

Diálogos

Diálogos - Revista do Departamento de
História e do Programa de Pós-Graduação em
História

ISSN: 1415-9945

rev-dialogos@uem.br

Universidade Estadual de Maringá
Brasil

Lopes, Marcos Antônio

CONTRA O FANATISMO: ALGUMAS IDÉIAS DO PADRE VIEIRA

Diálogos - Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História, vol.
11, núm. 3, 2007, pp. 151-162

Universidade Estadual de Maringá
Maringá, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305526869009>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

CONTRA O FANATISMO: ALGUMAS IDÉIAS DO PADRE VIEIRA*

*Marcos Antônio Lopes***

Resumo. A título de notas prévias acerca das idéias históricas e políticas do padre Antônio Vieira, este artigo desenvolve algumas análises comparativas entre as suas concepções e as de outros autores da Época Moderna, como o moralista holandês Erasmo e o historiador e filósofo político francês Montesquieu, dentre outros. A análise ressalta o tema do fanatismo e da intolerância e algumas provas dadas pelo autor de *História do Futuro* em favor da tolerância e contra o zelo excessivo em matéria de religião. Em síntese, o propósito mais amplo da reflexão é realçar a figura de Vieira como um dos maiores nomes da tradição irenista, evidência que é ressaltada de forma esparsa ou residual por autores especializados em tais temáticas.

Palavras-chave: tolerância religiosa; intelectuais e poder; história das idéias; Antônio Vieira.

AGAINST FANATICISM: SOME OF FATHER VIEIRA'S IDEAS

Abstract. In the quality of preliminary notes regarding Father Vieira's historical and political ideas, this article develops some comparative analyses between his conceptions and those of other authors from the Ancient Regime, such as the moralist Erasmus and the French historian and political philosopher Montesquieu, among others. The analysis points out the theme of fanaticism and intolerance, and proof is given by the author of *História do Futuro* in favor of tolerance and against the excessive zeal regarding religion. In summary, the broadest purpose of this reflection is to enhance Vieira's figure as one of the greatest names in tolerance tradition, which is little emphasized by authors specialized in such themes.

Keywords: religious tolerance; intellectuals and Power; history of ideas; Antônio Vieira.

* Artigo recebido em 11/5/2007 e aprovado em 18/09/2007.

** Doutor em História/USP. Professor Associado do Departamento de Ciências Sociais/Universidade Estadual de Londrina. Pesquisador do CNPq/Bolsista Produtividade em Pesquisa.

CONTRA EL FANATISMO: ALGUNAS IDEAS DEL PADRE VIEIRA

Resumen. En calidad de notas acerca de las ideas históricas y políticas del padre Vieira, este artículo desarrolla algunos análisis comparativos entre sus conceptos y los de otros autores de la época moderna, como el moralista holandés Erasmo y el historiador y filósofo político francés Montesquieu, entre otros. El análisis resalta el tema del fanatismo y de la intolerancia, y algunas pruebas dadas por el autor de la *Historia del Futuro* a favor de la tolerancia y contra el celo excesivo con respecto a la religión. En síntesis, el propósito más amplio de la reflexión es realzar la figura de Vieira como uno de los mayores nombres de la tradición de tolerancia, evidencia que es destacada en forma dispersiva y residual por autores especializados en tales temáticas.

Palabras claves: tolerancia religiosa; intelectuales y poder; historia de las ideas; Antônio Vieira.

[...] pois ensina a teologia, que não pode haver fé sem pia afeição, e esta afeição é impossível introduzir-se pelos meios que exasperam, e são causa do ódio (VIEIRA).

