman, isso não abalou, mas inflamou a crença dos protestantes ingleses que viviam a apenas quatro anos sob o governo de um rei-mulher¹⁹⁵.

Outros polemistas católicos continuaram a crítica de Panvinio. O jesuíta Georg Scherer, e depois o cardeal Roberto Belarmino, desacreditaram a narrativa, dizendo que era uma fábula e já citavam Panvínio como referência. Em 1587, porém, uma crítica mais devastadora da papisa foi feita por Florimond de Raemond, figura que já pincelamos no capítulo anterior. Seu livro adquiriu grande popularidade e, sua originalidade foi de não só dar uma explicação à origem do mito, mas de se propor a explicar porque ele foi tão largamente difundido e acreditado. Ele sugeriu que a lenda nasceu do Papa João XII no século X, que era tão bem manipulado por uma prostituta, que ela teria ficado conhecida como ‘papisa’. Afirmou que sua difusão se deveu a razões políticas e pelas exigências de movimentos reformistas que impunham celibato ao clero; e também afirmou que

¹⁹³ STONE, Lawrence. *Causas da Revolução Inglesa: 1549-1642*. Bauru: EDUSC, 2000, p. 162.

¹⁹⁴ FREEMAN, Thomas S. *Joan of Contention...*, p. 60.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 68.

ela ficou tão conhecida porque os copistas de crônicas copiavam estórias que liam não-criticamente.¹⁹⁶

O livro de Reamond foi aclamado imediatamente pelos católicos: o cardeal Cesare Barônio se baseou fortemente na crítica de Reamond, e o exaltou como um homem de altíssimo grau de conhecimento e piedade. Depois que Belarmino, Raemond e Baronio tinham feito suas críticas, é muito improvável que qualquer católico desse ouvidos ao mito.¹⁹⁷ É, então, como já vimos, que a verve de Cooke surge no horizonte historiográfico. Ele respondeu à pergunta crucial de não haver documentação contemporânea a respeito da Papisa Joana lembrando que havia muitos costumes católicos que tinham sua autoridade em autores que escreveram há muito mais de 400 anos do ocorrido, como a crença na existência de São Jorge, São Cristóvão, Santa Catarina. Em outras palavras: se os católicos estavam dispostos a acreditar na tradição, porque seriam meticulosos desmentir o mito da papisa Joana, que até antes da Reforma, era tão difundido? Sua lógica dúbia não resolveria satisfatoriamente o lapso documental existente. Craig Rustici e Thomas Freeman insistem nas dificuldades retóricas que Cooke enfrentou ao longo da escrita desse diálogo. Mas mesmo não respondendo adequadamente às críticas de Baronio, Raemond e Belarmino, os protestantes ingleses não cessaram de se referir a seu livro como a última palavra no assunto. Concordamos com Freeman que os argumentos de Cooke perduraram por darem pretexto para os protestantes acreditarem no que desejassem acreditar, isto fica bastante evidente ao leitor desapaixonado, mas é preciso demonstra-lo de modo mais prático. No momento em que a sustentação racional da existência da papisa corria sérios riscos, em que a própria eficácia do mito estava sob a ameaça do inimigo, Cooke elaborou um panfleto chamejante em forma de diálogo, e garantiu o poder dos sentimentos antiromanos que a narrativa evocava para luteranos e calvinistas. Qual o papel específico do diálogo?

Nossa hipótese é que a opção do diálogo proporcionou uma outra forma de fazer frente à historiografia joanoclasta, ou seja, que a forma foi tão *decisiva* quanto o conteúdo. Pois, em todo esse histórico de polêmicas em torno de Joana

¹⁹⁶ FREEMAN, Thomas S. *Joan of Contention...*, p. 69.

¹⁹⁷ *Ibidem.*, p. 73.

que se delineou a partir do século XVI, só temos conhecimento de um diálogo: o de Cooke. Há apenas um outro diálogo, o já mencionado *Dialogi Sex Contra Summi Pontificatos*¹⁹⁸, de 1566, assinado pelo padre católico Alan Cope, mas escrito por seu amigo preso na torre de Londres, Dr. Nicholas Harpsfield, e que se tornou alvo de zombarias sem fim. Harpsfield defendia a existência de Joana, assim como Cooke ou qualquer outro protestante, indo, assim, contra seus correligionários. Porém, o padre possuía uma visão moral da papisa nas antípodas da visão protestante: para ele, uma andrógina admirável, instrumento de Deus,¹⁹⁹ para aqueles, uma prostituta. Face ao insólito fracasso de A. Cope, porque o diálogo de Cooke triunfou?

2.2. Sofismas Palatáveis: A tradição de diálogos protestantes polêmicos

Torquato Tasso (1544-1595) define o ‘diálogo polêmico protestante’ como um híbrido genérico entre poesia e dialética. Por sua natureza híbrida o gênero foi relegado de todos os lados, ora como propaganda, ora como visão enviesada do real, levando-os a sério, uma autora como Antonine Zlatar faz uma análise literária, historicista e teológica deles, revelando como os autores mobilizam sua narrativa. A maioria dos autores eram puritanos com educação universitária. Eles não só entendiam a função didática como o usavam como um escudo contra a censura. “Eles estavam convencidos, como Erasmo esteve antes deles, que o elenco de personagens vivazes apresentados antiteticamente, frequentemente com uma dose liberal de humor luciano, fazia maravilhas com leitores ‘carnais’. Eles sabiam também que a ‘poesia’ de sua forma, particularmente seu uso de interlocutores ficcionais extravagantes e uma ‘trama’ de conversão, licenciava a entrega de mensagens singularmente radicais.”²⁰⁰

Como lembra a autora, o não-conformismo era, segundo os polemistas jesuítas, a palavra de ordem para católicos ingleses desde, pelo menos, 1570. E

¹⁹⁸ Cf. nota 70.

¹⁹⁹ PARDOE, Rosemary; PARDOE, Darrol. *A Papisa Joana...*, p. 96.

²⁰⁰ ZLATAR, Antoinina Bevan. *Reformation Fictions: Polemical Protestant Dialogues in Elizabethan England*. New York: Oxford University, 2011, p. VIII.

também era o alvo central das políticas anti-católicas do governo elisabetano. A partir 1590, (explicar), a autora afirma que as esposas recusantes se tornaram um tópico especial de preocupação. Elas eram consideradas alvos fáceis de jesuítas mas, por outro lado, como esposas estavam para além do alcance da lei.²⁰¹ Os diálogos agiriam tanto sobre recusantes letrados quanto como manuais para pregadores protestantes replicarem contra seus oponentes cotidianos. Num nível metatextual, a mensagem dos diálogos para os bispos e autoridades atormentadas com os recusantes era que a resposta “repousava não na legislação, mas na conversação familiar – dos diálogos dentro de casa”.²⁰²

A era Tudor foi uma ‘era dialógica’: imprimiram-se nas gráficas inglesas e suas irmãs continentais, milhares de diálogos. Os assuntos eram os mais variados, Zlatar se dedica àqueles que polemizam diretamente com o catolicismo ou com a igreja estabelecida. Nessa tradição, os diálogos de Anthony Gilby, George Gifford e Arthur Dent têm grande destaque em pesquisas como a de Christopher Haigh em *The Plain Man’s Pathways to Heaven: Kinds of Christianity in Post-Reformation England*.²⁰³ Quanto a esse estudo, Zlatar se queixa de uma minimização dos aspectos ficcionais e polêmicos do gênero.²⁰⁴ Por exemplo, ao desconsiderar o enredo da conversão bem-sucedida da malsucedida. A última, mais antiga, indica pessimismo, e a outra, mais tardia, uma mudança histórica rumo ao otimismo. A mesma crítica pode ser direcionada a Timothy Scott McGinnis.

A hipótese que norteia o trabalho de Zlatar, em suas próprias palavras, é esta: “Eu argumento que os diálogos polêmicos eram constructos retóricos produzidos por homens específicos em momentos específicos na Reforma Elizabetana, com o objetivo de educar o ‘inculto’, no estado da igreja inglesa. Profundamente consciente do rico potencial do diálogo para ensinar, encantar, e mover, eu sugiro que esses autores estavam conscientemente elaborando uma

²⁰¹ ZLATAR, Antoinina Bevan. *Reformation Fictions: Polemical...*, p. 02.

²⁰² *Idem*. Essa, na verdade, é a interpretação para um diálogo específico, veremos se a autora o eleva ao nível de tipo ideal.

²⁰³ HAIGH, Christopher. *Pathways to Heaven: Kinds of Christianity in Post-Reformation England, 1570-1640*. New York: Oxford University Press, 2007.

²⁰⁴ ZLATAR, Antoinina Bevan. *Op. cit.*, p. 03.

resposta popular para, ou, de, obras de controvérsia mais formais”.²⁰⁵ (posicione-se em relação à Zlatar).

“...para enfrentar plenamente todos os sofismas, que vós, procuradores, usam em defesa deste caso; e que possa ser melhor compreendido por leitores comuns, que tão cedo se seduzem por discursos contínuos”.²⁰⁶ A defesa de sofismas e discursos contínuos dada pelo diálogo se deve ao seu caráter extremamente didático. Os dialogistas Tudor não teorizaram sobre o gênero, mas como os prefácios mostram, eles claramente valorizavam o diálogo como ferramenta didática. A pedagogia do século XVI tinha no diálogo um de seus mais valiosos instrumentos de ensino. As crianças aprendiam inglês através de fragmentos de diálogo, que eram igualmente indispensáveis nas *Grammar Schools*. William Kempe, num dos primeiros livros sobre educação em inglês, diz que “pelo fato das crianças aprenderem primeiro a falar com familiaridade com seus colegas ou outros, diálogos são os mais fáceis para sua capacidade...”.²⁰⁷ Se a proximidade do diálogo com o discurso oral é enaltecida por Kempe e outros, não é nela que devemos procurar sua singularidade, já que essa característica é compartilhada pelo sermão, pelo catecismo e pela epístola.²⁰⁸ Se queremos compreender a singularidade do diálogo, devemos recorrer aos colóquios de Erasmo de Roterdã.

Os *colloquia*, que foram escritos para os pupilos de Erasmo em Paris, consistiam numa série de *formulae* em latim coloquial que rapidamente evoluíram para pequenos e poderosos diálogos influenciados pela comédia latina de Plauto e Terêncio.²⁰⁹ Tais diálogos eram encharcados de críticas às formas de devoção institucional tradicionais, do celibato às peregrinações, e modelados “com uma dose liberal de sátira luciana”. Os diálogos tiveram forte reverberação, e circularam por toda Europa, maravilhando ou indignando seus leitores. Na Inglaterra, doze de seus colóquios foram traduzidos no século XVI. Sua crítica às tradições lhe redeu muitas reprimendas. Por isso, em 1526, quando a Faculdade de Sorbonne condenou seus colóquios e proibiu sua venda em Paris, Erasmo publicou uma defesa, o *De utilitate*

²⁰⁵ ZLATAR, Antoinina Bevan. *Reformation Fictions: Polemical...*, p. 06.

²⁰⁶ COOKE, Alexander. To the Popish, or Catholicke Reader. In: *Pope Ioane. A...*

²⁰⁷ *The Education of Children* (1588) apud ZLATAR, Antonina. *Op. cit.*, p. 10.

²⁰⁸ *Ibidem*, pp. 10-11.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 11.

colloquiorum.²¹⁰ Proclamando a singularidade irreduzível de cada ser humano, Erasmo defendia que o mestre deveria adaptar sua pedagogia a cada pupilo em particular. Se a ética de Aristóteles e a teologia de Scotus repugna os jovens, deveríamos ensina-los, diz Erasmo resgatando o ensinamento de Horácio, com “fatias de bolo”.²¹¹ Orgulhoso de si, o humanista não encontrou problema em fazer a seguinte afirmação: “Sócrates trouxe a filosofia do paraíso para a terra; eu a trouxe para os jogos, conversas informais, e festas regradas a bebidas”.²¹² O principal argumento do sucesso onde Alan Cope falhou é que a posição ideológica era compatível com uma contranarrativa, isto é, com a alternância de poder.

Erasmo nos diz, por exemplo, que seus personagens agregam “vivacidade ao discurso”.²¹³ Seus personagens são tipos sociais/psicológicos que falam de um espaço e tempo delimitados e dramaticamente representados. Assim, explica Antonina Zlatar, o “pedaço de bolo” de Erasmo é “a capacidade de apresentar mimeticamente uma ‘cena de fala’ por meio da caracterização, e do realismo temporal e espacial”.²¹⁴ Muito tempo depois, em 1585, Torquato Tasso (1544-1595) teorizou sobre o caráter ficcional do diálogo de modo mais abrangente. Para o autor de *Discorso dell’arte del dialogo*, o diálogo imita a conversação dos homens, e assim lida com questões, que são domínio do dialético, porém, as expõe através de opiniões e personificações, imitando o poeta. Dessa encruzilhada resulta a consagrada conceituação do dialogista como meio termo entre o dialético e o poeta.²¹⁵ No que tange à poesia, Tasso elencou a *energia* e caracterização como pilares principais. Mas, na interpretação de Zlatar, ingredientes fundamentais do bolo tão cuidadosamente fatiado da pedagogia erasmiana são a ironia e a sátira. “Aqui um personagem particular encarna um vício particular ou uma série deles, e é derrotado por um interlocutor mais sábio ou virtuoso que ele”.²¹⁶

²¹⁰ ZLATAR, Antoinina Bevan. *Reformation Fictions: Polemical...*, p. 11.

²¹¹ Erasmus, *Colloquium*, (1097) *apud* ZLATAR, Antonine. *Op. cit.*, *loc. cit.*

²¹² Erasmus, *Colloquium*, (1103) *apud* ZLATAR, Antonine. *Op. cit.*, p. 12.

²¹³ Erasmus, *Colloquium*, (1102) *apud* *apud* ZLATAR, Antonine. *Op. cit.*, *loc. cit.*

²¹⁴ *Ibidem*, p. 12.

²¹⁵ TASSO, Torquato. *Discourse on the Art of the Dialogue* (1585), in *Tasso’s Dialogues: A Selection, with the Discourse on the Art of the Dialogue* (Berkeley: University of California Press, 1983, p. 33 *apud* ZLATAR, Antonine. *Op. cit.*, pp. 12-13. Para Tasso a *energia* e a caracterização são as duas molas mestras do diálogo, as quais encontram sua perfeição em Platão.

²¹⁶ ZLATAR, Antoinina Bevan. *Reformation Fictions: Polemical...*, p. 13. Variações do tema também ocorrem nos dramas dialógicos de Erasmo: um pretense sábio derrotado por sua soberba, ou dois interlocutores combatendo um terceiro.

