



Revista do Mestrado em Direito da UFS

O MITO FUNDADOR DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS: CONFRONTO ENTRE O CONGRESSO DE VIENA E AS PAZES DE WESTPHALIA

José Vichthor Bezerra de Araújo Álvares Silva¹

RESUMO

Houve, especialmente após 1918, um “trabalho sobre o mito” acerca da Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) para torná-la um relato que lastreasse valor ao novo “sistema de Estados” da Sociedade das Nações. Além da discrepância entre convenção e fatos, houve uma distorção mesmo de fatos notórios, a exemplo da dissolução do Sacro-Império ter supostamente ocorrido em 1648, ao fim do conflito, mas realmente em 1806, após a invasão francesa; inclusive, intelectuais que sucumbiram à narrativa mítica embora soubessem de sua incorreção, como Stephen Krasner. Reorganizando-se o escopo de evidências, o processo de fundação histórica do Estado ocorrido no Congresso de Viena nega a “violência religiosa” a ser coibida pela racionalização secularizante trazida pelo Estado moderno – ainda que este fosse fundado no mito da violência religiosa – e nega a dicotomia entre universalismo “romano” contra as soberanias nacionais, e, afirma o caráter conservador, ou anti-revolucionário, do sistema de Estados surgido em 1815.

Palavras-chave: Estado. História das Relações Internacionais. Religiosidade. Sociedade internacional.

¹ Departamento de Relações Internacionais - Universidade Federal de Sergipe.

ABSTRACT

There have been, specially after 1918, a “work on myth” regarding the Thirty Years War (1618-1648) making it a narrative to validate the new state system embodied in the League of Nations. The distortion of facts obliterated not only notorious events, such as the dissolution of the Holy Roman Empire in 1806, supposedly occurring in 1648, but the work of researches, e.g. Stephen Krasner. Whereas the scope of events is reorganized, the foundation of the state in the Congress of Viena denies the “Religious violence” to be ceased by the secularizing reason of the state, the dicotomy between a “Roman” universalism against the national sovereignties, and, affirms the conservative, or anti-revolutionary, character of the state system founded in 1815.

Keywords: International Relations History. Religiosity. International Society. State.

Introdução

Houve, após 1918, uma elaboração narrativa da Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) para torná-la um relato que lastreasse valor ao novo “sistema de Estados” da Sociedade das Nações. O relato, aqui entendido por mítico, está conexo a outro, que pelo caráter seminal considera-se seu mitologema: o mito da violência religiosa. Esta asserção será demonstrada a fim de diferenciar entre a formação histórica do Estado, do sistema de Estados, e o mito que impingiu sentido a ambos. Houve uma distorção mesmo de fatos notórios, a exemplo da dissolução do Sacro-Império ter supostamente ocorrido em 1648, ao fim do conflito, mas realmente em 1806, após a invasão francesa; inclusive, houve intelectuais que sucumbiram à narrativa mítica embora soubessem de sua incorreção, como Stephen Krasner. Tocante à revisão bibliográfica, há quatro nomes necessários: Boticci e, a priori, Cavanaugh cuidam da compreensão teórico-conceitual, e Osiander e Croxton agregam o escopo de fatos. Atenciosamente observe-se, Cavanaugh não só contribuiu à elaboração teórica como trouxe descrito o mitologema ao qual relato mítico de 1648 é tributário, “the myth of Religious violence”. O diálogo promovido por este curso argumentativo entre Boticci e Cavanaugh intenta dar de Boticci o enquadramento conceitual mais aprimorado ao mitologema identificado por Cavanaugh, e deste ao mito político, a distinção sagrado-secular do conceito de religião. Exposto o exercício pretendido, define-se ainda nesta introdução os quatro conceitos utilizados: mito, ideologia, utopia e religião.

Mito, distintamente da noção estabelecida pelo cristianismo e repetida pelo assim chamado “iluminismo”² de algo irreal ou mentiroso,³ é um relato poético (poiesis, que produz algo), não necessariamente fundado em fatos, que preserva um valor caro à comunidade; seu caráter de verdade, para os antigos, apresenta-se ao estabelecer sentido ao regime existente, daí sua narrativa ser constantemente alterada assim que a deixis, o

² Iluminismo é uma classificação dada *a posteriori* por Immanuel Kant a um conjunto de políticos e intelectuais do século XVIII. Portanto, não é um movimento consciente de si ou mesmo formalizado institucionalmente.

³ Inclusive, Platão demonstrou essa utilidade dos mitos ao produzir o mito da caverna enquanto uma contraparte de sua teoria do conhecimento e do múnus público do filósofo (a contraparte lógica). Todavia, o mesmo Arístocles entendia que os mitos “antigos” deveriam manter-se como um estoque de conhecimento dos antigos e não serem levados tanto em consideração, por não haver boa identificação de sua contraparte em *logos* (Boticci, 2007).

contexto no qual surgira a narrativa, que lhe deu origem desapareça;⁴ uma vez que trata de algo caro à comunidade, a legitimação de sua existência enquanto tal, o mito é também um relato dramático pois insta o receptor agir (Boticci, 2007). Ademais, Chiara Boticci, assevera que o mito operante na dinâmica política o distingue dos “mitos sagrados” (2007).⁵ Entretanto, falar-se de um mito político distinto de outros assemelha-se mais à distinção dos antigos helenos entre as “teologia poética” (que versa sobre a origem do mundo) e “teologia política” (que versa sobre a fundação das cidades-Estado gregas) que a uma segregação mais estrita entre um uso “moderno”/secular, e outro “sagrado” (Cavanaugh & Scott, 2004). Se observarmos o mito político desde a distinção sagrado-secular posta por William Cavanaugh em seu conceito de religião, antes do século XVI não havia a compreensão contemporânea de religião enquanto regras para disciplina individual, privada (2009). Ora, o sentido original de religio, conforme o sacerdócio romano pagão, a magistratura, é o cumprimento do dever público do patrício com a República, quando todos voltam a estar harmônicos (“religados”) à res publica (Cavanaugh, 2009). Portanto, ainda que a função seja diferente (política e outra não) há uma mesma estrutura sintática, e por conseguinte, os mitos políticos não são menos “sagrados” – não à toa, Boticci e Cavanaugh concordam que o positivismo não impediu a fluência do mito dentro da modernidade.