Proposta que se fez ao Sereníssimo Rei D. João IV a favor da gente de nação, sobre a mudança dos estilos do Santo Ofício e do fisco em 1646

Para a história das idéias é sempre um exercício interessante a comparação de autores, mesmo quando pertencentes a épocas e culturas distintas. Acerca da obra intelectual de Vieira (1608-1697), o contraponto natural de suas idéias parece ser o grande orador francês Jacques-Bénigne Bossuet (1627/1704), que, como o autor da *História do Futuro*, também **extraiu** a maior parte de suas lições das Sagradas Escrituras (BOSSUET, 1967). De fato, ambos elevaram a técnica da escrita e da oratória de sermões sacros a uma altura jamais alcançada em suas respectivas línguas, ambos foram homens engajados nos temas políticos mais candentes de sua época, e da mesma forma viveram um considerável tempo de suas vidas como escritores muito próximos do centro das decisões políticas. Os paralelos poderiam ser multiplicados quanto aos perfis desses eclesiásticos. A propósito das idéias e do estilo de ambos, um bem-sucedido estudo foi realizado pela autora norte-americana Mary Gotaas (1953), para afirmar que, acerca de convergências e divergências, Bossuet poderia ser um parceiro perfeito para a análise de Vieira. Veja-se, por exemplo, a atitude que ambos tiveram quanto a questões relativas à heresia. Em 1685 Bossuet apoiou com entusiasmo a revogação do Editó

de Nantes, que expulsou os protestantes franceses. Já Vieira saiu em defesa entusiasmada dos oprimidos por questões de crença. Pelo que se pode perceber, este assunto renderia farta matéria, talvez para um estudo posterior. No entanto, o que me chamou mais a atenção nessa altura de minha pesquisa inicial sobre as idéias políticas do padre Vieira foi a possibilidade de aproximá-lo Vieira de autores modernos normalmente concebidos como os inventores da tolerância. Nesse sentido, o escritor holandês Erasmo de Roterdã (1469-1536) também se presta a esses exercícios comparativos. De fato, se há contrapontos pertinentes entre Vieira e Erasmo, os riscos de tal abordagem se multiplicam, mormente pela distância histórica entre ambos. Senão, vejamos: a história de vida de Vieira foi uma seqüência de avanços e recuos, de cercos baixados e levantados, repleta que esteve de ações, para muitos, pouco compatíveis com o perfil de um clérigo do século XVII. Já a história de vida de Erasmo (1469-1536) não possui episódios marcantes, com a exceção talvez de alguns combates que foi obrigado a travar, no campo das controvérsias religiosas de seu tempo. Existência atribulada ou calma jornada, *mutatis mutandis*, ambos têm como patrimônio comum a notoriedade do saber, da qual gozaram amplamente em seu próprio tempo: Vieira, pela eloqüência de suas prédicas; Erasmo, pela força persuasiva de seus textos.

Formados na cultura clerical e notabilizando-se pelo brilho da inteligência, sofreram igualmente do mal aristocrático da ânsia de consideração, apesar do berço simples de que eram provenientes. Isso para dizer que ambos se ressentiram, em dada altura da vida, de terem sido abandonados por aqueles que julgaram seus patronos naturais. Cortejados por príncipes e favorecidos por papas — apesar de ameaçados pela Inquisição —, defenderam formas distintas de unidade cristã: Erasmo, pelo diálogo e reconciliação entre católicos e protestantes mediante prudente moderação da perigosa “cólera santa”, que os movia; Vieira, por meio da idealização do Quinto Império.

Ainda em comum entre os dois heróis do catolicismo, a evidência de terem escrito caudalosamente nos mais diversos gêneros literários e, também, o fato de verem com desconfiança e desconforto os excessos da Igreja. Para além dessas similitudes, foram simpáticos à convergência da sabedoria antiga — os clássicos profanos greco-romanos, em seus aspectos virtuosos — com os valores da religião cristã. Mas, em ambos, esse humanismo cristão sempre esteve voltado para o progresso da piedade, humanismo que dignificava os antigos, filtrando o que havia de

veneno pagão. De mais a mais, há uma série de outros elementos que dão ensejo a um bom exercício de vidas paralelas. Entretanto, a intenção é invocar Erasmo apenas para desenvolver um outro tema relevante em Vieira, acerca do qual o autor de o *Elogio da Loucura* é figura paradigmática: a defesa que fez da tolerância religiosa, defesa tanto mais destemida quanto se levam em conta os elementos culturais de seu lugar de elaboração, em que o fanatismo individual e corporativo possuía força de lei.