Os *colóquios* apareceram na lista de livros banidos na França no século XVI, e permaneceram no Index papal do Concílio de Trento até finais do século XIX!²¹⁷ Tendo em vista a formação desse ambiente hostil tão rapidamente, o objetivo principal de Erasmo em *De utilitate* foi demonstrar a seus críticos o propósito moral de seus diálogos. “Ele ridicularizava para instruir, e por fim, mover e reformar seus leitores”.²¹⁸ Eis a importância do elemento ficcional na construção do ‘prazer instrutivo’: opondo personagens virtuosos dos viciosos, e colocando a mudança de atitude dos últimos rumo a virtude no centro do drama, o leitor seria motivado a imitar a virtude e a rejeitar o vício. E esta estrutura antitética é parte integrante do elemento satírico, que assim, longe de subversivo, revela-se rigorosamente moralista. Dryden, em *Discourse concerning the Original and Progress of Satire*, assinalou que o poeta é obrigado a dar seu leitor uma percepção de virtude moral, assim como adverti-lo de um vício”.²¹⁹ Esse impulso didático tem duas fontes no início da Idade Moderna: a retórica epitédica de Aristóteles e a tríade ciceroniana, *docere, delectare, movere*.²²⁰

Nos discursos epitédicos, o orador apresenta as qualidades ou defeitos de uma personagem ressaltando e elogiando suas virtudes de modo a incitá-las, no próprio personagem, mas também na audiência, que é convidada, durante o processo, a abraçar a virtude e repelir o vício. Em um estudo sobre Retórica no Renascimento, Brian Vickers demonstrou como a oratória epitédica não estava imbricada somente na estruturação e modelação dos personagens, mas no modo como o escritor ou orador enxergava o efeito de texto na audiência. Em outras palavras, cria-se, de um modo estranho aos leitores modernos, que os arquétipos de vício e virtude poderiam mover, de fato, os leitores à emulação ou ao repúdio. “O leitor da Renascença abordava seus livros com a expectativa que eles poderiam mudar sua vida, para o bem ou para o mal”.²²¹ Tira-se daí, a importância e a

²¹⁷ Thompson, ‘Introduction’, *Collected Works of Erasmus*, Vol. 39, xxxix. *apud* ZLATAR, Antonine. *Op. cit.*, p. 14.

²¹⁸ *Idem*.

²¹⁹ DRYDEN, John. *A Discourse Concerning the Original and Progress of Satire*. London, 1693, p. 111. Disponível em: <http://jacklynch.net/Texts/drydendiscourse2.html>. Acesso: 05 de janeiro de 2018.

²²⁰ ZLATAR, Antonina. *Op. cit.*, p. 15.

²²¹ VICKERS, Brian. ‘Epideitic and Epic in the Renaissance’, *New Literary History* 14 (1982-1983): 499.

gravidade da guerra panfletária que engajou religiosos de todos os matizes naquele século. Além disso, fica evidente a potencialidade mimética, no sentido girardiano, da experiência literária nesse período.

A maioria dos dialogistas elisabetanos eram ministros puritanos,²²² e Cooke não era uma exceção, embora Craig Rustici e Alain Boureau o tenham classificado genericamente como “vigário *anglicano*”.²²³ A definição de puritanismo tem sido debatida pelos historiadores da Reforma desde sua origem, no século XVI. Patrick Collinson o define por uma tensão dialética com antipuritanismo, atendendo para a inutilidade de se buscar por uma essência em estado sólido desse grupo social. Uma das poucas coisas que se pode afirmar genericamente sobre eles é que era um séquito com proposições universalistas, isto é, apoiar a unidade da Igreja como meio de “impor sua noção reformada de religião para a nação inteira”.²²⁴

Os dialogistas puritanos podiam pregar em sua região, mas a escrita lhes permitia alcançar um público que de outro modo permaneceria inalcançável. Muitos deles eram escritores prolixos, e “*invariavelmente* suas epístolas dedicatórias eram endereçadas a homens de sensibilidades reformistas, com influência na corte ou no governo”, intimados a expandir a Reforma privada e publicamente. Como atesta Zlatar, são nessas epístolas que se enxerga mais flagrantemente articulada a concepção retórica do gênero, isto é, a retórica epítídica.²²⁵ Isto é muito claro na epístola dedicatória de *Pope Ioane*. Endereçada ao arcebispo de York, Tobias Matthew (1546-1628), Cooke atribui, logo no início, as perturbações sociais dos papistas como desordens cósmicas, e por meio da doutrina da dupla predestinação, justifica a exclusão definitiva deles à salvação evocando Tessalonicenses 2:10-12: “e por todas as seduções da injustiça, para aqueles que se perdem, porque não

²²² ZLATAR, Antonina. *Reformation Fictions: Polemical...*, p. 17.

²²³ RUSTICI, Craig. *The Afterlife of...*, p. 43.

²²⁴ COLLINSON, Patrick. *The Puritan Elizabethan Movement*. Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 14 *apud* ZLATAR, Antonina. *Op. cit.*, *loc. cit.*

²²⁵ *Ibidem*, p. 18. Grifo nosso. Vale a pena uma comparação entre as epístolas de Cooke e as apresentadas no texto. Se tal retórica polariza muito bem os modelos de vício e virtude, o que, de certa forma, leva à conclusão de que os modernos tinham uma ideia muito abrangente do efeito da mímeses sobre o comportamento humano, uma análise a partir da teoria mimética é a desconstrução desses modelos. Afinal, esconde-se nesse saber literário o protagonismo do modelo de vício, em outras palavras, do rival, como mediador do duplo-vínculo, o “imite-me” e “não me imite” que ele suscita.

acolheram o amor da verdade, a fim de serem salvos. É por isso que Deus lhes manda o poder da sedução, para acreditarem na mentira e serem condenados, todos os que não creram na verdade, mas antes consentiram na injustiça”.²²⁶

Mas a tradição dialógica elisabetana era híbrida não somente no que tange à sua solução intermediária entre dialética e ficção, mas assemelhava-se a outros gêneros literários contemporâneos. Tais diálogos conseguiram absorver tanto a formalidade e seriedade presente em gêneros agonísticos como as obras de controvérsia teológica e transcrições de disputas públicas, direcionados a um público erudito, quanto a simplicidade de gêneros mais populares, como o sermão e o catecismo. O sermão, que diferente do diálogo, era monológico, sê-lhe aparentava pelo “ensino da *sola fide* e do verdadeiro arrependimento”²²⁷. O catecismo, que era frequentemente concebido como uma conversa entre ‘mestre’ e ‘pupilo’, era, assim, indubitavelmente dialógico, com a importante ressalva que estes jamais tomavam a forma de uma *disputatio*, e as características individuais dos personagens eram parcamente desenvolvidas.²²⁸ Entre todos os gêneros, porém, é ao interlúdio e à peça teatral que o diálogo guarda mais semelhanças. “Sendo miméticos em vez de diegéticos – a conversação é representada diretamente como oposta à apresentada pelo narrador – os diálogos são intrinsecamente dramáticos”.²²⁹ Os diálogos da primeira metade do século XVI, sobretudo os brevíssimos diálogos publicados sob Eduardo VI, mas também os diálogos mais longos da era elisabetana, poderiam ter sido apresentados sob a forma de teatro. Os primeiros reformadores, como John Foxe, opunham, entusiasticamente, o ‘baluarte triplo’ dos *players*, *printers* e *preachers* à tripla coroa papal. Contudo, dois acontecimentos causaram um mal-estar entre o teatro e o púlpito: uma Proclamação de 1559, que impunha censura às peças cuja temática envolvessem assuntos políticos e religiosos; e a ascensão do teatro comercial, cuja busca pela *satisfação* do público, muito mais do que de sua *instrução*, afastou religiosos, que passaram facilmente a associar esta prática ao pecado e à mentira, em suma, ao papado.²³⁰

²²⁶ To the most... In: COOKE, Alexander. *Pope Ioane. A...*

²²⁷ ZLATAR, Antonina. *Reformation Fictions: Polemical...*, p. 19.

²²⁸ *Idem*.

²²⁹ *Ibidem*, p. 20.

²³⁰ ZLATAR, Antonina. *Reformation Fictions: Polemical...*, p. 20. O teatro religioso decaiu na década de 1580, mas voltou a se tornar aceitável na década seguinte, onde pode-se encontrar

Para o bem ou para o mal, os diálogos polêmicos protestantes não conseguiram se livrar da influência do teatro, permanecendo, para todos os efeitos, um gênero patentemente dramático – o elenco de tipos individualizados conversando em tempo e espaço reais não deixa dúvida.

Quanto ao elenco de personagens, os diálogos polêmicos ingleses seguem muito mais frequentemente os passos de Erasmo, Lúcio e Platão, preferindo epítetos, via de regra, manifestamente ficcionais ao invés de remontar a personagens historicamente identificáveis como argumento de autoridade, como acontecia com Cícero e seus discípulos italianos do Renascimento.²³¹ A trama desses diálogos, fazendo eco ainda aos colóquios erasmianos, a Lúcio e, em última análise, a Platão, se passam sempre em espaço público, como uma estalagem, uma estrada ou um mercado, e os interlocutores são, ou completamente estranhos, ou velhos conhecidos.²³² A ilusão da jornada é particularmente bem costurada em muitos diálogos através de suas conclusões, que coincidem com o fim da estrada, à chagada a determinado lugar, ou a fadiga de um dos personagens. Pode-se dizer dos diálogos elisabetanos, como afirma Blondell sobre os diálogos platônicos, que o tema da jornada encerra uma metáfora pedagógica, do caminho da descoberta, do percurso que o neófito percorre da caverna para o sol.²³³ Porém, Antonina Zlatar lhe atribui um significado sociológico mais interessante:

A estrada é um espaço público que permite o encontro entre pessoas de diferentes estados e confissões. A estrada leva os viajantes para fora de seu habitat natural e amarras sociais, e assim, lhes dá permissão para respirarem suas visões diferentes com bastante liberdade e, em muitos casos, bastante violência.²³⁴

tragédias homilíticas e peças bíblicas. A hostilização ao teatro também não pode ser considerada parte de uma mentalidade exclusivamente puritana. Cf. WHITE, Paul. *Theatre and Reformation: Protestantism, Patronage, and Playing in Tudor England*. Cambridge: University Cambridge Press, 1993, pp. 42-94, 163-80 *apud* ZLATAR, Antonina. *Op. cit.*, p. 21.

²³¹ COX, Virginia. *The Renaissance Dialogue: Literary Dialogue in its Social and Political Contexts: Castiglione to Galileo*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 9-21 *apud* ZLATAR, Antonina. *Op. cit.*, pp. 21-2. Para Cox, apesar de Platão utilizar nomes históricos em seus diálogos, eles permanecem subordinados ao contexto filosófico do drama, muito diferente de Cícero, que de fato integra o discurso histórico em seus diálogos.

²³² BLONDELL, Ruby. *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 64.

²³³ BLONDELL, Ruby. *The Play of...*, p. 64. O autor veicula essa tradição à Odisseia e também a Parmênides. Poder-se-ia ir ainda mais longe se remetêssemos esse tema ao arquétipo mitológico 'jornada do herói' de Joseph Campbell.

²³⁴ ZLATAR, Antonina. *Reformation Fictions: Polemical...*, p. 22.

Não é à toa que na Inglaterra germinaram diálogos de inspiração platônico-luciana, e não ciceroniana, como foi o caso da Itália. Nesta última, os diálogos com personagens históricos altivos, evocando autoridade, e em espaço privado, espelham os ditames de uma cultura de corte rigorosamente elitista, cuja atividade intelectual era controlada de perto pela Contrarreforma. De fato, a tradição dialógica lucianica se torna, por volta de 1550, matéria de injúria no mundo católico.²³⁵ No caso da Inglaterra, o contrário pode ser dito: os diálogos indecorosos que se armavam em lugares públicos, com devotos e ‘papistas’ retratados satiricamente, tomando nota de assuntos da mais alta importância, testemunhava a teologia igualitária e subversiva de seus autores. Ou seja, os dialogistas levariam ao limite a doutrina protestante do sacerdócio universal.²³⁶ Zlatar resume a mensagem deles desta forma: “o debate doutrinal não é prerrogativa do clero, mas uma preocupação de todo aquele que crê, e que a Igreja constituída de um sacerdócio de todos os crentes, o clero não é mais uma classe à parte, irrepreensível.”²³⁷ *PJaD* é mais uma vez exemplar: Em uma discussão sobre a autenticidade das impressões modernas de Marianus Scotus, o Papista de Cooke se escora em Barônio para detecta-las como adulteradas descarta-las. Nas versões impressas não haveria a expressão *ut asseritur* (a averiguar), enquanto o manuscrito sim, o que endossaria a tese de que a narrativa da papisa era menos uma certeza bem assentada do que um mero rumor. Para responder a esta questão o Protestante de Cooke se aventura em uma comparação do papista com a autoridade régia:

Prot. Então teu Cardinal Barônio nos faria acreditar (Eu garanto), contudo ele não traz nenhuma outra prova além de *teste meipso*: que, embora passe como prova entre príncipes, não é prova alguma entre estudiosos. E, de minha parte, sem prova eu não acredito em nada, não importa quem seja que diga; especialmente se ele for um papista. Pois, como Sigismundo, o Imperador disse do legado de Juliano, o Cardeal, do concílio de Basiléia, quando se o recomendaram altamente para ele; *Tamen Romanus est*; ‘é, mas ele é um Romano;’ Assim posso dizer de qualquer papista, que conte coisas desconhecidas: ‘é, mas ele é um Papista.’²³⁸

²³⁵ COX, Virginia. *The Renaissance Dialogue...*, p. 12-33 *apud* ZLATAR, Antonina. *Op. cit.*, p. 22-3.

²³⁶ *Ibidem*, p. 23. Cf. DELUMEAU, Jean. *Nascimento e Afirmação...*, p. 68-76.

²³⁷ ZLATAR, Antonina. *Op. cit.*, p. 23.

²³⁸ “Prot. So your Cardinall *Baronius* would make vs belleue, (I grant) but he brings no other prooffe thereof then *teste meipso*. Which how euer it may go for prooffe among Princes, yet is no

Teste meipso é uma fórmula do direito inglês antigo usado como testemunho pessoal do soberano em cartas régias e outros documentos públicos.²³⁹ Aí se delineia a crítica à natureza tirana, ou, arbitrária, da autoridade católica através de sua associação com a monarquia. Em uma chave mais radical de leitura enxerga-se bem o olhar *nivelador* característico do puritanismo: “E, de minha parte, *sem prova eu não acredito em nada*, não importa quem seja que diga; especialmente se ele for um papista”. Embora figurando de modo obliquo, a crítica ao católico, em termos de método, pode se estender facilmente à autoridade régia.