Ideologia, na forma menos assertiva de Karl Mannheim elencada por Boticci (2007), é uma disposição de ideias que compõe um modo específico de compreender o mundo (ou seja, descrevê-lo, entendê-lo e justificar sua ação sobre ele) compartilhada por um grupo social; distingue-se da principal elaboração, feita por Marx e Engels, pois nela a ideologia do grupo mais poderoso é imposta. Note-se que o moderno mito político é uma interpretação ideológica de fatos em relato dramático mas, sem mobilizar paixões como o mito político, a ideologia é apenas uma elaboração teórica; o mito, e o político em

⁴ A modificação no mito de Osíris, de sua morte por esquartejamento a morte por crucifixão, ocorre quando o Egito estava sob império de Roma, que pregava em cruz, pena máxima, conspiradores anti-romanos. Inclusive, a mirabolância de algumas teses ignora a flexibilidade formal do mito para dizer que o profetismo heterodoxo de Jesus de Nazaré seria um reflexo do mito de Osíris no judaísmo.

⁵ Acerca da distinção do caráter histórico e a-histórico no cristianismo, recomenda-se uma leitura à curiosidade do leitor. A obra de padre José Antonio Pagola, “Jesus: aproximação histórica” (2011) afirma que os primeiros cristãos jamais acreditaram numa ressurreição biológica de Jesus; porém, a fim de serem mais facilmente apreendidos pelos pagãos, elaboraram uma narrativa que a apresentava. Sua obra recebeu os selos de *nihil obstat* (nada obsta) e *imprimatur* (imprima-se) da Diocese de San Sebastián, Espanha. Embora fosse aberto contra ele e seu bispo um processo canônico junto à Congregação para Doutrina da Fé, este fora arquivado sob o pontificado de Francisco I.

particular (grifo nosso), por mobilizar-se em símbolos que permitem a fácil apreensão de toda a carga semiótica, tem uma presença que assombra – desde um discurso público (“os criminosos de novembro” como os nazistas se referiam aos social-democratas e à minoria católica que articularam a queda da monarquia alemã e a fundação da República de Weimar) a gesto com a mão, (a saudação nacional-socialista originada de uma inexistente saudação romana) (United States of America, 1946). Por fim, se a ideologia estaria, para Boticci, entre o “mito clássico” e o “político”, ao lado da ideologia está uma concepção ideal-típica de dever-ser, de inércia necessariamente transformadora, a utopia (enquanto o mito e a ideologia não necessariamente tem um caráter transformador); este dever-ser intransigentemente transformador, assevera Boticci, resulta de ser a utopia uma apropriação da teodiceia cristã (2007). Ainda assim, a utopia não tem o caráter dramático: uma intenção de mudar, mas ainda sem a mobilização de paixões. Importa prestar a devida atenção na forma dramática do mito político, porque nela germina o pathos potencial ao desdobramento de violência (2007); Para tal desdobro, bastaria que a explicação ideológica de um fenômeno a conduza – algo que dependerá da nova deíxis, contexto, que se apresente à narrativa. Posta a explanação de conceitos a se observar, seguiremos à distinção entre a história e o mito de 1648, bem como a identificação dos conceitos apontados.

1. O Sacro-império como novo projeto de hegemonia

No Século XIV, a “globalização” romana, a tentativa de consolidar uma suserania papal sobre a Cristandade falharam. As Cruzadas à Terra Santa, para tentar coordenar o poder de cavalaria, progressivamente fugiram do controle pontifício. No século XV, o imperador denunciou a falsificação do Édito de Constantino, que alegava a transferência da potestade, ao César por São Pedro, debucando o principal argumento ao poder universal da Santa Sé (Küng, 2012). Não se desprezou, porém, a asserção que Deus legou a César diretamente a “plenitude de potência” (plenitudo potestatis) para exercício de governo, que para efeito tornaria o papa um ministro do autoproclamado “Sacro-Imperador” – assumindo ele a teocracia (Carletti, 2012). Após a querela das investiduras, que irrompeu a disputa na Cristandade Latina entre guelfos (pró-papa) e gibelinos (pró-imperador),

sobreveio a cizânia entre as cúrias de Roma e Avignon, e depois Pisa, fragilizando ainda mais a coesão, sanada pela intervenção do Sacro-Imperador, assentando seu prestígio. Ao fim do século XV, as sucessões dinásticas da família Habsburgo finalmente permitiram conectar a ascendente Espanha ao Sacro-Império, tornando-a uma hegemonia na Cristandade latina, engendrando a última empresa para frear o tribalismo emergente e continuar a universalidade cristã.

A partir do Século XVI, quatro grupos ao invés de simplesmente dois são distinguíveis na Cristandade latina. Os defensores de Madri-Viena, com suporte do poder espanhol, buscam estabelecer sua hegemonia reivindicando a suserania universal do Sacro-Imperador. Para tanto, busca-se estreitar o controle sobre a Igreja e preparar intervenções sobre os demais reinos.⁶ Em oposição à hegemonia habsbúrgica, o segundo grupo das monarquias nacionalizantes tem duas importantes variações, os católicos recalcitrantes e o protesto evangélico; seu movimento compõe a realização última do antigo desejo do nobre feudal em expandir seu poder (Franco Júnior, 2010). Por tabela, as disputas locais pela nomeação de bispos até sua resolução em Concordatas vislumbravam prospectos preocupantes de secessão, pois se Lisboa e Madri demonstraram continuar na Igreja para instrumentalizá-la, Paris e Londres oscilaram sensivelmente: a primeira formou uma Igreja Galicana, formalmente na comunhão mas recalcitrante em aceitar toda a autoridade romana; a Igreja Anglicana retirou-se completamente, embora sua singularidade a distinguisse do evangelicismo continental.

O último grupo advoga a autonomia paralela do papa (ao lado do Sacro-Imperador). Roma, desprovida das pretensões do século XII, quer garantir a Igreja Católica como contrapeso institucional tanto aos monarcas absolutos emergentes, buscando alianças com as elites marginais ao absolutismo.⁷ A longo prazo, o projeto dos papas da

⁶ Dois casos de apoio gibelino são representativos: um nobre, cuja família faliu nas Cruzadas, o dramaturgo Dante Alighieri, defendia primazia universal do sacro-imperador romano sobre a Cristandade em seu tratado *De Monarchia* (Watson, 1992), e um clérigo franciscano (Ordem dos Frades Menores), defendia o poder do Império sobre a Igreja como gerador de estabilidade, o ex-reitor da Universidade de Paris Marsílio de Pádua em sua obra *Defensor Pacis*. Daí, a “Renascença”, longe de ser a retomada pagã da Antiguidade, foi não apenas a crítica à inabilidade de Roma em não sanar os efeitos colaterais do seu projeto, mas a última tentativa de recuperar a Cristandade de sua convalescência (Küng, 2002 & Bounois, 2008).

