

# François Rabelais: crer ou não crer, eis a questão!

Uma abordagem sobre a possibilidade de ateísmo no século XVI

---

Álvaro Ferreira Filho  
alvaro.filho@usp.br

O problema que pretendemos investigar é o suposto anacronismo apontado pelo historiador Lucien Febvre, em sua obra *Le Problème de l'incroyance au XVIe Siècle*, das concepções de seu colega Abel Lefranc sobre a descrença religiosa de Rabelais, no início do século XVI.

**Palavras-chave:** Rabelais - Anacronismo - Descrença - Religião - Humanismo - Renascimento - Ateísmo - Método

**François Rabelais: to believe or not to believe, that is the question! - An approach to the possibility of atheism in XVI century**

The problem that we would like to explore is the supposed anachronism pointed out by the historian Lucien Febvre, in his work *Le Problème de l'incroyance au XVIe Siècle*, regarding Abel Lefranc's conceptions about disbelief at the beginning of the 16th Century. In his view, Lefranc intends to make the 16th century a skeptic, libertine and rationalistic one.

**Keywords:** Rabelais - Anachronism - Disbelief - Religion - Humanism - Renaissance - Atheism - Method

“A sociedade é um inferno de salvadores!”

E. M. Cioran

O problema que pretendemos investigar é o suposto anacronismo apontado pelo historiador Lucien Febvre, em sua obra *Le Problème de l'incroyance au XVIe Siècle*, das concepções de Abel Lefranc sobre a descrença, no início do século XVI. Para o autor, Lefranc pretende erroneamente fazer do século XVI um século cético, libertino e racionalista. Ao atentarmos para o ambiente intelectual dessa época, veremos que os homens estavam profundamente impregnados de religiosidade e, por isso, não podemos, em princípio, atribuir-lhes uma visão independente, de indivíduos autônomos. Eles são integrantes de um corpo social e religioso único. Tal concepção nos aproxima do alerta de Febvre sobre o anacronismo da afirmação historicista de existirem os homens e não o homem universal pregado pela Igreja. A tese que Febvre sustenta é uma tese de gênero, isto é, não seria possível para um indivíduo romper drasticamente com os hábitos, os costumes, as leis de seu grupo social e, principalmente, com a religiosidade profunda na qual estava inserido. Assim, ao entrar em contato com os textos da época, o leitor atual não pode atribuir um sentido que não havia outrora. A crença e a descrença variam com as épocas e, de uma para outra, o movimento natural do espírito racional também varia, seja pela experiência científica, seja pelos argumentos particulares para explicar o mundo. Mesmo que tais espíritos livres divirjam entre si, no espaço e no tempo, eles parecem tomar um caminho único indicado pela História. O que Febvre busca, nessa obra, como sempre, é ser fiel a si mesmo ao direcionar seus estudos tendo como foco central problemas (Burke 2, p. 42) que, neste caso, enfocam a história das mentalidades coletivas.

Febvre opõe-se à tese de Lefranc e a ataca em três frentes: na primeira, o faz com uma abordagem filológica que contesta a tese simplista de ateísmo atribuído a Rabelais, a partir de textos de seus contemporâneos, mostrando que o termo *ateísta* não possuía ainda o significado preciso que teria na modernidade. Na segunda, Febvre analisa as obras de Rabelais — *Pantagruel* e *Gargântua* — para mostrar que as piadas blasfemas contidas nessas obras tinham origem já na tradição medieval e serviam como paródias do sagrado, tendo em vista não o divino em si, mas a forma como eram recebidas suas manifestações terrenas, com as quais a Igreja mostrava-se indulgente. E, finalmente, Rabelais era um cristão que exercia uma forte crítica contra formas religiosas exteriores e duvidosas.

Febvre converge sua análise para o fato de que o instrumental intelectual da época estaria ainda imerso numa concepção extremamente religiosa do mundo e, assim, não permitiria a descrença no sagrado. Procura detectar o vocabulário que expressa essa época e, principalmente, o que lhe falta; para isso:

Enfocou o problema com uma verve característica, por uma espécie de via negativa, anotando a importância do que faltava ao século XVI, as palavras que faltavam, incluindo termos-chaves, tais como ‘absoluto’ e ‘relativo’, ‘abstrato’ e ‘concreto’, ‘causalidade’, ‘regularidade’, e tantos outros. ‘Sem eles’, como poderia o pensamento de alguém possuir um verdadeiro vigor filosófico, solidez e clareza? (Burke 2, p. 41)

