

A tradução bíblica de João Ferreira de Almeida e o discurso anticatólico nas Índias Orientais: críticas mordazes ao aparato inquisitorial no século XVII

*Luis Henrique Menezes Fernandes**

A partir da segunda metade do século XVII, foram publicadas nas Índias Orientais algumas edições de um opúsculo protestante intitulado *Diferença d'a Christandade*. Sua linguagem mordaz contra a Igreja Católica, bem característica de toda a obra, revela-se já em seu subtítulo, ao denunciar a existência de uma “*notória contrariedade entre a sacrossanta ceia de Cristo e a profana missa do Anticristo*”.¹ A tônica de todo o texto é, desse modo, marcada pela tradicional acusação protestante de um suposto afastamento, construído ao longo dos séculos, entre “*a verdadeira e antiga doutrina de Deus*”, compreendida fielmente nas Escrituras Sagradas, “*e a falsa e nova dos homens*”, correspondente à tradição apostólica do catolicismo romano, reafirmada, no alvorecer da Idade Moderna, pelo Concílio de Trento (1545-1563).

A princípio, o estilo contundente das afirmações veiculadas por este escrito polemista não se caracteriza, ao menos aparentemente, por uma completa originalidade. Ataques veementes aos dogmas e aos eclesiásticos católicos, bem como a identificação da instituição papal ao espírito do anticristo, por exemplo, são elementos mais ou menos constantes no universo discursivo protestante, desde os seus primórdios no século XVI. Todavia, há um traço historicamente peculiar dessa obra literária seiscentista, própria da controvérsia teológica católico-protestante europeia, que não deve ser subestimado: o fato de haver sido editada diversas vezes em língua portuguesa. Ao longo de toda a Idade Moderna, seja em Portugal ou em suas possessões ultramarinas, não há notícias de ataques literários tão vigorosos ao catolicismo romano impressos nesse idioma.

Outra particularidade fundamental relacionada à divulgação desse tratado anticatólico no Oriente é a sua íntima relação com o contexto específico de composição da primeira tradução regular das Escrituras Sagradas do cristianismo em língua

*Luis Henrique Menezes Fernandes é doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo (USP), sob a orientação do Prof. Dr. Adone Agnolin, com pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

¹*Diferença d'a Christandade. Em que Claramente se Manifesta, I. A grande Disconformidade entre a Verdadeira e Antiga Doutrina de Deus, e a Falsa e Nova d'os homens...* Em Nova Batávia: Por Henrique Brando, e Joao Bruyningo, 1668.

portuguesa, concebida e materializada, a partir de meados do século XVII, em possessões holandesas no sudeste asiático. Assim, o principal responsável pela divulgação do tratado *Diferença d'a Christandade* nas Índias Orientais foi o português João Ferreira A. d'Almeida (c. 1628-1691), o mesmo cujo nome se tornou bastante conhecido, particularmente no mundo lusófono, por seu pioneirismo no propósito de verter literal e sistematicamente todos os textos sagrados do cristianismo em português. A primeira edição de sua tradução do *Novo Testamento* foi publicada no ano de 1681 em Amsterdam, ao passo que os livros do *Antigo Testamento* foram impressos somente a partir de meados do século XVIII, em Tranquebar e Batávia.

Levando-se em consideração o posterior sucesso editorial dessa pioneira versão bíblica em português, sobretudo a partir do século XVIII, são relativamente escassas, ainda hoje, as informações biográficas exatas sobre o seu principal tradutor, especialmente no tocante à sua infância e início da juventude. É seguramente documentado, porém, o fato de se encontrar no ano de 1642 – aos quatorze anos de idade, segundo o seu próprio relato – em possessões holandesas nas Índias Orientais. Neste mesmo ano, no trajeto marítimo entre Batávia e Malaca, este jovem português travou contato com um “livrinho” anônimo em castelhano, que o conduziria não apenas a rejeitar veementemente a sua anterior religião católica, mas também a dar início ao trabalho de tradução bíblica com que se ocuparia até o fim de sua vida. Este opúsculo castelhano é o que seria, posteriormente, traduzido por ele em língua portuguesa sob o título *Diferença d'a Christandade*.²