⁷ Inclusive, frente ao novo poder absoluto dos nobres e visando impedir fragmentação oligárquica causada no Cisma do Ocidente pelo Colégio de Cardeais que, a depender do purpurado, tendia a advogar os interesses dos monarcas que o nomeara, Alexandre VI iniciou a centralização administrativa da Igreja para reduzir-lhes o poder (Signorotto & Viscecaglia, 2004).

Renascença⁸ consistiu em (1) centralizar a administração direta da Igreja e dos Estados Pontifícios, quebrando o poder oligárquico do Colégio de Cardeais, e (2) projetar seu poder sobre a Itália para garantir uma plataforma segura à Santa Sé contrapor-se aos monarcas, mas simultaneamente (3) impedir que a nobreza italiana se apropriasse da Igreja Universal para seu interesse tribal/nacional. Dois casos a se pontuar são Júlio II (concorrente italiano de Alexandre no conclave de 1492), que expandiu militarmente os EE.PP, e a reforma de Adriano VI, que tentou impedir os monarcas de usarem as deficiências administrativas da Igreja (i.e., sua necessidade de reforma) como pretexto para tomar seu controle, frustrada por Paris e Madri-Viena (Cavanaugh, 2009). Entretanto, ainda que monarcas nacionais fora do Império (e mesmo internamente) receassem a emergência espanhola, fossem católicos ou evangélicos, o protesto evangélico colocava um problema distinto. Os reinos católicos, uma vez que dependiam da Hierarquia como lastro de sua legitimidade e burocracia governamental, corriam o risco de ser atingidos pela subversão revolucionária de 1517. Contrariamente à “Europa católica”, que aproveitou a imergência de Roma nos sécs. XIV-XV para tutelar a Igreja local, na terras do protesto a Hierarquia manteve-se mais forte, daí o movimento protestante ser uma secessão radical: após a excomunhão de ir. Martinho Lutero em 1521, o ex-monge “...recebeu um apoio ativo... dos príncipes e dos cavaleiros alemães” (Châtelet, 1985, p. 43). Todavia, a utopia de 1517, assumindo um comportamento similar à Revolução Gregoriana, presentara-se como “Reformatio”, defendendo, aliás, os direito costumeiro dos feudos.⁹ Acrescente-se que os protestantes não rejeitaram a existência de uma ecclesia catholica, mas entendiam como sua obrigação normativa conquistá-la – especialmente o Sacro-Império Romano-Germânico (Osiander, 2001, & Küng, 2002). Destarte, ao sacro-imperador coube manobrar à acomodação dos protestantes, negando pretexto a sublevação.

⁸ Sobre os papas “da Renascença”, importa observar que os conhecidos relatos de vícios privados foram peças de propaganda anti-espanholas, contra a família Borjã, depois reciclada por evangélicos, e liberais e nacionalistas no século XIX. Há carência de relatos alternativos para registrar os eventos (como a infame versão sexualizada da dança das castonholas), restritos a pessoas que “souberam do ocorrido” mas não dos partícipes de tais eventos, que periodicamente os organizavam chamando várias personalidades da capital romana. (Barea, 2016).

⁹ Os evangélicos protestaram alegando que Roma, em seu esforço para ordenar a esfera imanente, “organizou o ‘Corpo Místico’ segundo um modelo legado pelos pagãos e inspirado pelo próprio Diabo...” (Châtelet, 1985, p. 41).

Ao longo do século XVI, Carlos V (I, na Espanha) iniciara tentativas de conciliação, muitas das quais protestantes poderosos responderam, a exemplo de Bradenburgo (futura Prússia), Hesse e Saxônia; em resposta a seus aliados, Madri-Viena cedeu a liberdade de organização interna, *cujus regio ejus religio*: a Paz de Augsburgo (1555) que consolidou a coesão no Sacro Império, estabelecida ao custo de sucessivas guerras nos primeiros trinta anos do século XVI – com protestantes ao lado do sacro-imperador (Cavanaugh, 2009). Com efeito, o receio de um novo Carlos Magno, desde a Ibéria, tomar a Igreja das mãos do papa e ser a nova hegemonia continental fez a Santa Sé mobilizar uma contra-hegemônica Santa Liga de Cognac (ou Liga Clementina).¹⁰ Em 1527, o sacro-imperador Carlos V¹¹ conquistou os *stati* do centro-norte da Itália, neutralizando a aliança entre a Santa Sé e a “primogênita da Igreja” em Cognac, garantindo-lhe mais credibilidade frente aos evangélicos e mais liberdade para controlar a Hierarquia. Na vez de uma época de guerras religiosas essa foi de guerras que consolidaram a liderança de Viena-Madri; atente-se que, o desfecho da guerra de 1527 (e fim da Renascença) marcado pelo Saque de Roma de maio de 1527 pela coligação hispano-alemã de regulares e mercenários não foi o saque “de Württemberg”, bastião “protestante” aos poderes universais (Cavanaugh, 2009). Não restou ao sucessor de Clemente VII mais que coroar Carlos I rei da Itália e Sacro-Imperador, sobre os despojos dos *stati* caídos.¹²

Durante a União Ibérica e posteriormente no séc. XVII, receava-se que o controle sobre a Alemanha tornasse satélite os reinos ao redor da Mittle Europa (Kissinger, 2007). Esse receio era uma percepção vívida nas Coroas ao redor da Europa Central, que estavam aumentando seu poder direto, principalmente Espanha, Inglaterra e França – mas não em Viena, que insistiu em garantir a obediência vassálica tão somente, em auxílio a seus (ricos) “primos” espanhóis embora militarmente exíguos, distintamente da França (Croxtton, 1999, & Osiander, 2001). Por conseguinte, a “monarquia universal” nos moldes de um Estado centralizado conquistando toda a Cristandade latina, foi uma peça de

¹⁰ Proposta pelo papa Clemente VII, compunha-se de França e Inglaterra mais o seguintes *stati* do Sacro-Império Romano, Milão, Veneza e Florença.

¹¹ O alemão Carlos V *se hizo español* e adotou o nome de Carlos I.