Desse modo, os diálogos polêmicos afunilam algumas das características do diálogo erasmiano: isto é, a crítica secular e eclesiástica fica reduzida aos abusos eclesiásticos, e a ampla gama de tipos sociais representada em Erasmo dá lugar à estrutura maniqueísta, que no diálogo polêmico, é do reformado contra o ‘meio’ reformado, ou papista. Mas, sobretudo, são “as diferenças confessionais” entre os tipos que motivariam o diálogo.²⁴⁰ Continuando, esses tipos no diálogo polêmico não marcam uma caracterização realista ou histórica, contudo, ou, por isso mesmo, cada detalhe do personagem (idade, sexo, hábitos de linguagem, nome) possuem um significado. Assim como nos *Colloquia*, a relação entre os tipos é assimétrica, pois o reformado age para instruir e mover o não-reformado, assumindo o papel de um educador. Porém, em Erasmo o não-instruído é amigável ao educador, constituindo uma relação mestre-pupilo. Nos diálogos polêmicos, muito pelo contrário, o debate é agonístico, o ‘pupilo’ é recalcitrante, e o ‘mestre’, o instruído, figura como rival. Quanto maior a teimosia de um, maior é o desejo de instruir do outro, “e mais violenta sua inventiva”. Mas, de modo ainda mais subversivo que os colóquios, a ironia dramática dos diálogos polêmicos ‘vira o mundo de ponta-cabeça’, pois em seus enredos ocorre do mais instruído ser um soldado, um nobre, ou o quer que seja, frequentemente um *leigo*, e não um membro

proofe among scholers. And for my part without proofe, I beleue nothing, whosoeuer he be that speakes it, especially if he be a Papist. For as *Sigismund* the Emperour said of *Iudian* the Cardinal, Legate at the Coun|cell of Basil, when one commended him highly to him: *Tahmen Romanus est*. Yea but he is a Romaine: so I may say of a|ny Papist, reporting things vnknown: yea, but he is a Papist”. COOKE, Alexander. *Pope Ioane. A...*, p. 90.

²³⁹ “Teste meipso”. In: thelaw.com dictionary. <https://dictionary.thelaw.com/teste-meipso/>. Acesso em: 11 de Abril de 2017.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 23. Sem dúvida que, do ponto de vista descritivo, as diferenças confessionais motivam o diálogo, mas a teoria mimética subverte essa lógica da diferença.

do clero, um capelão, um vigário. Ocorre também de o filho instruir sua mãe, e um padre, o bispo. Eis a mensagem social extremamente subversiva do diálogo polêmico.²⁴¹ No caso de Cooke, a subversão é historiográfica e educacional, já que em seu diálogo o protestante domina as fontes de conhecimento católicas com muito mais propriedade que o papista.

Por mais que os autores encontrem formas muito criativas de escrever um diálogo, há uma estrutura básica subjacente:

A batalha se desenvolve no curso da qual alguns padrões retóricos se estabelecem. Nós ouvimos o devoto escoando seus ataques nos argumentos do adversário com uma tropa de figuras retóricas de depreciação, e quando isto falha, eles recorrem a figuras de *pathos*.²⁴²

O católico ou não-reformado usa esses recursos com uma frequência muito inferior, e não tem desejo de converter, “tudo que querem é ser deixados em paz”.²⁴³ *PJaD* percorre esse caminho, em uma escalada da violência que culmina na proclamação da inutilidade ritualística católica, jogada aos ventos pela papisa Joana.²⁴⁴

Segundo Alvin Kernan, o satirista é no século XVI “um pessimista com pouca fé em uma reforma efetiva sem que haja uma censura severa”.²⁴⁵ Podemos inverter a fórmula facilmente: O satirista do XVI é um pessimista cuja esperança de reforma repousa em uma severa censura. É exatamente o que o interlocutor instruído é nos diálogos polêmicos: um sujeito de fala simples, porém indignada, severa e solene, que quer restaurar a Igreja para a pureza do tempo dos apóstolos, e que, aliás, tem o espírito “modelado naqueles dos profetas e de Cristo”. Seu desejo por reforma não enxerga limites, o que inclui medidas violentas. Nos diálogos, a persuasão bem-sucedida, isto é, a conversão, é rara. A resistência católica, ao mar de provas e argumentos tão habilmente demonstradas pelo protestante, é muito mais

²⁴¹ COOKE, Alexander. *Pope Ioane. A...*, p. 90.

²⁴² *Ibidem*, p. 25.

²⁴³ *Idem*.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 101.

²⁴⁵ KERNAN, Alvin. *The Cankered Muse: Satire of the English Renaissance*. New Haven: Yale University Press, 1959, pp. 16-22 *apud* ZLATAR, Antonina. *Reformation Fictions: Polemical...*, p. 26.

comum, o que, de fato, evidencia o “peso da mensagem do dialogista”. Ora, o impasse é característico da sátira renascentista inglesa, e assim, contrário tanto à tragédia quanto à comédia. As palavras de Kernan são essas: “No fim da sátira, parece que estamos bem próximos ao ponto de partida. Estamos olhando para o mesmo mundo tolo e o satirista ainda está resmungando”.²⁴⁶ Nos diálogos polêmicos, depois de centenas de páginas de argumentos exemplares, o não-reformado permanece avesso à verdade, e essa resistência torna o desejo do reformador ainda mais maior de persuadi-lo, ele se torna mais injuriado e usa cada vez mais figuras de *pathos*, e mesmo assim, tudo é vão: “sua vontade de reforma é maior que seu poder de empreende-la. Seu consolo repousa na compreensão de que ele é um agente de Deus, mas que somente Deus tem o poder para reformar verdadeiramente”.²⁴⁷

A insistência desses autores na ficção se relaciona diretamente com os debates e eventos no mundo fora do texto. Isto fica evidente nas epístolas dedicatórias desses diálogos, que sempre aludem ao estado atual e imperfeito da Igreja Inglesa, chegando-se mesmo a acusações mais explícitas. Anthony Gilby, em seu *A pleasent dialogue* (1581), por exemplo, deixa claro na dedicatória sua posição quanto a polêmica sobre a reminiscência da indumentária ‘papista’, lamentando a “capa, a vestimenta litúrgica, ou o suplício... [...], a Cruz e os castiças sobre o altar da Rainha”.²⁴⁸

Segue-se, em tom de conclusão, o aspecto mais importante da ficção no entendimento de Zlatar: As referências contextuais, do “mundo para além do texto”, não se limitam às epístolas, é claro, elas se fazem presentes também no conteúdo dos diálogos, evocando aqui e acolá referências literárias e também grupos sociais reais. De fato, as transcrições muito fiéis de trechos de outras obras nos diálogos até quebram a impressão que compete ao gênero produzir, de mimetizar um debate oral real, onde o recurso a essas referências pormenorizadas seria impossível. Tal

²⁴⁶ KERNAN, Alvin. *Op. cit.*, pp. 30-1 *apud* ZLATAR, Antonine. *Op. cit.*, *loc. cit.*

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 26. Em Cooke a doutrina da dupla predestinação tem o papel de catalisador do sentimento de impotência que angustia o autor. A partir desse raciocínio, fica fácil argumentar como o amor ágape se transforma em ressentimento e, em seguida, ódio pelo Outro.

²⁴⁸ To my Reuerent Fathers and Brethren in Christ... In: GILBY, Anthony. *A Pleasvnt Dialogue, betweene a Souldior of Barwike, and an English Chaplaine*. Middelburg, 1581. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A68098.0001.001?view=toc>. Acesso: 20 de abril de 2018.

como o mito não é o oposto perfeito da história, a ficção não é o oposto do real. A propaganda anticatólica de um Cooke não se “disfarça” de ficção, e a ficção não oblitera o real – *ela o realiza*. Assim, concordamos inteiramente com este posicionamento de Zlatar: “Esse movimento lúdico entre os mundos ficcional e não-ficcional é uma característica definidora do diálogo polêmico, uma peculiaridade frequentemente negligenciada tanto por historiadores quanto críticos literários, que menosprezam o ficcional, e assim, tornam o texto insípido”.²⁴⁹ Uma vez compreendido isso, fica fácil perceber como a hibridez poética do gênero com a dialética abre as portas aos seus autores para o radicalismo. Isto é, em uma época de censura, em que a emissão de uma opinião poderia levar à prisão ou até à morte, a ficcionalidade irreduzível do diálogo poderia proteger seus autores de suas próprias opiniões!²⁵⁰

Contudo, sua hipótese é menos centrada que a posição de um Tasso admitiria: para Zlatar a ficção serve como um bastião contra o que quer a censura em pudesse entender como subversivo em seu conteúdo dialético. A ficção é quem, de maneira mais visceral, dialoga com eventos históricos. Mas, este estudo sobre *PJaD* não vai nessa direção, mas mantém-se mais fielmente com Tasso que a própria Zlatar, alegando que a ficção permite uma tal condensação de opiniões, sobretudo nos artifícios de retórica e *phatos*, que permite uma ampla gama de leitores, de diversas opiniões, reter, cada um a seu modo, a mensagem essencial do diálogo. Fazendo assim da dubiedade do diálogo, uma fraqueza aparente, sua maior força, e explicando a consolidação do panfleto de Cooke como palavra final no assunto em ambientes protestantes, fossem conformistas ou puritanos. Então, mesmo assumindo a verve puritana do escritor de *Pope Ioane*, o fato é que assumindo a forma de diálogo suas polêmicas o protegeriam de eventuais críticas tanto dos radicais quanto dos conformistas protestantes, porque muitas posições que o Protestante assume no diálogo são relacionais e circunstanciais ao mediador, Papista, que, por sua vez, também participa dessa fluidez. Ao fim das inúmeras trocas de posições no diálogo, só temos certeza de uma coisa: o Protestante, representando uma brava resistência às potestades e ‘religião grosseira’ que o

²⁴⁹ *Ibidem*, pp. 27-8.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 28.

papista representa, vence o debate – a papisa Joana existiu e, *portanto*, a Igreja Romana não é verdadeira. O poder condensador desse único argumento ata os nós que o diálogo, por sua natureza dialética, móvel e mimética, desata.

CAPÍTULO 3

Deusas sobre a Terra

A PAPISA SOB OS OLHOS DA TEORIA MIMÉTICA E VICE-VERSA

Não te inclinarás diante dos seus deuses, nem os servirás, nem farás conforme às suas obras; antes os destruirás totalmente, e quebrarás de todo as suas estátuas. Êxodo 23:24.

Nos dois capítulos precedentes vimos a) como a disputa pelo mito da papisa estava calcado na herança henriquina da supremacia real e no mito antijesuíta decorrente das disputas travadas entre facções religiosas, sobretudo sob o impacto panfletário da Conspiração da Pólvora e, b) como Cooke construiu através da forma contranarrativa do diálogo polêmico, um panfleto que respondia aos estigmas anticatólicos e combatia os argumentos da elite intelectual católica.

Como o leitor pôde notar, temos insistido na gritante semelhança entre os rivais protestantes e católicos e nos paradoxos que seus discursos de diferenciação criavam a contrapelo. Uma análise dessa natureza não se construiu a partir de uma crítica documental “pura”, ou ainda de uma intuição teórica inconsciente que permeou sorateiramente pelas linhas deste estudo. Em última análise, não se trata, nem de uma empiria auto referencial, nem de ingenuidade conceitual. Ao contrário da recorrente convecção em trabalhos acadêmicos, que iniciam por um capítulo de teoria e metodologia, seguido por um de contexto e finalmente um ou dois de análise das fontes, costuramos o contexto de forma inseparável da análise de fontes.

Assim, optamos deliberadamente por ‘enxugar’ a teoria destes capítulos para discuti-la de modo mais abrangente no último. Os critérios para essa escolha foram três. O primeiro deriva de uma certa cautela metodológica, na qual o campo teórico deve constituir a etapa final da investigação histórica. Em outras palavras, a primeira justificativa é a tentativa de evitar que, partindo de premissas teóricas, predeterminássemos metodologicamente os resultados da pesquisa. O que nos leva ao segundo critério, que, levando em conta a clivagem do primeiro, quer

proporcionar honesta e francamente ao leitor um texto aberto, de modo que se tenha autonomia para, tendo lido os dois primeiros capítulos, tenham elementos para, se desejarem, discordar de nossas conclusões teóricas, que são de caráter hermenêutico, mas não pretendem impor a todos sua visão dos acontecimentos. A teoria desempenha aqui um sentido dialógico que os diálogos polêmicos Tudor e Stuart, por seu teor erístico e polarizador, desempenhariam. O terceiro critério é um mimetismo de estilo: tal como René Girard em grande parte de suas obras,²⁵¹ adotamos o *thriller* como modelo narrativo, isto é, apresentando todas as peças do quebra-cabeça no início, mas só revelando seu sentido pleno no final.²⁵² Portanto, não trataremos agora de simplesmente reafirmar o que já dissemos por meio do encaixe teórico, em uma estéril tautologia. Mas, sim, discutindo francamente o campo conceitual após ter partilhado com o leitor todas essas referências e escolhas, avançar também na compreensão do objeto - o mito da papisa Joana no início do século XVII – e na crítica dos corolários para a história da Reforma. Seu conteúdo, então, é de caráter ensaístico, um esforço de aproximação entre antropologia e história.²⁵³

3.1 A Teoria

Principiemos. A teoria mimética é uma explicação antropológica para a violência nas sociedades humanas. Desenvolvida pelo pensador francês René Girard, ela postula que o desejo humano é mimético. Retomando uma analogia do

²⁵¹ GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1990; _____. *The Scapegoat*. Baltimore: The Johns Hopkins University, 1986 e _____. *Eu via Satanás cair como um Raio*. São Paulo: Paz e Terra, 2012, são os exemplos mais emblemáticos.

²⁵² Esta definição de Girard está na entrevista com Maria Stella Barberi em GIRARD, René. *Aquele por quem o Escândalo vem*. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 102. “Aliás, eu creio que seria preciso abordar o livro como a um *thriller*. Todos os elementos são dados no início, mas é preciso levar a leitura até o fim para que o sentido apareça plenamente”.