O autor procura indicar como se manifesta o discurso de uma época na pena de seus representantes intelectuais, suas concepções de mundo e o suporte teórico com que pretende explicá-lo. As concepções seiscentistas do espaço e do tempo — cruciais para a modernidade — eram extremamente imprecisas no Renascimento, pois não havia um critério de verdade que as pudessem avaliar. Quando Martin Lutero rompe com a igreja tradicional, ele está propondo um novo critério de verdade para a questão da fé, pois o critério em voga não pode mais ser ditado somente pela igreja, mas pela verdade em que a consciência subjetiva é levada a acreditar. Erasmo pensa que, se cada um julgasse segundo a sua consciência, não seria possível alcançar a verdade religiosa, mas uma multiplicidade de opiniões discordantes, já que a Bíblia não tem um significado uniforme e, assim, caberia à Igreja, e não à consciência individual, descobrir e difundir o seu significado profundo. Calvino propõe que a verdade religiosa só poderia ser alcançada por aqueles a que Deus brindasse com sua escolha; a verdade da Bíblia estaria assegurada para aquele que fosse iluminado e capaz de reconhecer as suas verdades. “A cada civilização sua *outillage* mental” enfatiza Henri Berr, ao prefaciar a obra de Febvre (Febvre 3, p. XVIII). Cada época tem suas ferramentas adequadas restritas ao seu tempo, não à eternidade. A ciência do homem se faz e se refaz continuamente e é trabalho do historiador pensá-la como provisória e filha do tempo. Faz-se necessário resgatar o sentido e o espírito do século XVI para entender o que pensavam os homens e, particularmente, Rabelais, pois cada época engendra material e espiritualmente o universo que a reflete e a expressa por um discurso que a distingue das anteriores e antecipa as que lhes seguem. Uma nova visão e representação do passado histórico se impõem: tanto a antiguidade grega quanto a romana e mesmo a Idade Média passam a ser vistas sobre outro prisma pela Renascença, diferente dos que havia nos períodos anteriores.

No início do século XVI ainda não era possível definir claramente a França como uma nação, considerando somente suas fronteiras geográficas, nem

eleger uma de suas cinco línguas (francês, ocitana, basco, bretão e flamengo) como oficial, como atesta o esforço de Joachim Du Bellay ao publicar o seu apoio à língua francesa, em 1549, *Defense and Illustration of the French Language* (Holt 4, p. 13). O termo “nação” pouco significava, pois o Estado estava ainda baseado na soberania do rei sobre suas terras e vassalos e não pelas suas fronteiras. A herança medieval impunha os três pilares que sustentavam a sociedade: os religiosos, que rezavam; os nobres, que lutavam e governavam, e o povo que trabalhava na zona rural. Juntas, as três ordens constituíam a estrutura da vida social. “Para muitos *scholars*, uma nação somente pode ser construída sobre uma cultura compartilhada e uma organização social comum, porque a primeira é universal e perene, enquanto Estados e nações não” (Holt 4, p. 5). Os reis franceses aceitavam a tradição de que o rei era a lei viva e todas as demais estavam incorporadas à sua pessoa. Assim, estava perpetuado o lema: um rei, um destino, uma lei. Por volta de 1500, entretanto, o preceito de uma lei era o elo mais fraco dessa corrente tripartite porque o reino francês não era uma unidade político-administrativa formal.

É certamente verdadeiro que havia uma divisão tradicional entre o norte e o sul do reino, com os territórios do norte acompanhando largamente as tradições legais baseadas nas leis dos costumes, enquanto a região sul do reino estava ainda influenciada pelos preceitos das leis de Roma, os quais tinham sido lá introduzidos mais de mil anos atrás. (Holt 4, p. 2)

Em todo caso, todos os grandes acontecimentos sociais que envolvem emocionalmente o povo têm como centro a Igreja: missas, procissões, cerimônias religiosas ou laicas, festas, trabalho. O próprio tempo se molda e se divide segundo as normas e os ritos seculares da Igreja, que é o lugar do homem. Não se trata de anular a percepção individual em favor da consciência coletiva, mas apreender e fixar o tempo — sempre através da perspectiva religiosa intemporal — para estancá-lo e para exercer o domínio sobre os corações e mentes dos homens para que estes se tornem, tal como prega a Igreja, um só corpo, um só espírito, um só pensamento.