¹² Seu sucessor, Paulo III, convocou um concílio sob o controle de Madri-Viena, na província austríaca do Tyrol, o Concílio de Trento (1545-1563) a fim de remobilizar a Igreja para o “containment” do protesto evangélico. Aliás, vale pontuar o comentário atribuído a Paulo III ao coroar um sacro-imperador: “Padeço contra minha vontade ao fazer-me beijar os pés, mas a lei do cerimonial me obriga” (Agamben, 2011, p. 215).

propaganda sueca, a qual insistiram que os franceses levassem a diante, mas sequer os príncipes alemães protestantes acreditavam (Osiander, 2001). Longe do maniqueísmo colocado por Kissinger entre um “fanático” sacro-imperador Fernando II, e o “revolucionário” cardeal arcebispo de Paris e duque de Richelieu (2007), era o cálculo instrumental dos atores que tinha sua referência na Respublica Christiana: quem se imporia sobre a antiga França e a Cristandade ocidental. Aliás, o Sacro-Império Romano-Germânico (o “I Reich”), fundado em 956 a partir da França Oriental, considerava-se a continuação da antecessora Frankreich (França, ou modernamente “França”), por sua vez, o autoproclamado Império Romano restaurado no oeste. Então, a ex-França Ocidental (de Paris) não apenas estava engolfada no continente pela hegemonia operada pela família Habsburgo hispano-alemã a sul e leste, mas enfrentava, assim como Viena, a pressão interna dos huguenotes (protestantes franceses), que organizaram um poder estatal paralelo, inclusive estabelecendo um corpo diplomático próprio, com o fim de dominar o reino (Kissinger: 2007). Após o êxito do cerco naval à La Rochelle neutralizando o poder huguenote, premier Armand J.P. cardeal Richelieu garantiu-lhes o Perdão de Alais de 1629 (Kissinger, 2007). Não cause espécie o apoio do papa Urbano VIII (1623-1644) à aliança francesa com o Império Sueco, a fim de debucar o poder de Viena no norte da Itália (Cavanaugh, 2009. Grifo nosso). Ainda assim, conforme Andreas Osiander:

Richelieu explica o que ele viu sendo o ponto da intervenção francesa direta na guerra: fazer possível “arruinar a Casa da Áustria completamente... lucrar de seu desmembramento, e *fazer o rei* (francês) *cabeça de todos os príncipes católicos da Cristandade e então o mais poderoso na Europa.*” (Osiander, 2001, p. 260, grifo nosso).

2. A guerra dos trinta anos

Irrompendo-se no declínio da hegemonia espanhola no século XVII, a Guerra dos Trinta Anos, não foi um conflito como se espera no Direito Internacional, mas distintos conflitos internos à coroa romano-germânica; concluídos em 24 de outubro de 1648, o “Instrumento de Paz Osnabruquense [de Osnabruck]” ou IPO (Estocolmo e Viena) e o “Instrumento de Paz Monasteriense [de Münster]”, ou IPM (Paris e Viena) são tratados multilaterais entre três partes, acerca de assuntos internos ao Sacro-Império que

tornaram a França e Suécia garantidores de seus dispositivos legais (Osiander, 2001). A seguir, estão pontuados os princípios do modelo westfaliano que não houveram nas Pazes de Westfalia.

O caráter “internacional” do conflito, além do próprio interesse em preencher o espaço da Mittle Europa que Madri-Viena não era capaz de manter, foi acentuado pela ausência de um princípio importante ao dito modelo westphaliano, a inalienabilidade da soberania: a suas unidades subnacionais e o Estado em si não podem ser assumidas por estrangeiros. Nenhum deles detinha a “auctoritas” única e absoluta nem sobre um espaço ou sobre determinadas competências, como diplomacia e “gewalt”: as Pazes de Westfalia não aboliram a relação diplomática dos príncipes sob o Sacro-Império com o estrangeiro e nem tornaram absoluta a potestade, a administração direta sobre toda jurisdição, permitindo que a autoridade temporal anterior mantivesse controle sobre determinados elementos na jurisdição, relativizando o governo (Croxton, 1999). Quando da conclusão do IPO, o Sacro-Imperador cedeu a vassalagem do Ducado da Pomerânia exterior, mas não o “supremo domínio” sobre ele, permitindo ao rei da Suécia, como duque, nomear parlamentares à Dieta imperial (Croxton, 1999); no IPM, a exigência francesa de transferir à Paris a autoridade sobre a Alsácia ocorreu sob condição de restaurar a confissão católica,¹³ garantir direitos tributários à Viena e manter-se o controle sobre as “cidades imperiais”, espalhadas pela Alsácia e por todo o Sacro-Império (Croxton, 1999). Ainda, cabe reafirmar o que acima foi dito lembrando-se o caso da Santa Sé antes da Paz de Viena (1177), que separou-lhe do “Império Romano” dos francos: os vassallos há tempos tinham direito de manter relações diplomáticas com outros soberanos, e outras unidades “subestatais” (a exemplo do Ducado da Burgúndia na França).

Relato à inalienabilidade de uma jurisdição, cabe apontar o também ausente monopólio sobre o exercício de violência. Uma ferida de morte sobre a coroa romano-germânica já fora dada em 1552, por meio da ratificação da Paz de Passau que deu liberdade aos príncipes e cavaleiros prestarem serviços mercenários – mesmo a inimigos da Sé imperial (Croxton, 1999). Somada ao direito de manter relações diplomáticas, chegou à seguinte

¹³ O condado da Alsácia, certamente, foi o melhor “problema” que Viena poderia deixar a Paris em compensação à perda: um “mosaico” de vassalagens entre nobres, príncipe-bispados e cidades-livres – católicos e protestantes (Croxton, 1999, p. 580).