²⁵³ Temos consciência que esta forma do ensaio acadêmico dentro de uma dissertação de mestrado é inesperada, não usual e possa até causar estranheza. Não obstante, lembramos que historiadores do porte de George Duby, Jacques Le Goff e E. P. Thompson no estrangeiro, e Hilário Franco Jr., José Murilo de Carvalho e Janice Theodoro da Silva no Brasil se situam entre os historiadores que fazem a utilizam. Janice Theodoro tendo inclusive recebido o prêmio da União Brasileira de Escritores em 1994, por *A invenção da América Latina*, na categoria ensaio. René Girard também fez uso frequente da forma ensaística em seus trabalhos, tendo em vista a característica marcadamente hermenêutica de sua teoria. Dito isso, uma ressalva muito importante: nossa ousadia ensaísta dá cor somente a *um* capítulo, que, pelos motivos descritos anteriormente, não comprometem o caráter monográfico da dissertação.

filósofo Jean-Pierre Dupuy, a teoria mimética ou “catedral Girard” é uma pirâmide apoiada em seu vértice, que é a hipótese do desejo mimético.²⁵⁴ Todas as demais postulações do sistema derivam dessa intuição matriz. Segundo Girard o ser humano perdeu parte dos instintos “para ter acesso ao que chamamos desejo”.²⁵⁵ Uma vez que as necessidades animais forem satisfeitas, “os homens desejam intensamente, mas não sabem exatamente o quê, pois nenhum instinto os guia”.²⁵⁶ Por isso, os homens recorrem a modelos, ou mediadores, cujos objetos de desejo se tornam objeto de desejo deles. Porém, se desejarmos um objeto que nosso modelo imagina possuir, ou se existirem outros imitadores do desejo do mesmo modelo, poderá surgir uma disputa pelo mesmo objeto. O desejo mimético tenderia, pois, a engendrar rivalidades miméticas, que, pela própria natureza mimética do desejo, tenderiam a se reforçar reciprocamente. Pensemos no jardim da infância. Se em um grupo de crianças, qualquer uma delas der uma atenção extraordinária a um brinquedo, rapidamente todas as outras o cobiçarão, o que, por sua vez, reforçará a importância do brinquedo para o seu sortudo portador. A possibilidade de que uma disputa pelo objeto tome forma é grande. Agora imagine uma sociedade de competidores que vive em meio a escassez de bens desejados, seja por vicissitudes climáticas, mecanismos de exploração dos meios de produção e assim por diante, o que impediria a sociedade de se auto aniquilar? Nada. É assim que vivemos? Não. Segundo Girard, não vivemos assim porque temos cultura.

Se existe “no interior dos grupos humanos uma tendência muito forte para os conflitos originários de rivalidades”, existe também uma força de contrapeso, que garante “a harmonia e sobrevivência das comunidades”.²⁵⁷ Essa força é a cultura.²⁵⁸ De acordo com Girard, os fenômenos de bode expiatório e os ritos sacrificiais capturam toda violência latente entre os membros da comunidade e, por um mecanismo de substituição, transfere e descarrega essa violência sobre a vítima expiatória.²⁵⁹ Se antes do sacrifício a vítima é considerada impura, já que

²⁵⁴ Jean-Pierre Dupuy. “Mimésis et morphogénèse”. Michel Deguy & Jean-Pierre Dupuy (orgs.). *René Girard e le problème du Mal*. Paris: Grasset, 1982, p. 225 *apud* GIRARD, René. *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*. São Paulo: É Realizações, 2009, p. 14.

²⁵⁵ GIRARD, René. *Eu via Satanás cair como um Raio*. São Paulo: Paz e Terra, 2012, p. 35.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 36.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 27.

²⁵⁸ Girard fala analogamente em cultura e religião, para o pensador francês, sua matriz é única.

²⁵⁹ Para conferir o argumento inteiro em seus detalhes, cf. GIRARD, René. *A Violência e o...*;

toda a comunidade a identifica como a causa de todos os males, depois do sacrifício a vítima é considerada benévola, efeito da purificação que a violência sacrificial produz. Vê-se articulado na teoria girardiana, a relação do desejo mimético com episódios de violência coletiva, e como o sagrado – vivido como sacrifício, sua forma matricial - está intimamente relacionado à violência. Isto é, o sagrado é uma violência reconciliadora com vistas a impedir que a violência desagregadora das rivalidades miméticas se alastre pela sociedade.²⁶⁰

Na teoria mimética o conceito de sagrado é fundamental. Tal como definido por Émile Durkheim a pouco mais de cem anos, o sagrado seria uma percepção religiosa do mundo que o divide em duas categorias opostas: o puro e o impuro, o fasto e o nefasto, as coisas benévolas e as malélicas. O Prof. Leandro Rust sintetizou bem a teoria durkheimiana do sagrado em sua discussão sobre o sagrado gregoriano: “O sagrado é o nome que cabe a esse conjunto de experiências extraordinárias que se complementam pela dissociação.”²⁶¹ Uma característica importante do sagrado então, é a ambivalência, que pelas vias do terror ou da veneração, inspira no religioso o “sentimento de criatura”, e em consequência disso, cria no pensamento religioso uma segunda dicotomia: “a diferença entre o que se revela como real (poderoso, rico e significativo) e o que é desprovido dessas qualidades”,²⁶² ou seja, a oposição entre o sagrado e o profano. Contudo, Durkheim é refém de uma certa institucionalização do sagrado que ‘fossiliza’ sua aplicação em determinados contextos. É que em sua teoria, a experiência religiosa é indissociável de costumes e tabus que são muito bem amarrados no coletivismo das sociedades tradicionais, como a aborígine australiana, mas que na Modernidade não necessariamente são. O que torna o sagrado durkheimiano, tão sedento que estava por sintetizar a “essência da religião”, virtualmente problemática para um

²⁶⁰ *Idem. Eu via Satanás...*, pp. 127-145.

²⁶¹ O Prof. Leandro Duarte Rust faz uma discussão sobre o conceito de sagrado em RUST, Leandro Duarte. *As Pegadas do Sagrado: O Político como Religiosidade*. In: *A Reforma Papal (1050-150): Trajetórias e Críticas de uma História*. Cuiabá: EdUFMT, 2013, a citação direta é da p. 101; DURKHEIM, Émile. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: The Free Press, 1995, pp. 412-3.

²⁶² Durkheim e sobretudo, Rudolf Otto, mostraram bem como esses dois aspectos podem se misturar na experiência religiosa. Otto caracteriza o sagrado, que ele chama de numinoso, de *mysterium tremendum et fascinans*, i.e., mistério aterrorizante e fascinante. Cf. OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2007. A citação é de ELIADE, Mircea. *Religião, magia e tradições herméticas antes e depois das Reformas*. In: *História das Crenças e das Ideias Religiosas Volume III: De Maomé à Idade das Reformas*. Rio de Janeiro, Zahar, 2011, p. 13.

estudo como o nosso, onde a vivacidade e diversidade de relações com o sagrado se realizam historicamente da sociedade da época, não sendo redutível a uma única funcionalidade social.

Mircea Eliade, por seu turno, dinamizou essa relação demonstrando diversas vezes que essas realidades mantêm um vínculo estreito: a “dialética do sagrado” do filósofo romeno mostra como o mundo ou as coisas consideradas profanas não carecem de um modelo divino, geralmente criado na origem dos tempos.²⁶³ Sua primazia pelo divino, pelos mito e ritos como *modelos* permitem a construção de uma ponte entre a teoria mimética e sua dialética do sagrado, como se os autores tratassem de fases distintas do mimetismo religioso enquanto fenômenos históricos. Isto a despeito da conceituação de sagrado eliadiana, que é notavelmente econômica em suas premissas fenomenológica e redunde no seu conceito de *hierofania*.²⁶⁴ O conceito girardiano também não é muito rigoroso: “o sagrado é tudo o que domina o homem, e com tanta mais certeza quanto mais o homem considere-se capaz de dominá-lo [...] É a violência que constitui o verdadeiro coração e a alma secreta do sagrado”.²⁶⁵ O sagrado é mediador do desejo, mas pressupõe um cenário de hostilidade e disputas humanas. A animosidade é o ventre que gere o sagrado, e não o idílico. São as relações sociais, antes de mais nada, que devem ir para o primeiro plano.

Nesse panorama, qual é o conceito e o papel dos mitos e das mitologias? São múltiplas as abordagens nas ciências humanas que gravitam em torno deste significante. Na perspectiva girardiana, mitos são narrativas centradas nos fenômenos de violência coletiva, isto é, de bode expiatório. Na medida em que tais eventos expiatórios carregam um elemento de inconsciência importante, isto é, a convicção de que as vítimas, os objetos de ódio, são culpadas, os mitos são narrativas transfiguradas e simbólicas de dinâmicas sociais reais. Os que assumem

²⁶³ A tese do autor é aceita até pela arquirrival da fenomenologia da religião no campo histórico, a escola italiana de história das religiões. Cf. MASSENZIO, Marcelo. *A História das Religiões na Cultura Moderna*. São Paulo: Hedra, 2005, pp. 110-1; ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2010, pp. 7-10, 18-24.

²⁶⁴ “O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano”. ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 17. Eliade não tem premissas do que é o sagrado, ele se revela, daí o nome hierofania (manifestação do sagrado).

²⁶⁵ GIRARD, René. *A Violência e o...*, pp. 45-6.

o mito como versão verdadeira de acontecimentos assumem uma visão ambivalente do herói do mito. Segundo o autor há um amálgama entre dois fenômenos sucessivos de transferência: a primeira, como dissemos, é a da violência intestina do coletivo para a vítima, ou vítimas. A segunda é resultado do efeito catártico obtido a partir da primeira transferência: uma vez purgados das perturbações sociais os acusadores entram em comunhão. Ora, esta comunhão se deu *a partir* do bode expiatório, de modo que se juntam ao medo e ódio, os sentimentos de alívio e reestabelecimento da ordem social. Então a repulsa e admiração pelos heróis mitológicos se misturam no mito nesse sagrado que é ao mesmo tempo maléfico e benéfico. Entre gregos e troianos, fazemos nossas as palavras do prof. Leandro D. Rust em *Mitos Papais*:

Mito é um conhecimento derivado de certas experiências sociais e, como tal, um modo de pensar que reforça certezas, negações e, principalmente, interesses. Com frequência, quem acredita em uma narrativa mítica a reconhece como versão desejável de certos acontecimentos.²⁶⁶

Mantemos o elemento do desejo como o divisor de águas de nossa abordagem. Em nossa concepção, mitos são narrativas que criam, ensinam e reforçam desejos coletivos, tornando-se objetos muito apropriados para “o estudo dos homens no tempo”.²⁶⁷

Nesse sentido empregamos o conceito de mito político, no enalço do prof. Leandro D. Rust, como uma narrativa “que idealiza o passado para legitimar ou desacreditar um regime de poder”. Dito de outra maneira, mitos políticos fornecem visões específicas sobre o lugar da “autoridade e [d]a dominação, [d]a resistência e a exclusão, [d]a unidade e a separação”.²⁶⁸ Acreditamos que esse é propriamente o caso do mito da papisa Joana no contexto reformador da Inglaterra dos séculos XVI e XVII. Implícita ou explicitamente, como demonstramos nos capítulos anteriores, a papisa aparecia em discursos que repudiavam a autoridade

²⁶⁶ RUST, Leandro Duarte. *Mitos Papais: Política e Imaginação na História*. Petrópolis: Vozes, 2015, p. 25.

²⁶⁷ Para usar a conhecida definição de Marc Bloch para os estudos históricos. BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o Ofício do Historiador*, pp. 54-5.

²⁶⁸ RUST, Leandro Duarte. *Op. cit.*, pp. 26-7.

católica no reino da Inglaterra e, muito o fazia alimentando certo nacionalismo inglês que, diga-se de passagem, construiu-se muito por conta do protestantismo, fosse ele de um calvinismo moderado ou no puritanismo. Dessa forma, mesmo mitos propriamente políticos podem, como pensamos ser o caso nesse contexto, inundar a esfera religiosa, e ser inundado por ela.²⁶⁹

O mito político, que é igualmente narrativa sagrada, ganha uma significação mais precisa com a teoria mimética. Como visão política *desejável* de um acontecimento, suas transfigurações do real permitem rastrear as rivalidades miméticas que o engendraram, e no nosso caso específico, ajudar a entender a dinâmica dos debates em que se engalfinhavam católicos e protestantes. Visto sob o prisma da luz girardiana, o mito da papisa elucida as escolhas a um só tempo retóricas e políticas que Cooke escolheu para defender a papisa Joana, e as implicações religiosas e políticas que o ambiente daquela época infundiu na imagem da mulher papa.

3.2 A Crise Sacrificial

Voltemos uma vez mais ao princípio da epístola dedicatória de *PJ*:

É lamentável considerar quantas estrelas caíram recentemente do firmamento, quantas deusas sobre a terra têm se desviado da fé, e dado ouvidos ao espírito de enganos e às doutrinas de caluniadores, a saber, dos papistas; ainda que, parece-me, não é questão de assombro, pois lemos que, “Se os homens não receberem o amor da verdade para que eles sejam salvos, Deus, em sua justiça, os dará fortes ilusões para crerem em mentiras, para que sejam condenados”: pois poucos ou nenhum desses últimos apóstatas, por qualquer coisa que possa saber, foram amantes da verdade. Entre nós estavam eles, mas não eram como nós, conforme agora parece, por terem se desviado de nós: Pois,

²⁶⁹ Basta lembrar que desde Henrique VIII após o episódio de rompimento com a Igreja romana, o monarca passou a ser o “Chefe e a Cabeça da Igreja da Inglaterra”, mesmo que o posto não reivindicasse qualquer função ritualístico-religioso, no sentido que eram os antigos rei-sacerdotes da Saxônia, possuíam soberania administrativa sobre ela. Além disso reivindicavam inspiração divina à sua política, como bem fizeram Elisabeth I e Jaime I, este último com menos sucesso. SOLT, Leo F. *Church and State in Early Modern England, 1509-1640*. Oxford University: New York, 1990, pp. 22-28; STONE, Lawrence. *Causas da Revolução...*, pp. 162-3.

se fossem dos nossos, permaneceriam conosco; sem dúvida, eles jamais teriam caído no papismo.²⁷⁰

Como vimos, são com estas palavras que, em um misto de lamúria e desdém, Cooke principia a epístola dedicatória de seu primeiro livro. O cenário apocalíptico que o autor elaborava anunciava a gravidade de seu enunciado. Tal era o mal papista que estrelas despencavam dos céus, e as deusas, seduzidas pela perfídia de tais espíritos, desviavam-se da verdade. Logo em seguida, ponderando seu próprio lamento, o puritano consola-se na doutrina da dupla predestinação. Era como se dissesse em leitura bezaniana de 2 Tessalonicenses 2: 10, 11: “que sejam condenados, pois não são como nós!”. Em outras palavras, aos olhos do autor, os papistas estavam condenados desde a criação do mundo por decreto divino. A necessidade, um tanto tautológica, de reafirmação dessas diferenças entre “nós” e “eles” ao final também pode nos dizer algo sobre a fragilidade dessas diferenças. Os mesmos trechos que lidos de maneira um tanto apressada falam em diferenças rígidas e antagonismos insolúveis também revelam uma imensa área cinzenta de semelhanças hostis e imitações inquietantes. Católicos e protestantes se adiavam e se desejavam.