É evidente, portanto, a existência de uma relação de sentido fundamental entre este primeiro projeto sistemático de tradução dos textos sagrados em língua portuguesa e a literatura de controvérsia religiosa que impulsionou o seu principal idealizador. Em outras palavras, a compreensão do significado histórico dessa tradução bíblica portuguesa, forjada sob o amparo da presença holandesa nos mares orientais, ao longo da segunda metade do século XVII, não deve subestimar o ambiente teológico conflituoso em que foi concebida. A partir do livreto anticatólico castelhano já referenciado, impresso diversas vezes em língua portuguesa nas Índias Orientais, foram também escritas, neste contexto, diversas outras obras de polêmica religiosa nesse

²A respeito da autoria desse tratado, cf. “Diferença da Christandade: João Ferreira de Almeida e a controvérsia católico-protestante nas Índias Orientais seiscentistas”. *Revista Portuguesa de História do Livro*, v. 33-34, 2014.

idioma, todas relacionadas, direta ou indiretamente, ao contexto da tradução bíblica empreendida por João Ferreira de Almeida no Oriente.

Ademais, a controvérsia teológica católico-protestante, a princípio circunscrita ao continente europeu, alcançava novas dimensões e possibilidades de colisão, a partir século XVII, com a expansão marítima holandesa, de feição calvinista, em detrimento de antigas possessões ibéricas católicas nas Índias Orientais e Ocidentais. As guerras luso-holandesas, travadas ao longo de quase todo aquele século pelo domínio marítimo e comercial do Índico, ocorreram sobre um pano de fundo de constantes e ríspidas acusações de ordem religiosa. A este respeito, o renomado historiador inglês Charles Boxer esclareceu que:

havia um forte elemento religioso na questão [das guerras luso-holandesas], tendo em vista que portugueses católicos romanos e holandeses calvinistas consideravam-se paladinos de suas religiões, e, em decorrência, acreditavam estar travando a batalha de Deus contra seus inimigos. Para os adeptos da “verdadeira religião reformada”, [...] a Igreja de Roma era “a grande prostituta da Babilônia”, e o papa, o verdadeiro anticristo. Os portugueses, por seu lado, estavam amplamente convencidos de que a salvação só podia ser obtida mediante a crença nas doutrinas da Igreja Católica romana, como tinham sido definidas no Concílio de Trento, que ocorrera no século XVI.³

Logo, não se pode perder de vista o fato de que o propósito de tradução bíblica encetado por João Ferreira de Almeida, desde o seu princípio, esteve diretamente associado a este contexto mais amplo de embates teológicos. Aliás, sua proposta de tradução e publicação tipográfica das Escrituras Sagradas em língua vulgar estava em direta oposição às determinações católicas emanadas do Concílio de Trento e do seu *Index Librorum Prohibitorum*, que visavam interditar a impressão e circulação de traduções bíblicas em língua vulgar, condenando quaisquer proposições teológicas advindas de leituras tidas por heterodoxas do texto sagrado. Portanto, é claro que um artificial descolamento analítico entre o objeto literário-religioso da tradução e seu específico e turbulento contexto de produção prejudicaria a sua compreensão enquanto produto histórico, resultante de uma conjuntura peculiar.