situação. Após a tentativa de golpe liderada pelo Condado do Palatinado (1618-1625) na Boêmia¹⁴, buscando controle do colégio eleitoral que escolhe o Sacro-Imperador, surgiram duas alianças militares de defesa mútua, a União, protestante, e a Liga, católica. Ambas alianças defensivas tanto preveniam-se da justificação ao poder de príncipes rivais que, até à época, não contavam com motivo plausível para romper status quo, quanto defendiam seus direitos feudais contra supostas tentativas de Viena de trazê-las à obediência absoluta, garantindo uma margem para fomentar suas próprias monarquias absolutas dentro de suas jurisdições, a exemplo de Bavária (católica) e Brademburgo (evangélico). A vantagem das Pazes de 1648 foi não somente impedir contratos de mercenários contra o Império mas desmobilizar as alianças “defensivas” (Croxtton, 1999). Inclusive, quando do golpe na Boêmia, os “protestantes” intervieram junto aos “romanistas” a fim de evitar que o equilíbrio criado pela Paz de Augsburgo fosse quebrado, prejudicial a ambos (Osiander, 2001). Entretanto, se não havia interesse consciente de Madri em estabelecer um poder centralizado, garantindo sua penetração no Sacro-Império sem fortalecer o poder dos “primos”, a Áustria tentou ao limite manter as prerrogativas feudais principalmente porque dependia da Bavária para manter próximo o poder da Liga; só e muito brevemente mudou de posição em 1629 impondo a absorção de todas as forças militares à Coroa – subitamente seguido da invasão da Suécia na Alemanha, dando aos príncipes protestantes a oportunidade para se esquivar da Coroa imperial; postura logo alterada ao se perceber, pela escala do ataque, que Estocolmo pretendia mais que “defender” os evangélicos alemães, conquistá-los (Croxtton; 1999, & Osiander, 2001).¹⁵

A intervenção político-militar dinamarquesa de 1625, a invasão sueca (1630-1635) e a coligação franco-sueca contra Viena (1635-1648) são todos casos de ingerência nos negócios internos sendo mesmo invocada como um direito do monarca invasor de se defender da “ingerência” do sacro-imperador.¹⁶ Na primeira invasão sueca, o pretexto que

¹⁴ A Boêmia está inserida na atual República Tcheca. Embora seja maior território e população, levando o Estado a ser comumente chamado de “Boêmia” internamente, a população da Morávia exigiu um termo consensual. Desse modo, adotou-se o termo “Chéquia” (terra do norte) em 2016. Quanto à candidatura ao trono, o rei da Boêmia tanto tinha um voto quanto assumir o trono era requisito ao candidato à coroa.

¹⁵ Algo muito curiosamente similar à anexação da Crimeia pela Federação Russa em 2014. Moscou alegou e ainda alega defender o interesse dos “russos étnicos” crimeanos e de toda “Nova Rússia” que viviam dentro na Ucrânia (Englund & Lally, 2014).

¹⁶ Com o Conde Palatino em seu *putsch* na Boêmia, a Dinamarca-Noruega aderiu para garantir a posse de bispados, ilegalmente expropriados, por juntas de governo protestantes na fronteira dinamarquesa e

tentou-se na invasão dinamarquesa para mobilizar os príncipes alemães (1624-29) confirmou-se: o então imperador Fernando III, à revelia de Madri, proclamou o Édito de Restituição (1629), exigindo a restauração das administrações tomadas da Igreja pelos príncipes evangélicos, sob ameaça de sanção por meios militares, ultrapassando os limites feudais (Osiander, 2001). Destaque nosso). O Gubernium queria impedir que a fragmentação política no Império se tornasse extrema pois criava, no caso das Igrejas Evangélicas, burocracias civis e fontes de legitimidade extremamente distintas – e que, na visão de Viena, poderiam tentar outros golpes à semelhança daqueles na Boêmia, e na França (Osiander, 2001). Na segunda invasão, Paris e Estocolmo, e posteriormente Londres, alegaram proteger as prerrogativas e direitos de nobres e súditos do Sacro-Império contra o arbítrio do Imperador. Cabe apontar que a França interveio também na Catalunha e em Portugal ao mesmo fim de “defesa das instituições”; aponte-se, especialmente, o cortejo da diplomacia aos representantes alsacianos em Münster – apesar da progressiva emasculação de poder feudal dos vassalos operada por Paris em sua jurisdição (Croxtton, 1999).

O último aspecto a ser notado ausência é a igualdade de tratamento entre soberanos; “A dificuldade não está em encontrar um governante que se considere ser soberano, mas um grupo de governantes que reconheçam a soberania uns dos outros” (CROXTON, 1999,p. 571).¹⁷ Em 1648, os tratados somente foram selados após superar-se a dificuldade entre as partes de reconhecerem-se iguais numa negociação: o Sacro-Imperador estava acima dos reinos; dentre os reinos, a república aristocrática das Províncias Unidas, rebelde da coroa espanhola sua suserana no Sacro-Império, não foi reconhecida como igual pela França (Croxtton, 1999; Osiander, 2001). Por conseguinte e nas palavras de Andreas Osiander, o Sacro-Império Romano-Germânico foi, na linguagem das Relações Internacionais, similar a um “regime” mas não um “Estado”, sem uma administração direta sobre as unidades subnacionais (2001, pp. 271-72);¹⁸ compunha-se de entes não-

subornar pela eleição para príncipe-bispo de três bispados simultaneamente (Bremen, Verden, Halberstadt), dando controle sobre uma Diocese e indiretamente sobre os principados em sua jurisdição canônica; o concerto Palatino-Dano-Norueguês foi derrubado pela reação da Liga composta por tropas regulares e mercenárias, garantindo o controle imperial sobre o norte alemão (Osiander, 2001).

¹⁷ Recapitule-se. Na Cristandade latina a autoridade máxima está em, e é, Deus, seus vicários (aqueles que agem “na vez de outrem”) são o Patriarca do Ocidente, seguido pelo Sacro-Imperador e pelos demais reis; entretanto, a partir do séc. XIV todos começaram a competir entre si.

¹⁸ A observação da estrutura do Sacro-Império leva, contudo, a objetar a sua observação. Um regime é uma estrutura difusa, sem uma autoridade como havia na sé imperial, Praga e depois Viena; portanto, mais

soberanos, que partilhavam instâncias de decisão comuns, possuindo o que no Direito imperial chama-se *Landeshoheit*, a jurisdição territorial, erroneamente traduzida como “soberania territorial” por autores anglófonos (Croxtton, 1999, pp. 573-74). Erroneamente, diz-se que o Império fora dissolvido em mais de trezentos Estados, fosse assim a sua dissolução não seria em 1806 por conta da invasão francesa. Dois importantes exemplos acerca da instituição imperial foram a Confederação Helvética (Suíça) e as Províncias Unidas¹⁹, que se reconheciam partes do Império. A firma de Amsterdã nos tratados de outubro de 1648 foi apenas em cumprimento do processo colegial para vigência dos Instrumentos de Paz (de Osnabruck ou IPO, e de Münster ou IPM) pelo Sacro-Império, e quanto ao Cantão da Basileia (não a Suíça!), este pleiteou junto à Viena que a plena libertas dada à Confederação Helvética em 1499 fosse estendida a si uma vez que ingressara na Confederação – mas não independência (Osiander, 2001, p. 267-68). Como apontara D. Croxtton, teses doutorais em Direito na Universidade de Basel continuaram a entender o Sacro-Imperador como autoridade dos cantões, mas cuja potestade foi transferida à Berna, uma consciência de autoridade independente viria em meados do século XVIII, então desconexa dos eventos em Westfalia (1999).