Tudo aquilo que a igreja procura estabelecer no coração dos homens, de sua vida sentimental, de sua vida profissional, de sua vida estética, se é possível usar essas palavras, de tudo aquilo que por ela passa e de tudo aquilo que se liga a ela, de suas grandes paixões, de seus pequenos interesses, de suas esperanças e de seus reveses. Tudo aquilo que atesta uma vez mais, a conquista insensata e total da religião sobre os homens. (Febvre 3, p. 322)

Mas, para o novo homem, compreender o tempo é libertar-se das limitações do presente, antecipar-se ao futuro em função das regularidades

observadas no passado e desenvolver um movimento intelectual contínuo que lhe permita estabelecer estágios diferenciados com rupturas e conexões. Voltar-se ao passado visando ao futuro é o que prega, em essência, o Humanismo.

Cada civilização crê que o seu modo de vida é o único e o melhor; e que todos devem convergir para ele. Mas as lutas que caracterizam tais civilizações desencadeiam conflitos e deixam uma herança a ser resolvida. As fronteiras intelectuais — hoje claramente definidas — foram demarcadas pelos pensadores modernos. As formas de sentir, pensar e falar dos homens do século XVI e posteriores não têm uma medida comum. Somente a partir de Descartes, com o advento do homem moderno como senhor de sua individualidade intelectual, foi possível inventariar, analisar e organizar o espaço do pensamento, antes fluído e desorganizado; foi também possível engendrar a necessidade da certeza fundamental, cuja falta marcou as exacerbadas paixões e atitudes da época anterior.

Evocamos diante de nós os contemporâneos de François Rabelais, suas violências e seus caprichos, a parca defesa contra as impressões que vêm de fora, a extraordinária mobilidade de seu humor, essa admirável aptidão a se irritar, a injuriar-se, a tirar a espada, depois a se abraçar e a se afagar: tudo que nos explicam as tantas querelas por nada, das acusações atrozes de roubo e plágio, dos apelos à justiça de Deus e dos homens — a qual, sem intervalos, sucedem com medonhos golpes de turbulo e as loucas comparações com Homero, Píndaro, Virgílio e Horácio. Produtos naturais de uma vida cheia de contrastes. (Febvre 3, p. 99)

A falta da exatidão da época é perturbadora para o nosso olhar e estranha à nossa ciência, pois as discussões daquele tempo parecem ser resultado de trabalho intelectual pautadas mais na argumentação que na necessidade de exatidão. Os discursos teológicos se baseiam no texto escrito para o qual tudo é referido e tem pouca chance de ser contraditado, uma vez que a autoridade dos homens da Igreja procura impor uma visão homogênea aos crentes e aos recalcitrantes. Existe, de fato, um tipo de autoridade natural para tudo aquilo que é publicado que se pode atribuir à tradição (está escrito, portanto está certo) e à raridade dos manuscritos ou das obras impressas. Como poucos têm acesso aos livros, os grandes debates limitam-se aos clérigos e a citação tem quase valor de prova e de demonstração, o que permite o controle e a manipulação da verdade.

Quanto à vida universitária, nós sabemos que, de resto, os rituais das Universidades não estavam ainda laicizados no século XVI, e que suas grandes corporações, ou os elementos que as compõem, Faculdades, Nações, Colégios etc, - sempre apresentaram este aspecto meio-laico, meio-cristão, recuperavam não somente os testemunhos daqueles que então os freqüentavam (...), mas os documentos oficiais emanados das Universidades. (Febvre 3, p. 316)

Todas essas fontes têm sua validade, embora estejam fundadas tão somente em impressões, julgamentos ou analogias não muito rigorosos. Diante de opiniões, nem Rabelais nem seus contemporâneos tinham ainda a única coisa que lhes permitiria escolher e pesar tais julgamentos na balança do pensamento: o método científico, que pretende fornecer um critério de verdade isento e autônomo.

O Humanismo do século XVI foi um movimento intelectual que propôs um recuo em relação ao sufocante todo religioso de uma sociedade teocrática fechada. Esse todo religiosos se pretende como única voz totalizante que se irradia a partir do centro do conservadorismo pedagógico-religioso e aspira ser o lugar onde se dará a truculenta competição pelo domínio do pensamento na primeira metade do século XVI.