Nesse sentido, além da tradução dos textos sagrados cristãos e do tratado castelhano *Diferença d'a Christandade* em português, João Ferreira de Almeida foi também responsável por uma relativamente extensa produção literária de caráter

³Charles BOXER. *O império marítimo português*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 121.

polemista. Os seus constantes ataques literários dirigidos à Igreja de Roma não ficaram, contudo, sem resposta. Em 1670, o agostiniano português Hieronymo de Siqueira escrevia em Bengala, na Índia portuguesa, uma *Carta Apologética* em defesa da religião católica, contra João Ferreira de Almeida e seus posicionamentos teológicos heréticos e ofensivos. Na década seguinte, foi publicada uma extensa obra de controvérsia religiosa intitulada *Diálogo Rústico e Pastoral*, na qual se contrapõem as razões católicas de Jean-Baptiste Maldonado (1634-1699), missionário belga da Companhia de Jesus, e as do tradutor calvinista português.⁴ Por fim, embora tardiamente, já em 1708, o franciscano italiano Giovanni Battista Morelli (c. 1655-1716), missionário apostólico da Congregação de *Propaganda Fide*, escreveu em São Tomé de Meliapor, na costa oriental da Índia portuguesa, um *Luzeiro Evangélico*, extensa obra em defesa do catolicismo tridentino, composta expressamente como réplica a um dos principais textos anticatólicos de João Ferreira de Almeida.

Esse expressivo conjunto documental, importante para se avaliar historicamente os desdobramentos religiosos da presença portuguesa e holandesa nos mares orientais, é também testemunha clara da atmosfera de agudas querelas doutrinárias em que se desenvolveu o trabalho da tradução bíblica encetado por João Ferreira de Almeida no Oriente. À vista disso, uma mais adequada compreensão histórica sobre a materialização da primeira tradução das Escrituras Sagradas cristãs em português poderá ser alcançada a partir de uma análise densa e cuidadosa de seu ambiente específico de produção, testemunhado de forma privilegiada pela literatura polemista correspondente. Aliás, o delineamento do significado histórico desse objeto depende não apenas de sua percepção enquanto parte integrante de um universo contextual mais amplo, mas também de uma compreensão crítica desse próprio contexto, ou seja, apreendendo-o não como simples “pano de fundo” monolítico e petrificado, mas como construção historiográfica passível também de questionamentos e melhoramentos.

*

⁴Sobre a real autoria do tratado *Dialogo Rustico e Pastoral*, cf. “Novas descobertas documentais sobre os conflitos religiosos subjacentes à elaboração da primeira tradução da Bíblia em língua portuguesa”. *Lusitania Sacra*, v. 28, 2013.

É possível identificar na historiografia contemporânea o desenvolvimento de duas tendências interpretativas críticas a respeito da origem e do significado histórico das reformas religiosas europeias, iniciadas a partir do início do século XVI. Autores como Hubert Jedin, Jean Delumeau, Paolo Prodi e Ronnie Po-chia Hsia, dentre outros, em suas respectivas investigações sobre a renovação católica do período tridentino e sua relação com o contexto histórico mais amplo da problemática religiosa da Idade Moderna, puderam advogar a existência de uma “*unidade subjacente entre as histórias da Reforma e do Catolicismo na Europa do início da Idade Moderna*”.⁵ Assim, a imagem interpretativa tradicional, cunhada desde a Idade Moderna, de uma Cristandade antagonicamente dividida, marcada pela oposição doutrinária, a partir do advento do protestantismo no século XVI, passou a ser substituída, pelo menos desde o trabalho fundamental do historiador alemão Hubert Jedin (1900-1980) sobre o Concílio de Trento, por tentativas de compreensão histórica “*mais profundas e complexas do que uma simples contradição de termos como ‘Reforma’ e ‘Contra-Reforma’ pode implicar*”.⁶

A ideia motriz dessa historiografia crítica, destinada a compreender de uma maneira mais estrutural as transformações religiosas da Cristandade moderna, consistia em ultrapassar, portanto, a consagrada antítese estabelecida pela historiografia europeia, desde longa data, entre uma Reforma protestante liberal e uma Contra-Reforma católica reacionária.⁷ É neste contexto de crítica historiográfica que Wolfgang Reinhard, em harmonia com a perspectiva lançada por Hubert Jedin, sugere a utilização do conceito “Idade Confessional” para caracterizar este período, relativizando a pertinência historiográfica da expressão “Contra-Reforma” para se compreender as transformações do catolicismo no contexto tridentino. A partir deste novo viés, poderiam ser analisados lado a lado, com base em uma estrutura histórica comum, de longa duração, os desenvolvimentos próprios do luteranismo, calvinismo e catolicismo no período, identificando-os a uma mesma dinâmica “confessional” e evitando-se, paralelamente, um antagonismo radical baseado nas aparências, e não na essência da questão.