Em outubro de 1648, o Sacro-Império pode ser preservado por meio do novo corpo de leis constitucionais que reiteraram o contrapeso colegial da nobreza introduzido em 1555, ao preservar o poder feudal dos príncipes evangélicos. Assim, o Sacro-Império permanecia como uma “soberania” coletiva, com seus integrantes mantendo competências gerenciais de força armada, diplomacia e administração interna (em graus variados de autonomia), mas com instâncias comuns legislativa, judicial e um poder executivo limitado em Viena, juntamente a um exército que respondia à Dieta Imperial e um corpo diplomático. O mesmo IPM que exigiu de Paris a restauração da Igreja Católica na Alsácia, contudo, negou a aplicação da homogeneidade confessional sobre a população nos principados: “*cujus regio ejus religio*”; em regiões com população pulverizada ou minorias consideráveis, a aplicação desse princípio da Paz de Augsburg de 1555 foi desastrosa (Osiander, 2001). Garantiu-se o “direito a emigrar... à liberdade de

adequado seria chamar de instituição internacional que regime, mesmo que sua constituição não seja contratual – embora as sucessivas Pazes tenham exigido firmar compromissos para estabilidade do Sacro-Império e, finalmente, ele tenha se tornado uma “soberania coletiva”.

¹⁹ A Guerra dos Oitenta Anos, entre Roterdã e Madri (1568-1648), tanto não fez parte da guerra de 1618-1648 que foi celebrada por um tratado à parte em Münster, em janeiro de 1648.

consciência... culto em territórios vizinhos, e a enviar os filhos ao exterior para educação ou educá-los em casa (Croxtton, 1999, p. 575). Perceba-se que a limitação ao poder do Estado nem impediu a restrição do exercício público das minorias nem a liberdade ao príncipe de declarar a confissão do regime. Reafirmando a Paz de Nuremberg de 1532, as Pazes de 1648 assumiram a validade das confissões de todos os seus príncipes e cidades-livres; Aqui, atesta-se o efeito político mais importante do protesto alemão, consolidou-se a desuniversalização (ou “desglobalização”) da organização política, aberta já em 1486, quando o Sacro-Império Romano tornou-se “-Germânico”, uma referência tribal ou “nacional” (Croxtton, 1999, pp. 572-73). Por conta dessa liberdade religiosa aos príncipes, Viena abriu mão de qualquer compromisso de restaurar à Hierarquia a cláusula da Paz de 1555 do *reservatum ecclesiasticum* que garantia o patrimônio da Igreja nos principados protestantes (repetidamente descumprida por eles) nem a restituição dos príncipes-bispos a suas jurisdições. Como percebido anteriormente, o ordenamento canônico (legal e judicial) era estrutura de um “regime” maior, no qual o Sacro-Império estava inserido, daí não se estranhe a denúncia de Inocêncio X contra essa secessão na “*Communio*” apesar de seu apoio tácito à sé imperial, permitindo receber suporte oficioso do governo à remobilização programada pelo Concílio de Trento (Croxtton, 1999).

Embora o Concílio de Trento (1545-1563) estivesse sob influência imperial, posteriormente organizou-se uma resistência à cooptação da Hierarquia.²⁰ Por sua capacidade em dar respostas mais práticas ao problema enfrentado, o “papa negro” (cor dos trajes dos jesuítas, que não usavam hábito), como ficou conhecido el padre general da Companhia tornou-se líder da Contra-Reforma.²¹ Dentre as operações da Companhia, tenha-se como exemplo a restauração católica em principados do Sacro-Império em

²⁰ Expressão importante desse projeto de autonomia é a tese do padre jesuíta Leonardo Lessius de 1620, durante a rebelião do Palatinado. Conforme pe. Lessius, a “glória infinita” desde a “corte celestial” não surte efeito sobre a contingência do mundo, cabendo à Igreja, porção divina no espaço imanente, mobilizar meios de posse continuamente, posto que qualquer dimensão estática de poder é insuficiente porque dissolúvel na contingência (Agamben, 2011). Acreca do conceito de glória, conforme Agamben (2011), é a expressão em discurso do reconhecimento de posse. Daí a disputa entre futuristas, uma percepção “inarticulada” do conceito de glória, almejando “estetizar a política”, e marxistas, afirmando o inverso, “politizar a estética”. Tocante a tese teológica de pe. Lessius muito interessante notar sua proximidade com a concepção de poder desde John Mearsheimer, em sua obra “A tragédia da política das grandes potências” (2001), ao alegar que o Estado deve ter meios para constantemente aumentar o poder o máximo possível seja para sobrepor-se seja para, no mínimo, preservar uma proporção de poder.

²¹ Note-se, inclusive, a alusão pejorativa à “máquina” pelos anti-iniguistas, ao considerar a influência da formação castrense de seu fundador, o ex-capitão de origem basca, santo Iñigo Lopez de Loyola. Cf. franco, 2012.

meados e na segunda metade do século XVII (Johnson, 2009);²² a emancipação da Igreja na Luso-América frente aos senhores de terra por meio da fazenda agrícola e empresa comercial, bem como as escolas em língua Tupi ou Brasílica, alienando assim o contato da Coroa portuguesa (Saviani, 2008), e a Província do Paraguai tomada pelos inácianos do controle colonial (Livi-bacci & Maeder, 2004). Inconveniente, a Companhia foi acusada de “espionagem”: um consenso entre o despotismo “esclarecido” e clérigos marginalizados pelo ganho de poder da Sociedade (Cussen, 2014, p. 13). Em 1759, por pressão dos monarcas nacionais, a Sociedade de Jesus foi extinta, refugiando-se os dissidentes na Prússia e na Rússia; a desmobilização sensível provocada pela supressão da ordem ocorreu no momento de maior cooptação da Igreja pelos monarcas absolutistas legitimados pelos intelectuais a posteriori chamados de “iluministas”, principalmente na França, com a reafirmação da Igreja Galicana, uma Hierarquia totalmente controlada por Paris, embora ainda reconhecesse no papa (nominalmente?) uma guarda da tradição. Trinta anos depois, a Revolução Francesa toma de assalto a França, e em 1806 destrói o Sacro-Império, a última grande instituição do “mundo feudal”.