Esta tensão entre o desejo incipiente, mas sem dúvida presente, de salvar o Outro, e o desejo de condena-lo, é uma constante documental cujo alcance histórico, em matéria de conflitos religiosos modernos, só começamos a vislumbrar. Ela está presente em *Pope Ioan*, bem como todas as obras de Cooke. Não obstante, trata-se de uma tensão que jamais se encerra, como na dialética hegeliana, uma síntese perfeita entre os opostos; ela se assemelha mais às guerras entre as gerações divinas que narra Hesíodo: uma sobreposição violenta, oscilante e contínua de forças que encontram a unidade na oposição.²⁷¹

²⁷⁰ “IT is lamentable to consider how many starres are fallen of late from heauen, how manie Goddesses on the earth haue departed from the faith, and giuen heed vnto the spirit of errors, and doctrines of slan|derers, to wit, the Papists. Yet me thinkes it is no matter of wonderment, because we reade, *That if men receiue not the loue of the truth, that they might be sauved, God in his iustice will giue them strong delusions to beleue lies, that they may be damned:* for few, or none, of these late Apostataes, for any thing I can learne, were euer in loue with the truth. Among vs they were, but they were not of vs, as now appears by their departing from vs; for if they had bene of vs, they would haue continued with vs; doubtlesse they would neuer haue falne to Poperie.” COOKE, Alexander. TO THE MOST REVEREND FATHER IN GOD... In: _____. *Pope Ioane. A...*

²⁷¹ HESÍODO. *Teogonia*. Trad. e intro. Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013. Para uma crítica da dialética de Hegel cf. GIRARD, René. *Shakespeare: Teatro da Inveja*. Trad. Pedro Sette-Câmara.

Assim é que, na epístola, o desejo de condenação do Outro acaba tendo proeminência sobre seu contrário. O resultado é que a epístola prossegue acusando os papistas de “abraçarem mentiras conhecidas, e negarem verdades conhecidas”, vinculando-os a uma “religião grosseira”, dirigida por “condutas políticas” etc., denominando-os idólatras por adorarem o papa e traidores mentirosos, por negarem sua responsabilidade na Conspiração da Pólvora, que já demonstramos ter sido um dos ‘detonadores’ para a escrita do diálogo. Os católicos são uma cultura da mentira mas Cooke recorre a eles para revelar a verdade da papisa. Todas as aberrações que Cooke descreve indignado culminam, é claro, em sua vocação de “negar verdades conhecidas” como a papisa Joana, tema do diálogo. Sua conclusão, esta sim, soterra de modo mais aterrador a identidade entre protestantes e católicos:

Enquanto isso, eu oro a Deus para fortalecer as mãos de vossa graça para a finalização da obra do Senhor, na província em que vos senta, como um dos sete anjos das sete igrejas mencionadas na Revelação; que mediante vossa graça, o efá, em que a *perversidade papista* senta-se, seja erguido entre a terra e o céu, e lançado do Norte para o país do Sinar, e lá permaneça, em seu devido lugar.²⁷²

Frente ao ‘efá ou alqueire’ papista onde a iniquidade concentra-se, surge bravamente Matthew como “um dos sete anjos das sete Igrejas” do Apocalipse. O arcebispo aparece como mediador do desejo pela restauração da ordem cósmica e social *por meio* da expulsão do papismo. Portanto, aqui a teoria girardiana ajuda a esclarecer algo que já tentamos provar: a rivalidade recobre uma imitação. Cooke, que tanto condenou as mentiras católicas como versões de um charlatanismo religioso de quem se importa mais com o poder do que com a verdade, *desejava* que a verdade sobre a papisa transparecesse graças a posição de poder de um arcebispo.

São Paulo: É Realizações, 2010, pp. 127, 129, 523 e _____. *Rematar Clausewitz: Além da Guerra*. Trad. Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2011, pp. 75-7.

²⁷² “In the meane while, I pray God strengthen your Graces hands to the finishing of the Lords worke, in the Proluince wherein you sit, as one of the seuen An|gels in the seuen Churches mentioned in the Reuelation: that by your Graces meanes, the Epha, wherein *Popish wickednesse* sitteth, may be lift vp betweene the earth and the heauen, and caried out of the North, into the land of Sinar, and set there vpon his owne place.” COOKE, Alexander. TO THE MOST... In: *Pope Ioane. A...*

A rivalidade entre protestantes e católicos não ocorrem em dois campos diferentes. Nós nos diferenciamos pelo mesmo. A diferenciação se dá porque os móveis políticos de desejo são os mesmos. O desejo, serve, então, como cartografia da política. Como o sagrado, *PJ* de Cooke mantém coisas ocultas desde 1610. Sem a teoria de Girard, esses elementos não ganham visibilidade, e a dimensão política se esfumaça. A teoria do desejo mimético traz a tona uma racionalidade comportamental que não deve nada à teoria das pulsões de Freud, ou qualquer conceito hipostaseado e ahistórico. O desejo oculta as sociabilidades, a política. O que o historiador tem a aprender com tal antropologia? Que a psique individual não é uma monada hermética e autocentrada, mas que ela está atravessada por mediações do desejo que são sociais.

Uma das razões que tornam essa discussão necessária é uma lacuna específica da historiografia sobre a papisa Joana: nenhum autor, exceto talvez o medievalista Hilário Franco Júnior,²⁷³ jamais a estudou do prisma dos estudos de mitologia, em suas diferentes abordagens teórico-metodológicas, ou sequer, possuiu-se, com clareza, conceito de mito que escapasse ao senso comum. Alain Boureau, Rosemary e Darrol Pardoe e Craig Rustici não fazem distinção alguma entre mito e lenda, e tampouco essa distinção faria alguma diferença para seus objetivos.²⁷⁴ Estão longe de considerar desejo como objeto histórico, e assim abrem mão involuntariamente de uma parte da política. Barbara Tinsley a trata ora como mito ora como ‘tradição literária’, mas não a vincula a nenhuma tradição específica.²⁷⁵ Em uma prosa com o Peter Stanford, para quem a papisa realmente existiu, Cesare D’onofrio defende que a papisa é uma *storiella*, uma lenda: “‘Nos mitos, os deuses estão envolvidos. Nas lendas, quem se envolve é o povo por que este crie alguma coisa que acaba se tornando uma história popular’. E quanto à Papisa Joana? Aqui ele foi rápido: ‘Esta é uma lenda, porque os deuses não estão envolvidos’”.²⁷⁶ Mas porque isso deveria ser inquietante? É que a estrutura e temas

²⁷³ JUNIOR, Hilário Franco. Joana: Metáfora da Androginia Papal. In: *Os Três Dedos de Adão: Ensaios de Mitologia Medieval*. São Paulo: Edusp, 2010 e _____. *As Utopias Medievais*. São Paulo: Brasiliense, 1992, pp. 81-109.

²⁷⁴ BOUREAU, Alain. *The Myth of...*; PARDOE, Darrol; PARDOE, Rosemary. *A Papisa Joana...*; RUSTICI, Craig. *The Afterlife of...*

²⁷⁵ TINSLEY, Barbara Sher. Pope Joan. In: *History and Polemics...*

²⁷⁶ STANFORD, Peter. *A Papisa: a busca pela verdade através do mistério da Papisa Joana*. Trad. Marcia Frazão. Rio de Janeiro: Gryphus, 2000, p. 223.

presentes no mito da papisa são flagrantemente análogos e familiares a narrativas míticas tradicionais. Não é dizer que *scholars* das mais diferentes disciplinas têm a obrigação de reconhecer mitemas. E sim que Joana têm tido observadores demais para que nenhum tenha notado e se arriscado em tal *chave interpretativa*. E, neste caso, como este estudo vem demonstrando, menosprezar Joana como mito é menosprezar a abrangência da política.

A resposta de D'onofrio é sintomática de uma divisão formal de campos entre o folclore e a mitologia, que na prática se tocam mutuamente. Essa delimitação expulsa o sagrado da cultura popular. O que nos leva a uma segunda justificativa: para nós, como para Richard J. Golsan, a teoria mimética é essencialmente uma teoria do desejo e do mito.²⁷⁷ E seu caráter sistemático de busca de princípios universais, na contramão do pensamento contemporâneo em humanidades, permite uma fecunda integração entre desejo, poder e sacralidade, com isso, superando a ruptura entre mito e realidade, a teoria mimética possibilita realçar uma complexidade de certas relações sociais: complexidade muitas vezes ocultada pela própria escrita que a registra.

O que nos leva, por sua vez, à derradeira e mais importante razão, relacionada a implicações um tanto imprevistas do pensamento girardiano para a historiografia da Reforma Protestante. O pensamento de Girard tem três momentos: principiando pela publicação de 1) *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* em 1961, um estudo do romance europeu moderno em que Girard ‘descobre’ o desejo triangular ou mimético em um conjunto plural de escritores, o sistema girardiano amadurece em 2) *A Violência e o Sagrado* de 1972 para uma teoria da religião arcaica baseada no mecanismo do bode expiatório e chega à maturidade enquanto sistema em 3) *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*, de 1978. Neste último livro Girard lança sua hipótese mais controversa: a singularidade do cristianismo bíblico na revelação da violência estrutural que os mitos camuflariam. Como argumentou Anthony Barlett, a tese do pensador francês sobre o protagonismo dos Evangelhos na revelação do mecanismo de bode expiatório cria uma subtese que

²⁷⁷ Cf. GOLSAN, Richard J. *Mito e Teoria Mimética: Uma introdução ao pensamento girardiano*. Trad. Hugo Langone. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 16.

Girard, detido com sua apologia do cristianismo, acabou por menosprezar. Diz Barlett:

Em outras palavras, o que ele poderia ter dito explicitamente é que o Cristianismo cultural é progressivamente a mais instável das fundações culturais, suscetível de ser caracterizado por contínuas e exacerbadas crises de identidade e violência. Sua omissão de quase qualquer comentário sobre a Reforma Protestante e seus terríveis resultados históricos é uma clara evidência de sua recusa desta consequência de seu pensamento, seu passo-a-passo da natureza de crises da formação cultural do Cristianismo.²⁷⁸

Ora, este breve, mas poderoso insight permite explicar, historicamente, como a natureza ética dos relatos evangélicos acerca da centralidade do Outro pelo amor ao próximo, com os aspectos violentos que em diferentes épocas se incorporaram ao Cristianismo. Através das lentes dessa subtese, o amor ao próximo, *axis mundi* cristão, realiza uma verdadeira denúncia da violência estruturante das instituições sociais, e se esta resposta teve, em longo prazo, o poder de corroer a violência institucionalizada, o caminho que se insinua como aponta Barlett, é uma profunda crise de identidade. O cristianismo, uma das religiões mais profundamente miméticas existentes,²⁷⁹ tem amplo potencial para inserir o outro nas perigosas tramas do desejo. Ou seja, seu aspecto missionário não é incompatível com outros espectros de disputas, conflitos e hostilidades.

Essas asserções podem nos oferecer uma compreensão revigorada da ambivalência que há pouco falávamos na epístola de Cooke. Principalmente porque esta tensão parece estar mais exposta na tradição protestante. Embora a doutrina da salvação pela fé pudesse criar um sentimento angustiante de perene incerteza da

²⁷⁸ BARTLETT, Anthony. Tiling Still Hidden... In: GOODHART, Sandor et al. *For René Girard: Essays in Friendship and in Truth*. East Lansing: Michigan State University Press, 2009.

²⁷⁹ Resumindo as hipóteses de sua teoria generativa em *Rematar Clausewitz: além da Guerra*, seu último livro, é desta forma que Girard descreve o Cristianismo: “Eis a lógica implacável do sagrado, que, à medida que a humanidade toma consciência de si mesma, os mitos dissimulam cada vez menos. O momento decisivo dessa evolução é a revelação cristã... (...) É o cristianismo que desmistifica a religião, e essa desmistificação, boa do ponto de vista absoluto, revelou-se relativamente má porque não estávamos prontos para dar conta dela. Não somos suficientemente cristãos. Pode-se formular esse paradoxo de outra maneira, e dizer que o cristianismo é a única religião que previu seu próprio fracasso”. GIRARD, René. *Rematar Clausewitz: Além Da Guerra*. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 22.

eleição ou condenação, a doutrina da predestinação de Calvino, e, depois, da dupla predestinação por Teodoro Beza, poderiam ter o efeito contrário: dando a plena certeza que o sujeito fazia parte do pequenino grupo de eleitos em meio a uma multidão de condenados. Como já mencionado, quanto mais escasso um bem, maior é o desejo por ele, neste caso, a salvação.

Retornemos ao documento. O desejo pelo Outro de Cooke, pelas estrelas e deusas, do que se trata? Lembremo-nos da acertada afirmação do historiador inglês Christopher Hill, que em *A Bíblia Inglesa e as Revoluções do século XVII* alertava:

Nunca devemos nos esquecer de que tais mitos não expressam apenas analogias poéticas. Eles são sérios por causa de sua origem sagrada. Dizer que Caim está presente em todos os grandes senhores de terras equivale a uma declaração de guerra.²⁸⁰

As críticas de Cooke, transfiguradas pelo simbolismo religioso típico das crises sacrificiais que os mitos tradicionais narram, são, antes de tudo, reflexo da profunda crise social e política que se iniciou na Inglaterra com o governo de Henrique VIII e que gerou uma fragmentação da unidade religiosa. Ora, as oscilações religiosas, manipuladas por uma minoria ‘de fanáticos’, nos reinados de Eduardo VI e Maria, só fizeram aprofundar a confusão e levar ao perigo da anarquia religiosa.²⁸¹ A Igreja Anglicana dançava ao som de um erastianismo “morno e cínico”, que até conseguiu esfriar paixões religiosas de facções aristocráticas rivais, mas não pôde aplacar as necessidades espirituais da nação. Sir William Cecil, conselheiro de Elisabeth, por exemplo, considerou a Igreja nacional como “um papismo disfarçado, ou algo que não é nem carne nem peixe”. Os ingleses não nutriam esperanças ou entusiasmo pela instituição que mal podia ou queria se decidir sobre a natureza dos sacramentos. Isto fez pulular no solo inglês não-conformistas “cheios de entusiasmo, de puritanos, à esquerda e de católicos, à direita”.²⁸² A indiferenciação do objeto de desejo atíca o sentimento ao invés de

²⁸⁰ HILL, Christopher. *A bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 326.

²⁸¹ STONE, Lawrence. *Causas da Revolução...*, p. 126.

²⁸² *Idem*.

abranda-lo. A desorientação mimética é um barril religioso. O estilhaçamento da religião institucionalizada pulveriza o objeto religioso tornando os desejos voláteis e provocando uma anarquia política.