Como no passado, nos dias que correm o sentido de fanatismo continua vinculado a algo que ultrapassa a mediania, que transgride a normalidade, que excede as medidas do razoável e que, no limite, pode se materializar em atos de violência, individual ou coletiva. As recorrentes brigas de torcidas organizadas, no Brasil e no exterior, e a invasão de prédios públicos por brigadas de sem-terra são expressões de fanatismo no esporte e na política (o que alguns denominam religiosidades substitutivas), demonstrando que, em certos ambientes, a intolerância diante de anseios contrariados pode despertar comportamentos histéricos.

Como a intolerância, a superstição é um componente do fanatismo religioso. Para os supersticiosos, tudo o que não possui uma explicação natural, incontestavelmente reconhecida, é mistério, portanto, ou é obra de Deus ou do diabo. Naturalmente, a determinação do sentido de bem ou mal vai depender do ângulo de visão do próprio crente, das singularidades de sua razão. Assim, é peculiar ao fanático religioso atribuir a uma ação providencial, portanto divinamente inspirada, ocorrências naturais da vida, mesmo que o instrumento dessa ação seja evidentemente humano. Ainda hoje, o fanático religioso tende a uma fidelidade à prova de muitos e sérios obstáculos, e desconhece contestações e limites aos pressupostos que formam a sua verdade. Como disse o ensaísta Emil Cioran, o diabo empalidece quando se depara com aqueles que possuem a verdade de seu lado.

O fanático religioso tende a identificar em suas atitudes uma iluminação que transcende à escala meramente humana. Um passo mais sério ou uma alteração de rumo em sua vida afetiva ou profissional pode ser fruto de uma revelação, de uma inspiração divina. É como se o crente fosse, à moda dos antigos reis e profetas, uma espécie de “filtro” de uma vontade superior, que o escolheu como o instrumento de edificação de sua obra, como o agente virtuoso de uma nobre missão. O excesso de zelo em matéria religiosa pode incutir no crente tal entusiasmo ao ponto

de se conceber como um instrumento da Providência, que dele se serve para a purificação e a regeneração, em face de uma coletividade descarrilhada e necessitada de uma nova direção. Inspirado, o fanático se torna força interventora, quer pelas conversões a domicílio ou em praça pública que tenta promover, quer por atitudes mais radicais, como os suicídios coletivos que, supostamente, seriam exemplares do desapego das coisas mundanas e, portanto, aceleradores da bem-aventurança.

Fanatismo vem de *fanum*, palavra latina que significa templo, remetendo à idéia de crenças professadas em ambiente sagrado. Na Antigüidade romana, variações de sentido do termo *fanum* já o identificavam a atitudes de superstição e exaltação em matéria de profissão de fé. Nas línguas modernas européias, mormente a partir dos finais do século XVII e durante o XVIII, fanatismo ganhou o sentido de entusiasmo dos que se crêem iluminados por Deus e, por isso mesmo, imunes ao erro e ao mal. A convicção de certos grupos de serem detentores da verdade foi a energia que desencadeou as guerras e as perseguições religiosas da Época Moderna. Contra as defesas intransigentes das prerrogativas da fé — que colocaram em lados opostos uma Europa protestante a uma católica, em conflitos militares como a Guerra dos Trinta Anos —, as últimas décadas do século XVII e as primeiras do XVIII foram marcadas por uma onda de crítica filosófica, que começou a subverter os princípios da ortodoxia religiosa e, igualmente, as fontes constitutivas do regime político de maior expressão à época: o absolutismo monárquico.

De forma explícita ou metafórica, após a revogação do Editto de Nantes (1685), a figura de Luís XIV tornou-se objeto de crítica impiedosa dos escritores, na Holanda, na Inglaterra e na própria França, apesar da forte censura existente neste país a quaisquer idéias contrárias à ordem absolutista. Nas *Cartas Persas*, por exemplo, obra de 1721, Montesquieu definiu Luís XIV como um ilusionista *le grand magicien*, que empobrecia o povo fazendo-o crer que o tornava rico (MONTESQUIEU, 1960). Com as obras de crítica ao fanatismo religioso surgidas entre 1680 e 1720 pela atividade intelectual de nomes como Baruch Spinoza, Pierre Bayle, Jonathan Swift, John Toland, John Locke e Shaftesbury, as controvérsias teológicas iriam se tornar objeto de reflexão e de crítica, agora pautadas pela tolerância.