Quando se está farto dos valores tradicionais, que não mais refletem as aspirações do todo, costuma-se necessariamente convergir para uma conduta intelectual que os nega. E não só pela força da negação, mas também pela sedução da força positiva de tudo aquilo que é novo. Esse Humanismo da Renascença era, antes de tudo, cristão. Os historiadores buscaram no passado a energia vital ao revalorizarem Petrarca, os modelos da antigüidade e, principalmente, o homem. É este passado rico de cultura, de inteligência e de saber que, agora, enfrenta uma doxa (opinião) religiosa condicionante do raciocínio e do conhecimento científico. As universidades de então faziam desses modelos uma divisão: os *Studia Humanitas*, ensinados na Faculdade de Artes e os *Studia Divinae*, matérias ensinadas na famosa e temível Faculdade de Teologia da Sorbonne. Essa dicotomia — *Humanitas e Divinatae* — abre espaço para o ataque humanista, que provoca o recuo em relação ao todo religioso. Erasmo, Rabelais e Noel Beda provavelmente freqüentaram os cursos da Sorbonne. As faculdades de teologia exerceram papel relevante não só nos estudos, mas também na missão de denunciar tudo que elas consideravam heresia, sobretudo o desenvolvimento das novas idéias oriundas do Humanismo e do Luteranismo.

Em 1514, o celebrado caso Reuchlin foi levado para a Faculdade de Teologia. Reuchlin era um humanista germânico cujo estudo dos trabalhos judaicos gerou uma acusação de erro contra ele. Reuchlin estudou artes em Paris e leis em Poitiers. A faculdade de Paris decidiu contra ele, provocando grande indignação da maioria dos humanistas, que abraçaram as causas de Reuchlin. (Baumgartner 1, pp. 100-1)

Outro ponto a ser considerado diz respeito aos homens que determinaram a época e por ela são determinados. Cada época engendra seus heróis e seus vilões. Mas quem são eles? Primeiro, os defensores das novas idéias: os eternamente insatisfeitos com o comodismo e a arrogância intelectual daqueles que não permitem

a livre manifestação das idéias. Entre outros, no século XVI, temos: Jean Du Bellay e Guillaume Du Bellay, que lutam ao lado dos Humanistas para arejarem seu tempo com novas luzes. Os Du Bellay atuam como protetores político-financeiros dos homens renascentistas, tal como Rabelais. Eles os protegem dos frequentes ataques do malfadado Noel Beda. Este reitor e professor de teologia da Sorbonne é um defensor ativo da tradição religiosa e da doutrina católica. É ele que lança com Claude Bartelemy, na França, o anátema contra Lutero: “aquele que ousa opor seu pensamento individual a todos aqueles que vieram antes ou depois dele...”. Esta pequena pérola de acusação resume todo o sadismo que uma época pode gerar e os perigos que estão em jogo. O indefectível Beda é o guardião de tudo que possa pertencer à estrita doutrina da igreja e é o paladino da interpretação dos textos sagrados. Vejamos o contexto em que ele se movimenta:

A teologia de Lutero trazia consigo duas implicações políticas da maior importância que, somadas, respondem pelo que é mais distintivo e influente em seu pensamento social e político. Primeiro, ele assume um claro compromisso de repudiar a idéia segundo a qual a Igreja possui poderes de jurisdição, e por isso detém autoridade para dirigir e regular a vida cristã. É obviamente o abuso desses supostos poderes o que Lutero mais denuncia, e em especial o tráfico de indulgências, que foi tema de sua indignação inicial, expressa nas *Noventa e cinco Teses*. (Skinner 6, p. 294)

O cisma luterano aponta para uma crise bem mais profunda, pois nela está mergulhada a organização e a concepção universalista da Igreja Romana, que não mais atende as expectativas terrenas e os anseios espirituais do todo de seu rebanho. A Europa conheceu esses movimentos políticos-religiosos, com pouca participação popular, que colocavam em causa práticas e dogmas em nome da fé. As fronteiras de então parecem movimentar-se sempre e seus limites nunca ficam muito claros tendo em vista a história religiosa, pois elas não conseguem delimitar o que é o verdadeiro pensamento religioso e o que é heresia. Beda combate Erasmo, tenta mandar Berquin para a fogueira, opõe-se a Francisco I e ao reconhecimento pelo Parlamento de Paris do novo casamento de Henrique VII; é ele ainda que interdita o livro “*Le miroir de l’âme pécheresse*”, de Marguerite de Navarre, a irmã do rei. Enfim, tem fôlego para enviar para a fogueira o impressor de Marguerite, Antoine Augereau. Esse é Noel Beda. Mas que caráter! E esse é, de forma geral, o quadro da luta que ora se dá às escondidas, ora abertamente no pesado jogo político-religioso, no qual se confrontam os teólogos conservadores e os Humanistas.