Cooke prossegue discursando sobre as diferenças entre o “nós [protestantes]” e o “eles [papistas]”, diferenças para ele, tão fundamentais quanto a água e o vinho, o dia e a noite. De fato, a evocação às estrelas *caindo* do céu e de *deusas* sobre a terra não deve ser reduzida ao lirismo poético ou artifício retórico. Em primeiro lugar, trata-se de uma perspectiva que enxerga a sociedade corroída em seus fundamentos: as ‘deusas’ não deveriam perambular pela terra, as estrelas não deveriam despencar do céu. O que vemos aqui é uma linguagem mitológica usada para descrever uma percepção de indiferenciação e desordem. O juízo político de Cooke se expressa através da metáfora social do mito. E a idolatria e o paganismo denunciados nos católicos retornam nessa descrição pessimista do mundo. O vocabulário é pagão. Antropologicamente até um monoteísta lança mão de uma linguagem sacrificial.

Toda a diferenciação que Cooke marca a partir de então, evocando a justiça divina e assim por diante, é um esforço de reverter o processo de desordem do universo que ele acredita ter sido causado pelo catolicismo, esse “espírito de erros e doutrina de caluniadores”.²⁸³ Tanto assim o é, que o arremate da dedicatória ao arcebispo de York, cuja dedicação de fato não ocupa mais que 1/3 das linhas²⁸⁴, retoma o tema inicial de indiferenciação entre o céu e a terra e, na ânsia de impedir o processo, o resolve simbolicamente, ou ao menos, expressa seu desejo de fazê-lo:

Enquanto isso, eu oro a Deus para fortalecer as mãos de vossa graça para a finalização da obra do Senhor, na província em que

²⁸³ Foi o antropólogo Claude Lévi-Strauss quem primeiro definiu a cultura como um conjunto de oposições binárias, isto é, de diferenciações. Esse conceito revelou-se aqui particularmente proveitoso em relação àquelas abordagens que privilegiam o *mesmo*, a identidade, no estudo da cultura em detrimento dos próprios tabus e normas, portanto, diferenças, que estão imbricadas em todo sistema cultural. Também nos aproveitamos do método estrutural de interpretação do mito, que o interpreta como uma passagem simbólica do estado de indiferenciação (natureza) para o estado de diferenciação (cultura), através “de uma *eliminação radical* de uma parte do todo originário”. GOLSAN, Richard J. *Mito e Teoria Mimética: Uma Introdução ao Pensamento Girardiano*. São Paulo: É Realizações, 2014, pp. 108-9.

²⁸⁴ Das 40 linhas da dedicatória, Tobias Matthew aparece apenas nas últimas 15. E das 15 em que aparece, apenas 6 constituem um exercício de veneração de Matthew, enquanto que nas outras 9, como veremos, o arcebispo divide espaço e importância com o “mal papista”. Mal que também dá a tônica nas primeiras 35 linhas. Retomaremos esse argumento mais adiante.

vos senta, como um dos sete anjos das sete igrejas mencionadas na Revelação; que mediante vossa graça, o epha, nonde a maldade papista se assenta, seja *erguido entre a terra e o céu*, e lançado do Norte para a terra de Sinar, e lá permanecer, em seu devido lugar.²⁸⁵

A indiferenciação é a linguagem mitográfica da indefinição mimética. Isto quer dizer que ao falar em “quedas”, em seres que perambulam “sobre a terra”, Cooke expressa certa desorientação quanto à pergunta: a quem devemos buscar no caminho para a salvação? E essa desorientação, essa indefinição do desejo assombraria católicos e protestantes ingleses na passagem do século XVI para o XVII. Ao recorrer a tal linguagem, nosso puritano evidencia a violência simbólica e física entre as facções religiosas igualmente agitadas. Por fim o texto de Cooke mostra que a) a queda das estrelas deve ser associada a episódios de violência endógena; b) a culpa sobre essa violência descarregando num Outro, estrangeiro, distante, um inimigo que porta uma série de sinais ou esteriótipos de vitimização. Ou seja, frequentemente os mitos se tornam narrativas de perseguição, mitos de bode-expiatório, e não é diferente com essa epístola; c) a ordem é restaurada com uma extirpação de uma parte do todo, isto é, através do sacrifício de uma vítima, real ou simbólica. Tal bode expiatório é o católico: sua imagem, derrotada e expulsa, salva a comunidade protestante, que, salvando Joana enquanto personagem real, como vimos no capítulo 1, termina por salvar Elizabeth e as delicadas relações entre Estado e Igreja na Inglaterra. O mito se sacrifica pela política, o mito se sacrifica pela história.

3.1 “Ao Papista, ou Leitor Católico”: Experiência Religiosa e Ressentimento

Me acompanhe, meu caro leitor:

²⁸⁵ Grifo nosso. Trecho no original: “In the mean while, I pray God strengthen your Grace’s hands to the finishing of the Lord’s work, in the province wherein you sit, as one of the seven angels in the seven churches mentioned in the Revelation; that by your Grace’s means, the epha, wherein popish wickedness sitteth, may be lifted up between the earth and the heaven, and carried out of the North into the land of Sinar, and set there upon his own place”. *Epha* é um termo do hebraico antigo que aparece em algumas passagens do Antigo Testamento como sinônimo de víbora, de serpente. É provavelmente derivada de *ephes*, no sentido de sibilar. COOKE, Alexander. TO THE MOST... In: *Pope Ioane. A...*

Papista, ou católico, escolha o nome que tiveres em mente: (que eu saiba nos últimos anos tu tens se orgulhado de ambos, até mesmo do nome Papista, assim como o nome de Católico; mas eu não invejo nenhum: apenas lembro-te, que aquele tição do inferno Hildebrando, geralmente chamado Gregório VII foi o primeiro homem a desafiar como seu direito exclusivo, ser chamado *Papa* [...], por isso tu és chamado papista: e muitos são de opinião, como Hugo de Victore observou, que em certo sentido o diabo pode ser considerado um católico).²⁸⁶

Após a imaginação apocalíptica na dedicatória a Tobias lançar o papismo entre o céu e a terra e jogá-lo no solo de Sinar somos enviados, no prefácio ao leitor, para uma atmosfera de combate menos profética e escatológica, mas nem por isso menos vigorosa. Como opositores aos protestantes, aos católicos é negado por Cooke qualquer valor positivo inclusive na própria denominação de “papistas”. O pároco deve ter aprendido bem a lição do Gênesis, em que o verbo divino é o próprio ato de criação do cosmos, e em que também Deus incumbe ao casal edênico a tarefa de nomear os animais: em outras palavras, que o ato de nomear é um exercício de fundação, de poder. No caso específico em que não haveria como criar, o interlocutor que preexiste historicamente fora do diálogo, recriou-se: como um duplo monstruoso, a identidade adversária, fosse chamada católica ou papista, era fundamentalmente idólatra e demoníaca.

Para o epíteto de papista, Cooke cita em nota de rodapé a referência de Atos 20, 30. Essa passagem diz: “E que entre vós mesmos se levantarão homens que falarão coisas perversas, para atraírem os discípulos a si”. Parece ser o caso de Gregório VII, o “tição do inferno”, que, segundo Cooke, teria reivindicado direito único sobre o título de papa, donde viria “papista”. Católico, da mesma forma, seria um nome que poderia se atribuir até ao diabo. É assim que Cooke inicia sua negação à própria autoridade dos católicos sobre o cristianismo: negando suas raízes cristãs.

Mais relevante que o próprio ato de linguagem, é o modo como Cooke o inaugura: “Papista, ou católico, escolha o nome que tens em mente, (pois eu sei,

²⁸⁶ “Papist, or Catholicke, chuse whether name thou hast a mind to: (for though I know that of later yeares thou art proud of both, euen of the namea Papist, as well as of the nameb Catholicke; yet I enuie thee neither: only I would haue thee remember, that that firebrand of hel Hildebrand, commonly called Gregory the 7.c was the first man who challenged it as his sole right, to be called Papa, that is, Pope, whence thou art called Papist: and that diuers are of opinion, asdHugo de Victore noteth, that in some sence the diuell may be called a Catholicke)”. COOKE, Alexander. TO THE POPISH, or Catholicke Reader. In: *Pope Ioane. A...*

que nos últimos anos tens *orgulho* de ambos, tanto do nome Papista, quanto do nome Católico, embora eu não *inveja* de ti nem um nem outro). ” Se, como vimos, Cooke põe abaixo o sentido de católico e papista logo após essa sentença, o que dá impressão de superioridade do autor sobre seu público alvo, nessa primeira parte um ato falho. Um verbo põe em evidência o que muito provavelmente está no centro da motivação de Cooke de diferenciar-se dos papistas: o orgulho que esses papistas possuiriam de sua identidade e a inveja, ou ressentimento, despertada nos protestantes por essa atitude. Ao “invejar” Cooke passa a palavra a um desejo coletivo que não pode ser meramente reduzido à sua personalidade.

As afirmações mais recorrentes na época da Reforma por parte dos católicos era que a Igreja católica foi fundada na era apostólica, no cristianismo primitivo, enquanto as igrejas protestantes eram instituições novas, totalmente desalinhadas dos ideais cristãos que a Igreja católica, tão antiga a fé, através dos séculos, teria conservado. É por isso que “papista” e “católico”, pela carga semântica histórica, em relação à legitimidade e à universalidade da igreja católica, deveriam ser as primeiras a serem atacadas pelos protestantes: tanto para aplacar a soberba católica quanto para minimizar a inveja, ou em outras palavras, o orgulho ferido protestante, o orgulho ferido de Cooke. Algumas implicações dessa constatação já foram examinadas nos capítulos anteriores. Como por exemplo o empenho do diálogo para se apropriar de uma noção da tradição patrística cultivada pelo catolicismo.

Nesse sentido, outra característica que vai se tornando mais e mais evidente é a estratégia de Cooke em apropriar-se dessa tradição católica para combatê-la de dentro. Em certo trecho da epístola ao leitor católico Cooke a anuncia abertamente, como uma *oferenda*:

Eu ofereço-vos aqui um discurso sobre a Papisa *Joana* (se tu ousaste lê-lo, por medo de cair sobre ti a maldição dos papas) cujo Pontificado eu lhe provarei, não pelos testemunhos de *Pantaleon*, e *Funcius*, e *Sleidan*, e *Illyricus*, e *Constantinus Phrygio*, e *John Bale*, e *Robert Barnes*, porque tens condenado eles, e seus livros também, para o inferno: mas pelos testemunhos de teus irmãos, os filhos de tua própria mãe, porque, como se disse: *Firmum est genus probationis quod etiam ab aduersario sumitur, vt vertias etiam ab inimicis veritatis probetur*: é forte a prova tirada do próprio adversário, quando os inimigos da

verdade são levados a encarar as testemunhas da verdade. E como outro, *Amici contra amicum, & inimici pro inimico inuincibile testimonium est*: que soa como eu te digo, a seguir. A testemunha de um papista contra um papista, e a testemunha de um papista para um protestante, é excepcional.²⁸⁷

Cooke promete provar a existência do pontificado da papisa Joana através das testemunhas católicas, “de seus próprios irmãos, os filhos de sua própria mãe”, na esperança, naturalmente, que isso lhe conferisse uma autoridade maior sobre o assunto e um maior poder de convencimento, já que no clima de Contra-Reforma a Igreja Católica, entre outras coisas, havia proibido com o *Lib. Prohibi.*, diversas obras protestantes. As duas citações seguintes reiteram sua estratégia de persuasão: “a prova é inabalável quando tirada do próprio adversário”. Mas se considerarmos a rivalidade mimética em jogo, teremos algo a acrescentar. Afirmamos que havia entre as facções uma rivalidade mimética baseada no ressentimento. Será preciso que se pergunte: não haveria no ódio religioso de Cooke uma fascinação inconsciente? Três dados aqui são sintomáticos: a menção de sua obra como algo a ser oferecido - uma oferenda -, como que um fiel oferecendo um sacrifício a um deus. Outro, é a própria incorporação da tradição católica na sua retórica, e, assim, uma apropriação mimética das armas do inimigo, mais do que nunca, um modelo. O terceiro, que se alinha ao segundo, pertence à dedicatória a Tobias, mas só tem sentido dizê-lo agora: A impudência católica seria mais aparente na negação da papisa Joana, “que é provada por uma *nuvem de testemunhas*” (Hebreus 12, 1-2). As testemunhas no caso bíblico seriam os profetas; as testemunhas no caso joanita, os papistas.

É, portanto, a partir desses atos falhos - ambivalências retóricas - que podemos enxergar como que duas forças opostas lutando pela supremacia: ora o

²⁸⁷ *Idem*. “I offer vnto thee here a discourse touching Pope *Ioane* (if thou darest reade it, for feare of falling into thy Popes curse) whose Popedome I will make good vnto thee, not by the testimonies of *Pantaleon*, and *Functius*, and *Sleidan*, and *Illyricus*, and *Constantinus Phrygio*, and *Iohn Bale*, and *Robert Barnes*, because thoue hast condemned their persons, and their books too, to hell: but by the testimonies of thy brethren, the sonnes of thine owne mother, because, asf one saith, *Firmum est genus probationis quod etiam ab aduersario sumitur, vt vertias etiam ab inimicis veritatis probetur*: that is a strong prooffe which is wroong out of the aduersarie, when the enemies of truth are driuen to beare witness vnto the truth. And asg another, *Amici contra amicum, & inimici pro inimico inuincibile testimonium est*: which sounds as I conceiue it, thus. The testimony of a Papist against a Papist, and the testimony of a Papist for a Protestant, is without exception”. COOKE, Alexander. TO THE POPISH, or Catholicke Reader. In: *Pope Ioane. A...*

desejo adequa-se aos moldes monoteístas, e tem-se uma concepção muito clara entre o sagrado e profano, ora o desejo metafísico se desloca em direção ao rival, o papista, tornando Cooke refém de uma experiência arcaica do sagrado, isto é, de um sentimento duplo de temor e veneração, que, contudo é dissimulado de diversas maneiras, as mais surpreendentes sendo as menos suspeitas, e a menos suspeita sendo justamente a do domínio da Razão. A estratégia que coroa a empresa, é a gênero escolhido para a sua apresentação ao público, o diálogo:

A razão porque eu o preparei em forma de Diálogo, foi, para que eu pudesse receber mais completamente todas as cavilações que vós Procuradores usam nas alegações desse caso: e para que fosse mais bem compreendido para Leitores comuns, que se cansam facilmente com discursos corridos. Se eu falei verdadeiramente, conservaria a ti ao meu lado como testemunha pela verdade; se o fizer ao contrário, ficarei contente que tu me rebatas.²⁸⁸

As razões declaradas dessa escolha incluem o desejo prático de combater de modo mais eficaz todas as tramas arditas colocadas no caminho pelos papistas, uma por uma, e propiciar uma experiência palatável para “os leitores comuns”. Ou seja, a opção pelo diálogo evidenciava aquilo que ele era: uma união de poesia e dialética, como enfatizamos no capítulo 2. A dialética dava conta de um conhecimento legítimo, seguro, baseado na confrontação de ideias, e a poesia assegurava ao leitor a experiência de deleite no processo. Há ainda outro ponto provavelmente consciente ao autor: o sentido de diferenciação de identidade subjacente nessa escolha. O diálogo era o espelho invertido de um método de pensamento abominado pelos protestantes em razão da hegemonia que ele possuía no mundo católico: a escolástica. O método escolástico era considerado muito abstrato, limitado aos universitários e, portanto, inacessível às camadas populares da sociedade. Se as formas do método escolástico, como a *disputatio* e a *suma*, eram intimidadoras, o método dialógico era convidativo. Mas também por trás dessa assimetria ideológica opera o jogo dos gêmeos: tanto a escolástica quanto o diálogo

²⁸⁸ *Idem*. “The reason why I haue framed it in way of Dialogue, was, that I might meete more fully with all the cauils which thy Proctors vse in pleading of this case: and that it might be better vnderstood of cōmon Readers, who are sooner gulled with continued discourses. If I haue spoken truly, I would haue thee beare witnes with me vnto the truth; if otherwise, I am cōeent thou strike me”. COOKE, Alexander. TO THE POPISH, or Catholicke Reader. In: *Pope Ioane. A...*

fincavam suas raízes no mundo clássico, em Platão e Aristóteles, figurando na primeira modernidade, portanto, como signos de autoridade no exercício do conhecimento.²⁸⁹

Não é demais pontuar que essas duas funções, práticas e simbólicas, carregam um duplo objetivo: a eliminação do rival doutrinário e a conversão dos fiéis, que, no fundo, são a mesma coisa vistas de pontos de vista diferentes. O católico, rival religioso, é ao mesmo tempo objeto de repúdio, negação e imitação. No diálogo a eliminação do catolicismo operava-se pela conversão à revelação protestante. O grande obstáculo à empresa é a consciência dos católicos quanto a isso, ou seja, sua resolução coletiva para distinguir-se dos protestantes. Cômica e mimeticamente, tudo isso é verdadeiro para o outro lado. Exemplo girardiano.