Não obstante, é preciso dizer que a idéia de tolerância não foi uma invenção desses pensadores, e que as suas matrizes remontam a períodos anteriores. De fato, sempre existiram defensores da tolerância

religiosa. Nos finais da Idade Média, as idéias de Santo Tomás de Aquino, por exemplo, antecipam o irenismo da Época Moderna, do qual Erasmo e Michel de L'Hôpital foram nomes destacados. Mas, nos tempos do Doutor Angélico, e bem depois, os apóstolos da convivência pacífica foram ultrapassados pelos advogados da repressão a todas as opiniões divergentes, sempre vistas como escolha perigosa e fonte certa de contaminação do rebanho.

Com a sua carga moderna, a palavra foi empregada originalmente na Alemanha do século XVI, no tempo em que a Reforma luterana fragmentou a unidade religiosa do Sacro Império Germânico e, na seqüência, a unidade religiosa de toda a Europa Ocidental. A partir do Império Germânico, idéias difusas de tolerância religiosa irradiaram-se para os Países Baixos — então em luta contra a dominação espanhola —, difundindo-se também na França, em meio às crises provocadas pelas guerras de religião. No século XVI, a idéia de tolerância surgiu contrapondo-se à diretiva predominante no campo teológico-religioso de então: a defesa da unidade da crença religiosa nas fronteiras da Cristandade. No auge das exaltações fanáticas entre católicos e protestantes, as idéias de Erasmo despontaram como a tendência inspiradora da paz religiosa, alternativa viável de salvação das comunidades cristãs antagônicas. Contudo, a única força capaz de reconciliar os querelantes foi o poder civil. Em troca de lealdade, príncipes e reis concederam certas garantias às minorias religiosas. O Editto de Nantes, de 1598, é o melhor testemunho dessas tréguas forçadas.

A filosofia e a literatura assumiram a função de um instrumento de combate contra os defensores inflamados da infalibilidade dos papas e os ideólogos do direito divino dos reis. O historiador francês Paul Hazard caracterizou o colapso da Europa absolutista como *a crise da consciência européia*. Em seu livro homônimo, obra clássica da história das idéias filosóficas, Hazard demonstra como, nos finais do século XVII e inícios do XVIII, as novas idéias abalaram as certezas de um mundo em que a religião e a política ainda eram dimensões indissociáveis da vida social ao tempo das grandes monarquias européias. Com Richard Simon e, sobretudo, com Spinoza, demonstrou-se como e quanto os textos sagrados da tradição bíblica eram obra humana repleta de equívocos, que os reis e os seus representantes exploravam em proveito próprio. E, dizia Spinoza, os poderosos eram exímios na arte de explorar a religião, para

garantir a subordinação dos homens. Então, seria necessário substituir o direito divino dos reis pelos direitos naturais dos povos.

Mas foi no século XVIII que a pena foi transformada em espada afiada, função essa intensificada por figuras como Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau, D'Holbach, entre outros inventores modernos da tolerância. A novidade dessa literatura é que ela deixou de tomar personagens isolados como seu objeto de crítica, tornando-se máquina de guerra para a reforma de um corpo social considerado em estágio avançado de decomposição. Na época do Iluminismo, alguns filósofos definiram o fanatismo religioso como uma transgressão aos limites da razão humana.