O caso Louis de Berquin (Morel 5, s/p) é esclarecedor sobre o tenso momento que se vivia. Ele não é considerado pelos protestantes como um deles, pois não foi seguidor fervoroso das idéias de Lutero, nem de Erasmo.

Seu pecado: ser um livre pensador. Beda ataca Berquin apresentando-o como propagador da desordem do pensamento. Na verdade, isso não está errado, já que Berquin é divulgador de novas idéias. Mas há entre eles mais do que um conflito de idéias, há um conflito de gerações, de classes sociais, de religião e de poder. Berquin é ligado ao poder temporal, pela sua relação com o rei; Beda exerce seu poder sob a guarda da Igreja e do poder intemporal.

Sendo jurista de formação, Berquin coloca sua acusação a Beda como se tratasse de um processo civil e não religioso, mas lança também a acusação de heresia contra Beda. Dessa forma, o rei teve que compor um tribunal misto: civil e religioso. A acusação de heresia teve que ser examinada pela universidade. Sem dúvida, esta artimanha jurídica causou uma grande humilhação a Beda. Mas, podemos nos perguntar quem é o herético: Berquin ou Beda, ou ainda, como podem dois antagonistas acusarem-se do mesmo mal, se cada um fala por seu turno a verdade e são ambos heréticos. Nesse caso, é o plano do discurso que se impõe, não o da verdade. Não é preciso dizer que a sentença foi contra Berquin. Destituído de todos os seus títulos universitários, teve a língua perfurada, condenado à prisão perpétua, seus livros foram queimados em praça pública e foi condenado à morte. A heresia era uma condenação oficial da igreja conduzida na prática por poderosos teólogos das Universidades, que tinham poder paralelo ao temporal.

Mas a Reforma Protestante veio colocar mais água na fervura ao abordar a questão sob um novo prisma. A igreja católica criou uma forte resistência e, para os reformadores, não restou muito mais como opção do que romper definitivamente com Roma. Ao deslocarem, em bloco, o conceito de heresia, esses heréticos que provocaram o cisma religioso puderam, assim, fundar sua própria igreja. Com isso, perde sua força a afirmação de que esses novos conceitos seriam conflitantes com a igreja, pois estavam sob a égide de uma nova igreja. Onde se situa e qual é o limite entre o movimento da Reforma e o da heresia? Se antes parecia fixo, agora parece mover-se ao sabor da história religiosa. A razão, portanto, está com o tempo e com a história, não com os homens.

Não se pode dizer que Rabelais, em suas obras, inclina-se à descrença, como afirma Le Franc. Se ele denuncia os vícios da igreja e os de seus servidores, nisso parece se comportar do mesmo modo que Erasmo, Lutero ou Calvino. A partir da análise dos mesmos textos, os instigantes exames filológicos de Le Franc e os de Febvre atingem resultados opostos: Rabelais seria um descrente, para Le Franc e tal postura não seria possível, para Febvre. Toda a querela entre Febvre e Le Franc está calcada, a nosso ver, nos confrontos dos argumentos de cunho filológico que cada um desses dois autores procura desnudar. Esses argumentos, sejam em torno das obras de Rabelais, sejam nas de seus contemporâneos refletem



a disputa entre o conservadorismo exacerbado da Igreja, que se diz a única a ter o privilégio da interpretação da Bíblia e o nascente Humanismo.

Detenhamo-nos um instante na análise do caso Rabelais. Se sua obra literária não inova em termos de forma literária, sabe aproveitar-se de sua herança, é essencialmente satírica e inspira-se nos populares romances de cavalaria da tradição legendária e em paródias mescladas aos fatos da vida, a mesma receita utilizada posteriormente por Cervantes, em *Dom Quixote*, por exemplo. Tais como os nobres, as personagens gigantes que são retratados não só se comportam como eles, como também têm uma longa linhagem genealógica, que parodia a nobreza e o clero. Seguem a mesma estrutura dos romances de cavalaria ao descrever em três tempos a vida dos heróis ou anti-heróis: o nascimento, a infância e a educação; a experiência e, por último, as proezas. A estrutura de *Gargântua* segue esse modelo, mas Rabelais conduz a estória para o viés paródico. A formação intelectual do gigante é apresentada dentro da perspectiva burlesca ao criticar a educação tradicional e ao elogiar as novas idéias. Essa estrutura vai ao encontro das nascentes preocupações humanistas, pois é o tema essencial que envolve tudo aquilo que é debatido. As críticas à educação tradicional são reduzidas, por Rabelais, à simples repetição mecânica, à memorização de qualquer obra que compunha o saber. O terceiro livro *Pantagruel* mostra personagens que representam as instituições sociais, por onde passam todos aqueles que se pretendem sábios, mas que, na verdade, são caracterizadas por seus desregramentos, suas injustiças e situações absurdas. Esse indivíduo ridicularizado movimentava-se dentro de um espaço restrito no interior do quadro social que o define. Enfim, está imerso numa sociedade estacionária que ele em nada pode mudar. Fechado no seu tempo, o homem tradicional vive emparedado e é incapaz de olhar para tudo que está do outro lado.