Graças a isso podemos perceber como a persuasão implica algum traço de dissimulação: “Se eu falei verdadeiramente, eu poderei tê-los sustentando testemunhas comigo até a verdade; se ao contrário, ficarei contente que me rebata”. A afirmação pode ser lida no sentido humanista mais nobre de um filósofo que presa o conhecimento, a etiqueta, e sobretudo, a conformação, já que oferece a si mesmo como sacrifício à crítica. Ou, pode ser lida em termos simbólicos, uma vez que o autor *oferece* seu diálogo para aceitação ou rejeição, o faz para ocupar um terreno moral mais elevado. Esse lugar não é outro se não o de árbitro da disputa. Ou seja, a humildade perante a crítica poderia ser uma máscara de quem se sabe senhor das regras que permitem aceitar ou refutar algo. Assim, o papista teria o aval sobre o prosseguimento ou a interrupção da discussão, na medida em que consente com a sagacidade do jogo intelectual desenhado pela piedade protestante e sua obsessão mimética com o rival. De modo que no autor a mimeses fica escamoteada justamente onde se presumiria estar ausente.

A ambiguidade mimética que a Cooke fica exposto no arrojado jogo de argumentar com fontes de autoridade católicas fica, assim, cada vez mais exposta na epístola ao leitor católico. Primeiro com Epifânio de Salamina (- 403) e em seguida com Maldonat (?) e finalmente com Santo Agostinho:

²⁸⁹ O ‘crepúsculo’ da produção de diálogos na Idade Média se dá justamente com o aparecimento das universidades no século XII e XIII, que substituem o diálogo filosófico por formas de argumentação mais elaboradas, como as disputas. NOVIKOFF, Alex J., 2012. “Toward a Cultural History of Scholastic Disputation,” *American Historical Review*, 117 (2): pp. 341-343, 349.

Pois embora eu tome a ti papismo, em certo sentido, como pior que o ateísmo, concordando com o discurso atribuído a *Epifânio*: [...], ‘Heresia é pior que descrença’, e por consequência tu és um perigoso vizinho para se conviver, porque, como um de teus próprios doutores escreve: ‘[...] É certamente mais perigoso conviver com um herético, do que viver próximo a um samaritano, a um pagão, a um turco: Ainda que eu não esteja tão longe de amá-lo, mas posso me alegrar em aprender de ti, como Santo Agostinho fez com *Tyconius* o herético, se tu puderes me ensinar.’²⁹⁰

As ideias de que “heresia é pior que descrença” e que é mais perigoso viver perto de um herege que de um ateu, e mesmo de um turco são muito valiosas por dois motivos. Em primeiro lugar, demonstram que o Outro, potencialmente mais odiado, é aquele que está perto, e não o que está longe: alguém de fora da doutrina irritaria menos Cooke do que alguém *interno*, alguém que disputasse pela mesma legitimidade e com os signos em comum. A menção de vizinhança ‘perigosa’ aqui também reforça a ideia de um empenho de diferenciação cultural que esbarra nas similitudes sociais: não é o turco, nem o ateu ou pagão, alheios à lógica da religião cristã, que vão levar a ira à comunidade protestante, mas o próprio cristão, portanto, aquele que mais se assemelha a ele.

Como falávamos a pouco, a competição parece mais do que nunca mimética! porque os argumentos de Cooke se dão com apelo reverencial aos católicos. Não se trata, como no início da epístola, de escancarar as testemunhas católicas do caso da papisa Joana, é mais do que isso. Aqui, Cooke vai além. Trata-se de lançar mão da tradição católica – sobretudo patrística – como modelo geral de conduta. Afinal de contas, Cooke concorda piamente com as afirmações dos doutores da Igreja que cita. Isso é especialmente flagrante no caso de Santo Agostinho: “Ainda que eu não esteja tão longe de amá-lo, mas posso me alegrar em

²⁹⁰ O doutor a que se refere Cooke é Maldonat (?). “For though I hold thy Papisme, in some respect, to be worse then Atheisme, agreeably to a speech fathered vpon *Epiphanius*: 〈 in non-Latin alphabet 〉 , Heresie is worse then Infidelity, and by consequent thy selfe a dangerous neighbour to dwell by, because, as one of thine owne Doctors writes, *Certè periculosius est cum haereticis, quàm cum Samaritanis, quàm cum gentilibus, aut Mahumetanis agere*: It is questionlesse more dangerous to dwell by an hereticke, then to dwell by a Samaritane, by an heathen, by a Turke: yet I am not so farre out of loue with thee, but I can be content to learne of thee, as *S. Austine* did of *Tyconius* the here|ticke, if thou canst teach me”. COOKE, Alexander. TO THE POPISH... In: *Pope Ioane. A...*

aprender de ti, como Santo Agostinho fez com *Tyconius* o herético, se tu puderes me ensinar”. Cooke se apropria de modelos rivais que ele reivindica como seus, disputando-os assim abertamente com os católicos, mas ao fazer isso, transforma os católicos em hereges, desapropriando-os, no plano da retórica, do que lhes parecia mais caro – a própria identidade. Trata-se de mais um movimento na disputa pelo divino que não deixa, como temos insistido, de ser recíproco: Cooke, esvaziando a legitimidade católica, só imita o movimento hostil certamente realizado pelos católicos contra protestantes. E como o objetivo é a diferenciação, que o pároco inglês, via em termos de purificação das máculas católicas, o término da epístola segue com uma espécie de quebra do mimetismo subsequente:

Ainda, eu professo, que embora possa ser tirado de *Campion* (teu campeão e Mártir de Tyburn), que tu acreditas que o paraíso não pode receber-te, e tal como é minha opinião: embora *Costerus* desejasse estranhamente, que ele fosse condenado de corpo e alma, se qualquer um de nós fosse salvo: ainda que não tenha me estranhado tanto de tu, pois desejo-te bem, igualmente olhos para enxergar a verdade, e ingenuidade para compreendê-la.²⁹¹

Após a tomada de Santo Agostinho como modelo de comportamento há uma quebra no texto do mimetismo de apropriação. *Campion* não é, como os patriarcas, modelo positivo, ao contrário, é um anti-modelo que serve de contraponto à piedade protestante de Alexander.

²⁹¹ “Yea I professe, that though it may be gathered out of *Campion* (thy Champion, and Ti|burne-Martyr), that thou beleueest one heauen cannot hold thee, and such as are of my opinion; though *Costerus* wish strangely, that he may be damned both body and soule, if any of vs be saued: yet that hath not estranged me so farre from thee, but that I wish thee well, euen eyes to see the truth, and ingenuitie to acknowledge it”. COOKE, Alexander. TO THE POPISH... In: *Pope Ioane. A...* Sobre o mártir jesuíta inglês Edmund Campion (1540-1581) cf. Herbermann, Charles, ed. (1913). "St. Edmund Campion". *Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton e Chisholm, Hugh, ed. (1911). "Campion, Edmund". *Encyclopædia Britannica* (11th ed.). Cambridge University Press. Sobre o teólogo e jesuíta holandês Francis Coster (1531-1619) cf. Herbermann, Charles, ed. (1913). "Francis Coster". *Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton. Cooke põe uma nota de rodapé em Coster que é a seguinte: “*Fieri nequit, ut Lutheranus moriens salvetur, gehennam evadat, ex aeternis ignibus eripiatur. Simentior, damner ipse cum Lucifero; saith Costerus*. Resp. ad Refutationem Lucae Osiandr. Proposit. 8. Pag. Ult”, cuja tradução é “Assim se fará, para que seja salvo um Luterano moribundo, para que escape ao inferno, e evada-se das chamas eternas. Se mentes, estarás condenado com o próprio Lúcifer”. A polémica entre Coster e Osiandro está descrita em KELLY, George Edward. "Francis Coster." *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 4. New York: Robert Appleton Company, 1908. Acesso: 4 de Junho de 2018 Disponível em: <http://www.newadvent.org/cathen/04419a.htm>.

É por isso que o mártir jesuíta inglês Edmund Campion, condenado e morto por traição em dezembro de 1581, já não é um modelo mimético possível: na categoria de mártir *católico* ele se torna um obstáculo e rival da concepção de mártir protestante: ele não poderia ser incorporado e apropriado sem que se colocasse em cheque a identidade protestante. Os pais espirituais da Igreja por outro lado, eram o que havia de mais caro à Igreja depois dos apóstolos, e era de se esperar que ambos os lados se agarrassem a essas raízes comuns, a fonte de legitimidade da Cristandade Ocidental mais importante.

Minha hipótese é que essa reviravolta corresponde à necessária eliminação dos indícios de veneração à tradição que Cooke experienciava como um bem alheio. Essa clivagem tão sonoramente marcada nos dá uma medida da forte tensão que emerge no texto como um ato falho. Não se tratava, portanto, de um vestígio sem importância, ou um detalhe inexpressivo. Havia muita história por trás do ressentimento confesso do tabu da inveja.

CONCLUSÃO

Não há nenhum documento de civilização que não seja ao mesmo tempo um documento de barbárie.
Walter Benjamin, 1953.

Chegamos ao final de nossa investigação. Dada a particular complexidade do escopo da pesquisa, e da própria natureza inesgotável do conhecimento histórico, não foi nossa intenção levar a cabo uma história totalizante e exaustiva, se é que isso é possível. Muito pelo contrário, se nosso estudo sustentar sua plausibilidade ao crivo do leitor, será pela sua capacidade de abrir novos horizontes em três áreas: à historiografia da Papisa Joana, à Inglaterra Pós-Reforma e ao diálogo entre história e teoria mimética.

A respeito da historiografia da papisa Joana, nossa principal contribuição é ter discutido de um modo mais patente que outros estudos o problema a partir de um conceito central: o de mito. Tal perspectiva se fez urgente na medida em que faz um acerto de conta de mais de cem anos de atraso dos historiadores da papisa com relação ao problema do mito. Este conceito tem sido discutido como fundamental nas humanidades por pensadores de diversas áreas como James Frazer, Malinowski, Levi-Strauss, na antropologia, Sigmund Freud e Carl Jung, na psicologia, Georges Sorel na política, e Ernst Cassirer na filosofia. As palavras deste último, lançadas na introdução de *O Mito do Estado*, mais de setenta anos atrás, continuam perfeitamente atuais. Elas apelam para a necessidade da inquirição séria do mito enquanto objeto de conhecimento:

Nos últimos anos, no período entre as duas guerras mundiais, não só a nossa vida política e social atravessou grave crise, mas vimo-nos também diante de novos problemas teóricos. As formas de pensamento político sofreram uma mudança radical. Suscitaram-se novos problemas e apresentaram-se novas respostas. Problemas ignorados pelos pensadores políticos dos séculos XVIII e XIX ganharam subitamente a luz do dia. Talvez a mais importante e a mais alarmante característica desse desenvolvimento do pensamento político moderno tenha sido a aparição de um novo poder: o poder do pensamento mítico.²⁹²

²⁹² CASSIRER, Ernst. *O Mito do Estado*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976, p. 19.

Foi enxergando essa lacuna teórica que nos lançamos aos labirintos complicadíssimos daquela que teria sido a única mulher a ter se tornado papa na história. Pode-se ou não concordar com a perspectiva teórica de mito que adotamos no trabalho, mas o fato de termos adotado um prisma a que toda uma trajetória historiográfica permaneceu desatenta, por tanto tempo, não pode ser negligenciado nem menosprezado. Com efeito, um mito não só não se opõe à realidade, como é uma peça fundamental para reconstruir o horizonte da política, e da realidade histórica de uma determinada sociedade.

Tendo a contribuição conceitual em mente, chegamos à contribuição histórica propriamente dita. *Pope Ioane* é escrita e publicada em 1610, início do reinado de Jaime I da Inglaterra e VI da Escócia, o monarca em que os súditos católicos e protestantes depositaram grandes expectativas após a morte de uma austera Elizabeth I. Jaime foi o monarca que primeiro defendeu o direito divino dos reis com sofisticação de tratados filosóficos, mas foi o monarca que sofreu a mais espetacular afronta nesse aspecto com a Conspiração da Pólvora. O diálogo de Cooke aqui estudado nos permitiu investigar as reverberações da política anticatólica que se seguiram à Conspiração da Pólvora de modo a localizar nesse evento a motivação do próprio Cooke, contextualizando a obra na história do mito antijesuíta – uma contribuição original. Desse modo, esperamos ter demonstrado a importância de duas categorias comumente desprezadas: a do mito para a história política, como falávamos, e da forma do diálogo, que, por ter a ficção como elemento estruturante, é uma fonte histórica comumente subestimada, mas constitui um documento historicamente relevante para a reconstrução da história. O elemento simbólico, metafórico e imaginativo no mito e no diálogo não desautorizam seu justo lugar de objetos do saber.