Entre os críticos do fanatismo encontra-se também o escritor inglês Anthony Ashley Cooper, conde de Shaftesbury. Esse aristocrata teve John Locke como seu preceptor. Em 1708 Shaftesbury publicou *Uma carta sobre o entusiasmo*, texto no qual apregoa a tolerância. O seu argumento central: se em vez de se aplicar o ferro e o fogo, e outros rigores contra aqueles que diferem em matéria de crenças, as autoridades tivessem sorrido diante das diferentes opiniões sobre Deus e dogmas desde a origem da história, quantos autos-de-fé se teriam evitado! Maltratar os entusiastas, quaisquer que fossem as suas seitas, e tentar convertê-los à ortodoxia pelo argumento das armas gerou uma profusão de mártires. Shaftesbury compreendia o entusiasmo em sua acepção primitiva grega, ou seja, a crença de se estar em Deus, de gozar de uma inspiração divina. Ele sabia, portanto, da impossibilidade de agarrar almas obstinadas à força, para afastá-las de suas crenças: “A maneira melancólica com que nos ocupamos da religião é, em minha opinião, o que a torna tão trágica e determina tantas tragédias no mundo”, escreveu (SHAFTESBURY, 1708).

Em outros termos, e com a antecedência de mais de meio século, o nosso padre Vieira havia definido esse mesmo argumento. Rir dos entusiastas — no sentido da *hilaritas* de Shaftesbury, que é o riso simpático, o riso tolerante, e que se opõe à *jocositas*, ao riso zombeteiro ou de escárnio —, teria sido um expediente bem mais oportuno e de maior proveito às autoridades civis e eclesiásticas. Aliás, muitas dessas autoridades também eram fanáticas e, não raro, os mais furiosos defensores da ordem. Tanto assim que teólogos do século XVII, como Bossuet, o mais influente dignitário da Igreja francesa, escreviam de forma inflamada contra uma ímpia invenção daqueles tempos, a tolerância. A tolerância era um desvio porque apregoava que os guardiões

da ordem sagrada — como ele mesmo, Bossuet —, passassem por cima dos erros e das heresias. Ora, era muito cômodo dizer às autoridades que tudo deveria se suportar! E, por acréscimo, acusar de intolerância — outra invenção do mal — atitudes severas contra a impiedade dos libertinos!

Nos círculos eclesiásticos da Europa Moderna o padre Antônio Vieira se destaca como precursor da tolerância religiosa, e muitas décadas antes de John Locke ter escrito a sua conhecida *Epístola*. Nos primeiros tempos da restauração da monarquia lusitana, nos idos dos anos 1640, Vieira combateu os métodos utilizados pela inquisição portuguesa, além de escrever uma série de corajosas defesas dos judeus, como, por exemplo, a curtíssima mas muito solidária “Carta aos Judeus de Ruão” (VIEIRA, 1949, p. 56-57).

Acerca da tolerância religiosa como uma manifestação de caridade cristã, além de uma necessidade econômica urgente ao reino de Portugal, há dois textos de Vieira que, lidos à luz dos valores predominantes no século XVII, colocam-no na condição de um dos inventores da tolerância religiosa. Os textos são: *Proposta feita a El-rei D. João IV*, em que se lhe representava o miserável estado do reino e a necessidade que tinha de admitir os judeus mercadores que andavam por diversas partes da Europa, do ano de 1643, e *Proposta que se fez ao Sereníssimo Rei D. João IV* a favor da gente de nação, sobre a mudança dos estilos do Santo Ofício e do fisco em 1646.

Assim sendo, o aspecto de maior curiosidade na atuação de Vieira contra a Inquisição é que a sua luta foi travada num dos reinos em que as ordens religiosas gozavam de maior prestígio. Homem da Igreja, como o oratoriano Bossuet, o jesuíta Vieira conseguiu compatibilizar uma série de elementos da cultura religiosa de seu tempo, para submetê-los a imperativos como, por exemplo, a expansão econômica e a grandeza da monarquia portuguesa. Já Bossuet apostou no dissenso e na perseguição aos protestantes, apoiador que foi da revogação do Editto de Nantes, ato do rei Luís XIV, em 1685, com vastos prejuízos para a economia do reino.

Aliás, quando se fala em tolerância religiosa na obra de Vieira, há de se falar em temas que pertencem à ordem secular da vida. O problema do comércio está no centro das reflexões de Vieira sobre a tolerância. Para um eclesiástico do século XVII talvez essa fosse uma notável singularidade, e mais ainda pelo acentuado pragmatismo de suas idéias.