4. Conclusão: “vida longa ao papa Wilson!”

Tal como o iluminismo, não houve para o Estado e seu sistema um processo consciente de formação ou fundação, mas tão somente uma acumulação de eventos que, respondendo ao interesse das monarquias nacionalistas, consolidou os elementos que paulatinamente constroem o Estado, e por tabela, o sistema que ele compõe.

O mitologema da “violência religiosa”, do qual parte o mito das pazes de 1648 como fundação das relações internacionais é uma elaboração de sucessivos autores, a serviço ou em consonância com as monarquias nacionalizantes para redistribuir o poder da Igreja (Cavanaugh, 2009). Este mito político foi fortemente repetido antes e depois da Grande Guerra (1914-1918). Ao fim do conflito, se Washington colocava-se como fiadora de uma nova ordem liberal, o fazia após solapar a proposta de paz da Santa Sé, os Cinco Pontos de

²² Sobre restauração católica na Boêmia, cf. SHORE, 2005. Acerca da “contra-reforma” empregada por nacionalistas alemães e protestantes como restauração confessional à Igreja Católica, cf. HSIA: 2005.

Bento XV²³ e reciclá-los, puxando mais nove de sua autoria, daí a troça do intelectual católico Alfred Loisy: “Agora, é Wilson quem está tornando-se papa... ditando lições de moral às potências beligerantes... Vida longa ao papa Wilson!” (Chamedes, 2013). Um segundo exemplo, trágico, fora a detenção, tortura e esterilização genital dos testemunhas de Jeová nos Estados Unidos durante a Segunda Guerra Mundial, por sua militância contrária à conscrição militar e à guerra (Cavanaugh, 2009). Um último caso a ser elencado sobre o lastro que o mito político permite é a auto-obliteração em Stephen Krasner, que em 1993 adotava uma crítica contundente ao mito de Westphalia, mas, em 1999, esqueceu o que escreveu e passou atribuir uma série de características do sistema de Estados pós-1815 ao século XVII (Osiander, 2001). Como pontuara Andreas Osiander (2001), há uma forte carência no campo de Relações Internacionais de repertório historiográfico, que permite mais facilmente permeação – muito embora conhecidos historiadores das RI sejam renomados burocratas de Estado, a exemplo de Henry Kissinger, conselheiro de Segurança Nacional dos Estados Unidos durante o governo Richard Nixon.

O consenso de Viena tinha como onthós de seus acordos os não-princípios da Guerra dos Trinta Anos: inalienabilidade do Estado, não-ingerência estrangeira, igualdade entre soberanos e adoção da confissão de Estado; esta, marcando o tom de como seria a organização social (estatal e infra-estatal, numa linguagem contemporânea). Permitiu-se, por meio do Congresso distinguir dentre as inovações administrativas, produzidas até sua época, que era imprescindível à identificação do Estado,²⁴ ainda que, internamente, a organização política “pré-vienense” a ingressar na convenção não tenha adotado dispositivos à administração internos que muitos entenderiam inerentes dessa organização política nova: se o Estado, moderno, decide manter em seu interior uma disposição social não moderna há que ser respeitado. Por conseguinte, longe de uma restauração ingênua, os conservadores no Congresso de Viena de 1814-15, ao mesmo tempo que abriram margem para absorver o incremento de inovações administrativas,

²³ Versavam os pontos: (1) aplicação seletiva do princípio de nacionalidade para Polônia, Romênia, Montenegro e Sérvia, (2) limitação de armamentos, (3) preservação dos territórios metropolitanos e coloniais da Alemanha, (4) livre circulação nos mares, (5) criação de cortes de arbitragem para disputas futuras. A proposta foi acatada pela Espanha, principal Estado neutro, e por Áustria e Alemanha.

²⁴ Um núcleo de funções governamentais que mantenha a jurisdição coesa e permita a interação com outros iguais seus por meio da guerra ou da paz.

deixado pelo ciclo revolucionário francês, elaboraram um modelo de relação que exigia o reconhecimento formal de sua igualdade entre as partes no Congresso, os “soberanos”.²⁵

O valor que do mito de Westphalia podemos salvar, por ser idêntico à história de 1648 e de 1814-15, é o esforço em impedir (no caso francês) ou debucar (no caso hispano-alemão) uma hegemonia. Ainda que a maioria dos Estados fosse de tradição protestante – Grã-Bretanha e Países Baixos como protagonistas – aceitou-se à Santa Sé restituir os legados italianos (exceto Avignon, na França) posto que ela, e em larga escala a Igreja Católica, não apenas era uma fiadora do mundo do ottantotto (“oitenta e oito”, o ambiente anterior à 1789), mas desde o século XVI foi militante em opor-se ao poder absoluto dos reis e ao movimento revolucionário francês, que almejava uma nova hegemonia continental depois de Madri-Viena.²⁶ O Império da França do séc. XIX era uma potência militar continental, de monarca absoluto, controlando um território predominantemente contínuo – que já apresentava essas características no século XVII; e, a Espanha do séc. XVII, tinha um exército de escala reduzida que, embora fosse monarquia absoluta na península controlava indiretamente vassalos dispersos no Sacro-Império, seu aliado – o “esforço anti-hegemônico” era uma evidência flagrante no caso francês, mas tão somente uma nota diplomática alarmista no hispano-alemão (Osiander, 2001, pp. 263-64).

Referências

Agamben, Giorgio. (2011). *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: Homo Sacer II*. São Paulo: Boitempo.

Baldisseri, Lorenzo. (2011). *Diplomacia Pontifícia. Acordo Brasil-Santa Sé. Intervenções*. São Paulo: LTr.

Barea, Maria Elvira. (2016). *Imperiofobia y leyenda negra: Roma, Rusia, Estados Unidos y Imperio español*. Almagro: Siruela.