A realocação de elementos tradicionalmente marginais ao centro de prioridades de pesquisa, ao final, se relaciona às questões teóricas e epistemológicas de fundo, isto é, da relação entre história e a teoria pela qual optamos – a teoria mimética. Esta relação foi propriamente de via dupla. De um lado, a hipótese do desejo mimético nos permitiu provocar um certo consenso historiográfico que opõe de maneira antitética protestantes e católicos, puritanos e anglicanos e assim por diante. A visão das Reformas como uma história das Diferenças é elegantemente

exemplificada no arremate de *Nascimento e Afirmação da Reforma*, de Jean Delumeau.²⁹³ O historiador salienta mais de uma vez que, “mesmo na época em que mais se detestavam, católicos e protestantes permaneciam próximos uns dos outros e se assemelhavam”, e evoca, em seguida, Coríntios 1, 12, 4-8:

Existe, certamente, a diversidade de dons espirituais, mas o Espírito é o mesmo; diversidade de ministérios, mas é o mesmo Senhor; diversidade de operações, mas é o mesmo Deus que opera tudo em todos. A manifestação do Espírito é dada a cada indivíduo em vista do bem comum.

Ora, a premissa de Delumeau de que é a diferença a causadora da rivalidade, e de que, uma vez apaziguados os ânimos das turbulências históricas, as semelhanças *aproximam* as facções rivais se mostra idílica. Toda a nossa demonstração, desde o princípio, nos mostrou o contrário: é a semelhança e a proximidade entre os atores históricos, que, desejando os mesmos objetos e os mesmos espaços, provocam rivalidade e tencionam para diferença. A *disputatio* pela papisa em que Cooke se lançou no início do século XVII demonstra isso paradigmaticamente. No limite, se não podemos generalizar para o XVI e XVII a premissa mimética sem outros estudos de caso, ao menos não podemos ter mais como inquestionável a ideia mítica que, teleologicamente, aloca a diferença ideológica como *princípio* da discórdia.

Se este estudo fez seu ponto, então, a história da Reforma e o lugar do pensamento mítico nessa trama ganham, até onde sabemos, uma perspectiva inédita: está esboçada uma história das Reformas do século XVI e seu trágico paroxismo nas guerras religiosas do século posterior a partir de um ponto de vista mimético. Afinal, se o cristianismo, enquanto religião missionária, universalista, é a religião do amor ao próximo, aquela que abole o sacrifício do Outro porque deseja incorporá-lo a Si, por qual razão a violência perfila, historicamente, seu itinerário? Em um de seus ácidos poemas, Charles Bukowski, mais de quatrocentos anos depois de Lutero defender suas 95 teses, nos provoca de maneira categórica: “O amor é um cão dos diabos”.²⁹⁴

²⁹³ DELUMEAU, Jean. *Nascimento e Afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989, p. 359.

²⁹⁴ “Love is a dog from hell”.

BIBILOGRAFIA

Fontes Primárias

ARNAULD, Antoine; WATSON, William (trad.). *Le Franc Discours: A discourse, presented of late to the French King, in aanswer of sundry requests made vnto him, for the restoring of the Iesuits into France*. London, 1602. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A21497.0001.001/1:2?rgn=div1;view=toc>. Acesso: 22 de março de 2018.

BARROW, Henry. Abrief of the examination of me... In: *The Examinations of Henry Barrowe*. Dorn: 1596?, p. unnumbered. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A68315.0001.001?view=toc>. Acesso: 22 de fevereiro de 2018.

BILSON, Thomas. *The true difference betweene the Christian Subiection and unchristian rebellion*. Oxford, 1595, p. 147. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A16152.0001.001?view=toc>. Acesso: 09 de julho de 2018.

CAMPION, Saint Edmund. *Campion Englished. Or A Translation of the Ten Reasons*. Rouen, 1632, p. 165. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A17867.0001.001?view=toc>. Acesso: 14 de março de 2018.

COOKE, Alexander. *A Present for a Papist: or, The history of the life of pope Joan, from her birth to her death*. London, 1740.

_____. E.B. (trad.). *Presente para un Papista o, la Historia de la Vida de la Papisa Juana: Desde su Nacimiento hasta su Muerte*. Quito, 2011. Disponível em: <http://historiayverdad.org/Presente-para-un-Papista-1740.pdf>. Acesso: 17 de maio de 2018.

_____. *More vvorke for a Masse-priest*. London, 1621. Acesso em: 13 de março de 2018. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A19248.0001.001?view=toc>.

_____. *Pope Ioane A dialogue betveene a protestant and a papist. Manifestly prouing, that a woman called Ioane was Pope of Rome*. London, 1610, pp. 123-8. Early English Books Online: Text Creation Partnership. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A19243.0001.001?view=toc>. Acesso: 04 de Junho de 2017.

_____. Pope Joan: A Dialogue Between a Protestant and a Papist. In: *The Harleian Miscellany*. Vol. IV, London, 1808.

_____. *The weather-cocke of Romes religion: with her seuerall changes. Or: The world turn'd topsie-turuiie by papists.* London, 1625. Acesso em: 15 de março de 2018. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A19246.0001.001?view=toc>.

_____. *Yet more vvorke for a Masse-priest.* London, 1622. Acesso em: 13 de março de 2018. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A19251.0001.001?view=toc>.

_____. *Worke, more vvorke, and a little more work for a masse-priest Reviewed and augmented by the authour...* London, 1628. Acesso em: 29 de março de 2018. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A19252.0001.001?view=toc>.

COWLEY, Abraham. *The Puritan and the papist by a scholler in Oxford.* Oxford: 1643. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A34831.0001.001?view=toc>. Acesso: 15 de março de 2018.

DRYDEN, John. *A Discourse Concerning the Original and Progress of Satire.* London, 1693, p. 111. Disponível em: <http://jacklynch.net/Texts/drydendiscourse2.html>. Acesso: 05 de janeiro de 2018.

GILBY, Anthony. *A pleasant dialogue, betweene a soudior of Barwicke, and an English chaplaine.* Middelburg, 1581. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A68098.0001.001?view=toc>. Acesso em: 22 de janeiro de 2018.

KNOX, John. *The First Blast of the Trumpet against the monstrous regiment of Women.* Geneva, 1558, p. 26. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebodem/ASW6337.0001.001?view=toc>. Acesso: 09 de julho de 2018.

N.D. *A treatise of three conversions of England from paganism to Christian religion.* 1688 (1603), p. 133. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A56472.0001.001?view=toc>. Acesso: 28 de fevereiro de 2018.

PARK, Thomas (org.). *The Harleian Miscellany: A Collection of Scarce, Curious, and Entertaining Pamphlets and Tracts.* Vol. X, London, 1813.

PARSONS, Robert. *A treatise of three conversions of England from paganism to Christian religion.* London, p. 133, 1688 (1603). Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A56472.0001.001?view=toc>. Acesso em: 28 de fevereiro de 2018.

PROTHERO, G. W. Act of Supremacy. In: *Select Statutes and other Constitutional Documents illustratives of the reigns of Elizabeth and James I.* 1894.

Fontes Secundárias:

ARISTÓTELES. *Poética*. São Paulo: EDIPRO, 2011.

BARTLETT, Anthony. Tiling Still Hidden... In: GOODHART, Sandor et all. *For René Girard: Essays in Friendship and in Truth*. East Lansing: Michigan State University Press, 2009.

BATESON, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind*. New York, Ballantine Books. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

BLOCH, Marc. *Os Reis Taumaturgos: O caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. Trad. Júlia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1993 (1924).

_____. *Apologia da História ou o Ofício do Historiador*. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 2002.

BLONDELL, Ruby. *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

BOSSY, John. *A Cristandade no Ocidente, 1400-1700*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1985.

BOUREAU, Alain. *The Myth of Pope Joan*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.

CASSIRER, Ernst. *O Mito do Estado*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

CHAVURA, Stephen A. *Tudor Protestant Political Thought, 1547-1603*, Boston: Brill, 2011.

COLLEY, Linda. *Britons: Forging the Nation 1707-1837*. New Haven: 1992.

CONDREN, Conal. *Argument and Authority in Early Modern England: The presupposition of Oaths and Offices*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

DELUMEAU, Jean. *Nascimento e Afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989.

DICKENS, A. G. *The English Reformation*. London: Oxford University Press, 1964.

DOLLINGER, John J. I. Von. *Fables Respecting the Popes in the Middle Ages*. New York: Dood & Mead, 1872 [1863].

DONOFRIO, Cesare. *La Papessa Giovanna: Roma e Papato Tra Storia e Leggenda*. Roma: Romana Società Editrice, 1979.

DURKHEIM, Émile. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: The Free Press, 1995.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
 _____. Religião, magia e tradições herméticas antes e depois das Reformas. In: *História das Crenças e das Ideias Religiosas Volume III: De Maomé à Idade das Reformas*. Rio de Janeiro, Zahar, 2011.

_____. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FRASER, Antonia. *A Conspiração da Pólvora: Terror e fé na Revolução Inglesa*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

FREEMAN, Peter A. Joan of Contation: The Myth of the Female Pope in Early Modern England. In: LAKE, Peter (org.). *Religious Politics in Post-Reformation England*. Woodbridge: Boydell Press, 2006.

GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. *Aquele por quem o Escândalo vem*. São Paulo: É Realizações, 2011.

GIRARD, René. *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

_____. *Eu via Satanás cair como um Raio*. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

_____. *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*. São Paulo: É Realizações, 2009.

_____. *Rematar Clausewitz: Além da Guerra*. Trad. Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2011.

_____. *Shakespeare: Teatro da Inveja*. Trad. Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2010.

_____. *The Scapegoat*. Baltimore: The Johns Hopkins University, 1986.

_____; WILLIAMS, James G. (ed.). *The Girard Reader*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2000.

GOLD, Sabine Baring. *Curious Myths of the Middle Ages*. Boston: Roberts Brothers, 1880.

GOLSAN, Richard J. *Mito e Teoria Mimética: Uma introdução ao Pensamento Girardiano*. São Paulo: É Realizações, 2014.

GUY, John. *The Tudors*. New York: Oxford University Press, 2000.

HAIGH, Christopher. *Pathways to Heaven: Kinds of Christianity in Post-Reformation England, 1570-1640*. New York: Oxford University Press, 2007.

HESÍODO. *Teogonia*. Trad. e intro. Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.

HILL, Christopher. *A bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. *Origens Intelectuais da Revolução Inglesa*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

JUNIOR, Hilário Franco. *As Utopias Medievais*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

_____. *Os Três Dedos de Adão: Ensaio de Mitologia Medieval*. São Paulo: Edusp, 2010.

KELLY, George Edward. "Francis Coster." *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 4. New York: Robert Appleton Company, 1908. Acesso: 4 de Junho de 2018 Disponível em: <http://www.newadvent.org/cathen/04419a.htm>.

KIRBI, Torrance W. J. *The Zurich Connection and Tudor Political Theology*. Boston: Brill NV, 2007.

KIRWAN, Michael. *Teoria Mimética: Conceitos Fundamentais*. São Paulo: É Realizações, 2015.

LE GOFF, Jacques. *Em Busca do Tempo Sagrado: Tiago de Varazze e a Lenda Dourada*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

MARSHALL, Peter. *Reformation England (1480-1642)*. New York: Bloomsbury Academic, 2012.

MASSENZIO, Marcelo. *A História das Religiões na Cultura Moderna*. São Paulo: Hedra, 2005.

MONTEIRO, Rodrigo Bentes. “As Reformas Religiosas na Europa Moderna: notas para um debate historiográfico.” In: *Varia hist.* v.23 n.37 Belo Horizonte jan./jun. 2007. Disponível em:

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-87752007000100008&lng=en&nrm=iso. Acesso em 20 de fevereiro de 2018.

NOVIKOFF, Alex J., 2012. “Toward a Cultural History of Scholastic Disputation,” *American Historical Review*, 117 (2): pp. 341-343, 349.

OATES, Rosaund. *Moderate Radical: Tobie Matthew and English Reformation*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2007.

PARDOE, Rosemary; PARDOE, Darrow. *A Papisa Joana: O Mistério da Mulher Papa – A primeira documentação completa sobre os fatos por trás da lenda*. Trad. Aydano Arruda. São Paulo: Ibrasa, 1990.

PARK, Thomas. Oldys’ Catalogue of Pamphlets. In: *The Harleian Miscellany*. Vol. X, London, 1808.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: EDIPRO, 2014.

PROST, Antoine. *Doze Lições sobre a História*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

RUST, Leandro Duarte. *A Reforma Papal (1050-1150): trajetórias e críticas de uma história*. Cuiabá: EdUFMT, 2013.

_____. *A Reforma Papal (1050-150): Trajetórias e Críticas de uma História*. Cuiabá: EdUFMT, 2013.

_____. *Mitos Papais: Política e Imaginação na História*. Petrópolis: Vozes, 2015.

RUSTICI, Craig. *The Afterlife of Pope Joan: Deploying the Popess Legend in Early Modern England*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2009.

SHAGAN, Ethan. H. *Popular Politics and the English Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

SOLT, Leo F. *Church and State in Early Modern England, 1509-1640*. Oxford University: New York, 1990.

STANFORD, Peter. *A Papisa: a busca pela verdade através do mistério da Papisa Joana*. Trad. Marcia Frazão. Rio de Janeiro: Gryphus, 2000.

STEPHEN, Leslie (ed.). *Dictionary of National Biography*. Vol. XII. London, 1887.

STONE, Lawrence. *Causas da Revolução Inglesa: 1549-1642*. Bauru: EDUSC, 2000.

THORESBY, Ralph. *Ducatus Leodiensis: or the Topography of the Ancient and Populous Town and Parish of Leedes*. London: Maurice Atkins, 1715.

TINSLEY, Barbara Sher. Pope Joan. In: _____. *History and Polemics in the Franch Reformation: Florimond de Raemond: Defender of the Church*. Selisgrove: Susquehanna University Press, 1992.

TOULMIN, Stephen. *Cosmopolis: The hidden agenda of modernity*. University of Chicago Press: Chicago, 1992.

VICKERS, Brian. 'Epideitic and Epic in the Renaissance', *New Literary History* 14 (1982-1983): 499.

WOOD, Anthony A. *Athenae Oxonienses & The Fasti*, 3rd ed., vol. II. London, 1815.

_____. *Athenae Oxonienses*. Vol. I, London, 1691.

WRIGHT, Jonathan. *Os Jesuítas: missões, mitos e histórias*. Trad. André Rocha. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

ZLATAR, Antoinina Bevan. *Reformation Fictions: Polemical Protestant Dialogues in Elizabethan England*. New York: Oxford University, 2011.