Assim é que o judaísmo dos ditos homens de nação, objeto de fortíssimo estigma em toda a Península Ibérica, não era problema intransponível para Vieira. E até as heresias calvinista e luterana dos reformados sofrem a sua reprovação muito antes por se mostrarem mais eficientes em atrair para si esses judeus empreendedores, que o católico Portugal dispensa, do que propriamente por divergências em artigos de fé.

Professando, à sua maneira, a doutrina das coisas indiferentes¹, não via inconveniente em fazer de Portugal o asilo de hereges da Europa, como ficou conhecida a Polônia. Segundo os simpatizantes da *adiaphora*, não era razoável condenar ao inferno aqueles que vestiam roupas de seda em vez das de algodão, os que se trajavam de vermelho e não de azul, os que comiam carne de porco e não de vaca, e vice-versa para tudo isso². As crenças religiosas não deveriam inspirar nem encorajar nenhuma convicção inabalável por coisas irrelevantes. Para ele, seguindo certa linha erasmiana, o fundamental era abrandar os métodos inquisitoriais e evitar, a todo custo, o argumento da força bruta. Nada mais de acordo com o pensamento de Vieira que, como Erasmo, também apregoava uma era de paz, pela restauração de uma nova Cristandade. Realista — no duplo sentido da palavra, pois defendia os interesses de seu príncipe, mas com os olhos abertos para os acontecimentos —, Vieira sabia que o dinheiro era a força que punha o mundo em marcha, e que o meio mais eficaz para obtê-lo era o comércio. Ora, conclui o jesuíta, “[...] para o comércio não há outros homens de igual cabedal e indústria aos de nação” (VIEIRA *apud* PÉCORA, 2002, p. 269).

Deriva, portanto, de um motivo secular a sua idiossincrática inclinação para a tolerância religiosa, no que clama por moderação quanto aos rigores que, a seus olhos, caracterizavam a Inquisição portuguesa. E Vieira argumenta: Portugal não ficará menos católico admitindo os judeus, e nenhuma lei humana ou divina será infringida por isso. A própria história da Igreja é invocada por ele como testemunho pleno de exemplos de tolerância. E ninguém menos que o papa consente a liberdade religiosa no coração do cristianismo. Com efeito, Roma, cabeça

¹ A doutrina da *adiaphora* criticava o peso ornamental das cerimônias e foi aceita com mais convicção pelos protestantes, “[...] who regarded as matters of indifference the use of pictures, candles, surplices, Latin hymns”. No entanto, Erasmo foi um de seus precursores e praticantes mais destacados, “... but not in sympathy with Luther’s methods and opinions”. *The new concise encyclopedia* (1949, p. 10 e 384, respectivamente “Adiaphorists” e “Erasmus”).

² Acerca da *adiaphora* veja os comentários de (MONTESQUIEU, 1979, p. 371).

da cristandade, possui sinagogas nas quais os judeus professam livremente a lei mosaica. Nesse clima de tolerância e – por que não dizer? – de interesses comuns satisfeitos, as religiões não perturbam a ordem pública, nem se perturbam mutuamente. Não há, portanto, como não ver em Vieira um dos mais criativos inventores da tolerância dos Tempos Modernos.

A Vieira parece que se aplica o antigo ditado de que a necessidade é a mãe de todas as invenções. Ao que tudo indica, foi sob o imperativo dessa antiga lei que ele saiu em defesa da tolerância religiosa. Em situações críticas, como a defesa do reino contra a temível e sempre ameaçadora Espanha, era preciso até admitir relações com aquelas heresias consideradas por ele como “mais contagiosas”, as seitas protestantes. Mas o autor parece admitir, em seus cálculos de estrategista político, uma dimensão religiosa implicada no problema. Sem dúvida, ao lado do cálculo da utilidade, definido pela admissão dos judeus no comércio do reino, o monarca deveria contabilizar um efeito de elevada ordem: a expansão do rebanho de Cristo pois “... será obra de grande serviço de Deus e aumento da fé” (VIEIRA *apud* PÉCORA, 2002, p. 275). O dinheiro, que até então estava cavando a ruína da monarquia lusitana, já que sustentava a expansão econômica de países onde vicejavam as seitas de Calvino e Lutero, seria legitimamente empregado no reforço das armas do príncipe mais católico do mundo. Eis a conclusão do pragmático raciocínio do jesuíta, que não perdia de vista a propagação do catolicismo. E Vieira saca o exemplo dos três reis portugueses no trato com a gente de nação. D. Manuel e D. João III foram tolerantes: dilataram a fé e enriqueceram o reino; D. Sebastião rompeu os compromissos de seus antecessores com os judeus: foram setenta anos de lágrimas (VIEIRA *apud* PÉCORA, 2002, p. 277).