²⁵ Três pontos consensuais entre Rússia, Áustria-Hungria, França, Grã-Bretanha e Prússia: (1) neutralizar os movimentos revolucionários liberais, (2) garantir que nem a França remobilizasse o Império, nem a “Frância oriental” refundaria o Sacro-Império Romano-Germânico para um projeto absolutista, mantendo-se apenas Confederação Germânica “demasiado forte para ser atacada pela França, mas demasiado fraca e descentralizada para ameaçar os vizinhos”, (3) conter o avanço da Rússia, que pressionava Viena e Berlim por meio da sua defesa mais acentuada das tradições da Cristandade do oeste e leste (Kissinger: 2007, p. 67-71).

²⁶ Cabe apontar que a mesma Ordem outrora acusada de conspirar contra as monarquias nacionais, a extinta Companhia de Jesus, foi remobilizada como parte do esforço de restauração em 1814.

Boticci, Chiara. (2007) *A philosophy of Political Myth*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bounois, Olivier. (2011) O que há de novo na Idade Média? (resenha da obra de Jacques Le Goff). In: *Dicta & Contradicta*, n. 8. São Paulo: Civilização Brasileira, dez. pp. 10-30.

Carletti, Ana. (2012) O internacionalismo vaticano e a nova ordem mundial: a diplomacia pontifícia da Guerra fria aos nossos dias. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão.

Cavanaugh, William. (2019). *The myth of Religious violence: Secular ideology and the roots of modern conflict*. New York: Oxford University Press.

Cavanaugh, W., & Scott, P. (2004). *The Blackwell Companion to Political Theology*. Malden: Blackwell Publishing, 2004. cap. I.

Chamedes, Giuliana. (2013) *The Vatican and the reshaping of the European international order after the First World War*. In: *The Historical Journal*, v. 56, issue 04. Cambridge University Press, dez.. pp. 955-976. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/historical-journal/article/vatican-and-the-reshaping-of-the-european-international-order-after-the-first-worldwar/768EC2C8683BECCEE3844FDE871FF824>. Acesso em: 20 jul 2018 às 01:35.

Châtelet, F., Duhamel, O., & Pisier-kouchner, Évelyne. (2000). *História das ideias políticas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Croxton, Derek. (1999). *The Peace of Westphalia of 1648 and the Origins of Sovereignty*. In: *The International History Review*, issue 3, ano XXI. Nova York: Routledge. pp. 569-591. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/40109077?seq=1#page_scan_tab_contents. Acesso em: 12 jan. 2018 às 20:54.

Cussen, James. (2014). *The Church-State Problem: The Holy See in the Theoretical (or theological) Marketplace*. In: *International Symposium on Cultural Diplomacy & Religion*, 31 mar. - 3 abr. Roma: Academy for Cultural Diplomacy. pp. 1-31. Tema: "The Promotion of World Peace through Inter-Faith Dialogue & the Unity of Faiths". Conference Timetable: "True peace on Earth: A Matter of Pure Intention". Disponível em: <http://www.culturaldiplomacy.org/academy/index.php?participant-papers-2014-03-iscdr>. Acesso em: 09 abr. 2015 às 00:13.

Englund, W., & Lally, C. (2014). *Putin says he reserves right to protect Russians in Ukraine*, 4 march 2014. *The Washington Post*. Disponível em: https://www.washingtonpost.com/world/putin-reserves-the-right-to-use-force-in-ukraine/2014/03/04/92d4ca70-a389-11e3-a5fa-55f0c77bf39c_story.html?utm_term=.21d92f18c652. Acesso em: 21 out. 2017 às 03:36.

Franco, José Eduardo. (2012). *Gênese e mentores do antijesuitismo na Europa Moderna*. In: *O mito dos jesuítas em Portugal (tese de doutorado)*. Lisboa: Universidade de Lisboa.

Faculdade de Letras: Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias. pp. 25-26. Disponível em: Lusofia. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/20121023-franco_jose_eduardo_genese_e_mentores_do_antijesuitismo_na_europa_moderna.pdf. Acesso em: 17 jan. 2018 às 19:01.

Franco Júnior, Hilário. (2010) *A Idade Média: o nascimento do Ocidente*, 2ª ed. 10ª rei. São Paulo: Editora Brasiliense: 2010.

Hsia, R. Po-chia. (2005). *The World of Catholic Renewal, 1540-1770*, 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Johnson, Trevor. (2009). *Magistrates, Madonnas and Miracles: the Counter-Reformation in the Upper Palatinate – Saint Andrews studies in Reformation history*. Abingdon (RU); Nova York (EUA): Routledge.

Kissinger, Henry. (2007). *Diplomacia*, 3ªed. Lisboa: Gradiva.

Küng, Hans. (2002). *A Igreja Católica*. Rio de Janeiro: Objetiva.

Küng, Hans. (2012). *A Igreja tem salvação?* São Paulo: Paulus.

Livi-bacci, M., & Maeder, E. J. (2004). *The Missions of Paraguay: The Demography of an Experiment*. In: *Journal of Interdisciplinary History*, v. 35, n 2. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology; *The Journal of Interdisciplinary History Initiative*. pp. 185-224.

Osiander, Andreas.(2001) *Sovereignty, International Relations and the Westphalian Myth*. In: *International Organization*, v. 55, issue 2. Cambridge: Cambridge University Press, mar. 2001. pp.251-287. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/3078632?seq=1#page_scan_tab_contents. Acesso em: 5 set. 2017 às 05:49.

Reese, Thomas J. (1999). *O Vaticano por dentro: a política e a organização da Igreja Católica*. Bauru: EDUSC.

Saviani, Dermeval. (2008). *Uma pedagogia brasílica (1549-1599), A máquina mercante e as metamorfoses na educação*. In: *História das Ideias Pedagógicas no Brasil*, 2ª ed. Campinas: Autores Associados. cap. II, IV.

Shore, Paul. (2005). *The Eagle and the Cross: Jesuits in Late Baroque Prague*. Boston: Boston College; Institute of Jesuit Sources.

Signorotto, G., & Visceglia, M. A. (2002). (org.). *Court and Politics in Papal Rome, 1492–1700*. Cambridge: Cambridge University Press.

United States of America. (1945). Office of Strategic Services: Research & Analysis Branch. *The Nazi master plan*. Washington, DC, 6 jul. 1945. Cornell University Library: Donovan Nuremberg Trials Collection. Disponível em: <http://lawcollections.library.cornell.edu/nuremberg?utf8=%E2%9C%93&q=Political+>

Catholicism&search_field=Full+Text. Acesso em: 18 ago. 2018 às 20:37.

Watson, Adam. (2004). A evolução da sociedade internacional: uma análise comparativa. Brasília: Editora UnB.