Rabelais faz uso corrente da citação e da cópia. Os autores latinos e gregos são reapresentados com muito humor e crítica corrosiva. Rabelais questiona a validade de tudo aquilo que está escrito e as suas citações ou empréstimos procuram desnudar aquele pretensão saber oficial pelo seu lado negativo. Na Renascença, quando a citação é explicitamente anunciada como tal, ela tem uma função particular, a de dar validade e aderência ao pensamento pela autoridade de um mestre antigo. Com isso, Rabelais não só faz a crítica aos falsos doutos, como também mostra para os homens que há sim uma nova possibilidade de olhar o mundo, bem como um novo discurso para apreendê-lo e descrevê-lo, embora não seja exatamente o seu. O que ele está fazendo é o que faz todo crítico mordaz: apontar as chagas e o ridículo de seu tempo, ou, como médico, diagnosticar os sintomas crônicos da velha crença que ataca e corrói o saber. Reflete a vontade de ser livre e de negar o temor submisso às autoridades religiosas e suas concepções

castradoras da vida. É certo que não podemos atribuir à Rabelais uma precisão científica, metódica, que poderia contemplar todo o exame crítico dos complexos problemas da época, mas podemos dizer que ele problematiza ao ironizar tais problemas para mostrar o lado ridículo dos costumes e das idéias.

Febvre localiza como anos críticos de 1536 a 1538, anos em que Le Franc, através da leitura de Thuasne, atribui indiretamente o ateísmo a Rabelais.

Ora, dois anos após os *Épigrammes*, de 1536, esse liberal sem excesso (Visagier), julga pouco clara a sua doutrina; publicou (...) quatro livros *D'Hendécasyllabes*, (...). E é dessa forma que, em 1904, Thuasne (L. Thuasne, *Études sur Rabelais*) descobriu as provas irrefutáveis do ateísmo rabelaisiano. Três peças, diz Abel Le Franc, representam a tese de Thuasne, “não deixando nenhuma dúvida sobre as verdadeiras opiniões religiosas” de Rabelais. “Sob a pena vingativa do cristão Visagier”, eles constituem “as exigências terríveis”. O poeta representa o autor de *Pantagruel* como taxando de estúpida incredulidade o conjunto da fé cristã. Raramente, a impiedade e o ateísmo de Rabelais (...) são denunciados com uma energia muito áspera. E aponta a dúvida possível: entre 1536 e 1538, a ruptura de Rabelais com Visagier foi causada exclusivamente “por motivos religiosos”. (Febvre 3, p. 46)

O embate filológico entre Febvre e Le Franc é específico demais para que possamos demonstrá-lo em detalhes. O que propomos é mostrar os movimentos dos respectivos argumentos pró e contra sobre o suposto ateísmo de Rabelais nas perspectivas de dois historiadores que se debruçam sobre o mesmo objeto de estudo; sem nos esquecer que olhamos o panorama histórico guiados pelo olhar de Febvre.

Se acompanharmos a polêmica sobre as possíveis definições do termo ateísta, veremos que seu sentido ainda não é claro nessa época. Não é possível afirmar que ele está sendo usado no sentido adquirido mais tarde, como antônimo de deísta, embora já haja grande uso do termo cristão deísta, uma vez que ele abrangia um campo tão grande que qualquer um poderia abrigar-se nele. E era melhor que assim o fizesse. Toda disputa se dava nas fronteiras de tal conceito, isto é, onde poderiam ser encontrados até aqueles que não rezavam pela Bíblia oficial dos senhores da Igreja. Febvre apresenta o exemplo da acusação sofrida por Pierre Viret, reformador religioso de Lausanne:

Como tanto de seus colegas, ele se revolta contra os progressos do racionalismo, em 1564. (...) Há, diz ele, os monstros assaz abomináveis por não crerem em Jesus e por professarem que, após a morte corporal, não há nem vida nem morte eterna. Entre eles, alguns se qualificam como deístas. Eles se entendem não como ateus, porque o ateu, dizem, se pretende sem deus – entretanto eles reconhecem um Deus, um criador do céu e da Terra; mas eles ignoram tudo de Cristo e de sua doutrina. E bem afirma Pierre Viret, eles se enganam. Eles são bem ou mal os ateus. Pois, quando São

Paulo, em *Epístola aos Efésios* (I, 11, 22 e II, 11-12), chama os pagãos (ateístas), ele declara que aqueles não estão somente sem Deus, mas seguem os deuses estrangeiros. (Febvre 3, p. 126)

Ora, temos aqui uma querela um tanto quanto obscura. Todas professam ter um único Deus, mas ele se apresenta de modo diferente para cada um deles. Na verdade, esclarece Febvre, o termo ateísta do texto de Pierre Viret é o superlativo que engloba o termo deísta e a parte que falta para este é o espaço do discurso que os teólogos utilizam para elaborar suas acusações, pois eles — os outros — têm um deus, mas nenhum deles professa claramente a existência da vida após a morte. Assim, cada um, a seu modo, pode lançar o anátema sobre o outro: “Eles são ateus!” A acusação é ambígua e não tem um sentido estritamente definido, pois é empregada de acordo com a ocasião e no sentido que se quer dar a ela.

Na verdade, a exatidão da palavra ateísta não interessa a ninguém. Aos ateus — se é que existem —, não lhes interessa defendê-la porque pretendem se manter vivos. Tampouco interessa aos teólogos guardiões da verdade divina, pois, na ambiguidade da definição da palavra ateu podem ter sempre à mão uma excelente arma contra opositores políticos. Não interessa também aos reformistas, que já têm que administrar o conflito provocado pelo cisma com o papado. P. Bayle, em seu *Dictionnaire historique et critique*, distingue três tipos de ateísmos: “O primeiro, afirma que não há Deus; o segundo que o mundo não é obra de Deus; o terceiro pretende que Deus criou o mundo por uma determinação natural, sem ser produzido por um movimento livre” (Febvre 3, p. 443). Ora, o que está em jogo aqui é o valor atribuído a cada palavra e à sua relativização segundo os interesses de cada um. “Desconfiamos das palavras de outrora, pois elas têm geralmente dois valores, um absoluto, outro relativo. O primeiro já é penoso para, muitas vezes, definir. Quando dizemos que o ateísmo é o fato de negar a divindade, não dizemos nada de preciso. Mas, por acréscimo, o valor relativo da palavra muda muito” (Febvre 3, p. 137-8). Mantêm-se as velhas formas de pensar a todo custo para proteger os intelectuais tradicionais, pois os antigos procedimentos continuam a se impor, não pela força da razão, mas pelo uso da força temporal travestida de representatividade divina.

Mas o pensamento escondido agora quer liberdade. Sonha com uma humanidade plural. Há homens e não o homem universal. Se a Igreja vê em Rabelais um ateu, é questão de opinião e não verdade absoluta. Febvre indaga e inicia a sua conclusão:

(...) e desde 1532, vêem nele um adversário militante e resoluto de Cristo, um ateu ou, para evitar esta palavra ambígua e colorida de paixão, um

divulgador fanático do deísmo racionalista, tal como o formularam os libertinos do século XVII e os filósofos do século XVIII? Não podemos saber direito, nem afirmar o contrário. Não podemos concluir mais do que isso: os testemunhos dos teólogos ou de seus oponentes, por nos afastarem ou por nos aproximarem destes testemunhos, não permitem a ninguém dizer, com certeza, sim ou não. (Febvre 3, p. 139)

Na verdade, Rabelais não era e nem se propunha a ser um pensador. As suas zombarias de caráter popular o provam. Ele tem em vista a redenção de seus pares — redenção às avessas, é verdade —, com o propósito de alertar os crédulos inocentes que acreditam nos milagres divulgados pela Igreja para a falsidade deles e para o fato de que o cristianismo depende desses milagres. Em 1532, diz Febvre,

(...) podemos dizer e crer que somos cristãos, ser e pensar como Erasmo, que o cristianismo não depende, em todo caso não depende mais de milagres; podemos, com Lutero dizer: um inferno de diabos, garfo, alicate vermelhos nas chamas eternas não são necessários para guardar a Fé: *Timor inferni, inutium fidei* – podemos dizer, em 1532, crer, ser cristão e querer, antes de tudo, liberar os fiéis, os simples crentes, dos terrores infantis e das superstições grosseiras. (Febvre 3, p. 218)