Mesmo quando se confronta com aqueles que considera os mais perigosos adversários da fé verdadeira — calvinistas e luteranos —, o autor não fala no emprego de instrumentos como o ferro e o fogo, atitude que talvez fosse de se esperar de um católico militante do século XVII. Os ardis de Vieira são bem mais sutis. Ele fomentava a tramóia inteligente, a maquinação esperta, que mina o campo de seus adversários, que lhes serve do próprio veneno. Pertencendo a um reino pequeno e fraco — e consciente da inviabilidade ou ineficácia das alianças com parceiros reticentes e pouco confiáveis como França e Holanda contra a temível Espanha —, ele atinou que o único e eficaz caminho do

enfrentamento seria “ir à casa do inimigo, para abastecer-se de artilharia”. No campo das realidades práticas, possivelmente.

Em outro documento, no qual pretende nada menos do que moderar os excessos do Santo Ofício em Portugal, Vieira dá mostras de que a tolerância que apregoa — um misto de cálculo financeiro e zelo confessional — não deve ser compreendida ou confundida com a implantação de uma irrestrita liberdade religiosa em Portugal. A salvação das almas não se dará, segundo ele, em clima de livres e equivocadas interpretações da escritura, em que se mete **o demônio na cabeça dos fiéis**. A salvação das almas será possível num reino cristão por intermédio da correta doutrinação, da qual os padres católicos são os verdadeiros instrumentos (VIEIRA *apud* PÉCORA, 2002, p. 283). E esse argumento seria muito mais verdadeiro quando transposto para terras distantes, como aquelas inóspitas cristandades em que ele já se embrenhara: a Bahia, o Maranhão, o Pará³. Para recordar uma passagem de Montesquieu, que ilustra de forma pertinente a fortuna de Vieira, “Os lugares conferidos pela posteridade estão sujeitos, como os demais, aos caprichos da sorte”. (MONTESQUIEU, 2000, p. 12). Em suas jornadas civilizadoras, é possível que tenha sonhado em ser o Francisco Xavier do Ocidente. Passou à posteridade — *nolens, volens* —, como Antônio Vieira.

REFERÊNCIAS

BOSSUET, J. B. *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte*. Genève: Droz, 1967.

GOTAAS, M. C. *Bossuet and Vieira: a study in national, epochal and individual style*. Washington, D.C: The Catholic University of America Press, 1953.

MONTESQUIEU. *Cartas persas*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1960.

MONTESQUIEU. *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e de sua decadência*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

³ Bastante representativa dos combates de Vieira nos anos de sua catequese no Norte do Brasil é a série de cinco cartas que enviou a D. João IV, de maio de 1653 a 8 de dezembro de 1655.

THE NEW concise encyclopedia. New York: Doubleday, Doran and Company, 1949.

VIEIRA, A. Carta aos Judeus de Ruão. In: TEIXEIRA, Novais. (Org.). *Cartas*. Rio de Janeiro: W.M. Jackson, 1949.

VIEIRA, A. Proposta feita a El-rei D. João IV em que se lhe representava o miserável estado do reino e a necessidade que tinha de admitir os judeus mercadores que andavam por diversas partes da Europa. In: PECORA, Alcir (Org.). *Escritos históricos e políticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

VIEIRA, A. Proposta que se fez ao Sereníssimo Rei D. João IV a favor da gente de nação, sobre a mudança dos estilos do Santo Ofício e do fisco em 1646. In: PECORA, Alcir. (Org.). *Escritos históricos e políticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.