O que importa compreender dessa polêmica é que Rabelais, em sua obra, reflete as inquietações de sua época e as problematiza satiricamente. Apontamos alguns exemplos de suas apropriações das idéias religiosas: o cristão deve ter por regra os ensinamentos do Evangelho; o poder dos papas é abusivo e usurpador; a vida monástica é antinatural e perigosa do ponto de vista social; o culto dos santos e as peregrinações são contraditórias se pensadas em relação com o Evangelho; o culto a Deus deve ser um culto interior, pessoal e consiste em uma devoção orientada pela adoração e pela oração, entre outros. Ora, esses lemas não mostram um Rabelais ateísta, mas tão somente simpático às idéias da Reforma, pois exalta o Evangelho como fonte primeira da religião e desdenha as deliberações doutrinárias dos papas, dos concílios, e daqueles que se julgam no direito de falar em nome de Deus.

Até aqui não podemos afirmar que encontramos o homem emancipado da tutela religiosa. O homem universal, defendido pela Igreja, e os homens individuais convivem não sem conflitos. Mas a questão é outra: a de saber se o homem do século XVI tinha ou não condições de se emancipar da crença em religiões e, junto dela, da noção de revelação. Não crer, para o homem renascentista, não é um problema simples, pois implica não só uma postura intelectual desligada do mundo, mas uma atitude que demanda graves conseqüências: romper com os hábitos, com os costumes e leis de seu grupo social. O que está em jogo é a atitude e não a sua crença.

Mas não demoraremos nas abstrações, não crer, a fórmula não basta. O que nos ocupa, nesse momento, não é a incredulidade abstrata de qualquer sorte, a atitude do homem que não crê que existe um Deus, de alguns atributos que lhe dotamos, de alguns epítetos com que nós o gratificamos: Criador, (...) ou bem Providencial, justo, bom e guardião de uma Moral por ele promulgada. O que nos ocupa abordar é a atitude de um homem que, nascido Cristão e engajado inteiramente no Cristianismo, se liberta espiritualmente e sacode o jugo comum, o mesmo jugo da religião professada, sem hesitação nem restrição, pela quase unanimidade dos seus contemporâneos. (Febvre 3, p. 420)

O Evangelho de inspiração divina foi aceito como tal e sequer foi contestado, pois a verificação da verdade das datas, da proveniência, da filiação sequer entrou em questão, nem tampouco foram tratados como objetos da história profana, mas divina. A conclusão a ser tirada, depois dessa longa busca pela resposta à pergunta sobre o anacronismo ou não do ateísmo de Rabelais é, para Febvre, que a incredulidade varia com as épocas e que a atitude do historiador é indicar o anacronismo de se aceitar, nos tempos modernos, a incredulidade dos homens do século XVI; e que não há diferenças de grau, mas sim de natureza entre a época estudada e a atual. Rabelais escreveu para o seu tempo, com certa disposição de espírito irônico e bufão, comportamento comum daqueles que não aceitavam passivamente as velhas idéias impostas pela Igreja. Na verdade, o que faltou para a época de Rabelais, e o que também caracteriza o anacronismo das idéias de Le Franc, foi perceber a inexistência de um sistema racionalista coerente e organizado para explicar o mundo e que este sistema era também perigoso. Isso porque este sistema deveria apoiar-se sobre especulações filosóficas livres e sobre novas e necessárias certezas que poderiam abalar — como de fato veio a abalar posteriormente — todo o edifício religioso, ético, moral e político da época em viveu Rabelais.

## Referências Bibliográficas

1. BAUMGARTNER, F. J. *France in the Sixteenth Century*. New York: St. Martin Press, 1995.
2. BURKE, P. *A Escola dos Annales (1929-1989): A Revolução Francesa da Historiograf*. São Paulo: Ed. Unesp, 1997.
3. FEBRVE, L. *Le problème de l'incroyance au XVIe Siècle*. Paris: Éditions Albin Michel, 2003.
4. HOLT, M. P. *The Short Oxford History of France — Renaissance and Reformation France, 1500—1648*. New York: Oxford University Press, 2002.
5. MOREL, R. (Org.). *Rabelais*. Disponível em: <<http://www.renaissance-france.org/rabelais/pages/pagrablais2.html>>. Acesso em: 03 maio de 2007.
6. SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