⁵Ronnie Po-chia HSIA. *The World of Catholic Renewal, 1540–1770*. Cambridge: University Press, 2005, p. 1. Tradução nossa.

⁶*Idem*, p. 1.

⁷*Idem*, p. 4.

Essa tendência revisionista lançada pela historiografia alemã, no que diz respeito à compreensão do catolicismo moderno para além dos limites conceituais de uma Contra-Reforma reacionária, foi bem acolhida na França, especialmente pelo historiador Jean Delumeau.⁸ A tradicional ideia de um antagonismo doutrinal entre católicos conservadores e protestantes liberais, agora relativizada pela historiografia alemã, foi substituída em Delumeau por uma maior diferenciação entre o cristianismo medieval, marcado pela influência do paganismo, e o catolicismo tridentino, caracterizado pela definição sistemática da ortodoxia, bem como pelo treinamento de novos clérigos, catequização das populações rurais, combate às superstições populares e pelo maior esforço de missionação extraeuropeia. Neste sentido, Jean Delumeau chega a afirmar que “*a Contra-Reforma existiu [...], mas não foi essencial para a transformação da Igreja Católica no século XVI*”.

Essa percepção unitária sobre as reformas religiosas europeias do século XVI, marcadas por sistematizações doutrinárias características de uma “Idade Confessional”, foi endossada por Delumeau ao propor que, na origem histórica tanto do catolicismo tridentino como do luteranismo e calvinismo, havia uma sensação social generalizada de “culpabilização” no Ocidente, fomentada ao longo da Idade Média pelo seu sistema religioso peculiarmente condenatório. A Reforma Protestante e a Reforma Católica teriam sido, a seu modo, respostas históricas distintas a um mesmo problema religioso estrutural. Assim, essa vertente interpretativa busca comprovar, pela crítica a ideias já consagradas na historiografia, a unidade essencial que caracterizaria os desenvolvimentos paralelos tanto do catolicismo como do protestantismo modernos.⁹

Essa percepção histórica inovadora sobre as transformações religiosas ocorridas na Cristandade, a partir do século XVI, não esteve, contudo, isenta de críticas. As hipóteses de Hubert Jedin logo suscitaram a reação de Delio Cantimori, historiador italiano influenciado por Max Weber e Ernst Troeltsch. Cantimori, a partir de suas pesquisas sobre os “hereges” da península itálica no século XVI, não deixou de levantar a problemática da intolerância religiosa moderna, da censura de livros considerados subversivos e da perseguição contra a diversidade de pensamento, elementos tão

⁸Jean DELUMEAU. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.

⁹Cf. Jean DELUMEAU. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos XIII-XVIII)*. 2 vols. Bauru: Edusc, 2003.

característicos do período das reformas.¹⁰ Com isso, a interpretação unitária das reformas religiosas europeias, inaugurada por Jedin na Alemanha, foi alvo de críticas por supostamente minimizar a questão da censura católica, institucionalizada a partir da edição do *Index Librorum Prohibitorum* pelo Santo Ofício em 1559, bem como as inúmeras condenações perpetradas pela Inquisição contra as dissidências religiosas e intelectuais. Reafirmando a importância histórica dos conflitos religiosos do período, Cantimori alerta que:

A historiografia mais recente tem coberto com muitos e formosos véus culturais, sociológicos, ideológicos e filosófico-retóricos a história daquelas lutas violentas: mas a história da civilização europeia não se pode esquecer e nem deixar que sejam encobertas, porque sem a sua memória não se pode compreender nem sequer o significado e o valor de certas posições humanísticas e confessional-teológicas.¹¹

O que Delio Cantimori propõe, neste sentido, é uma espécie de revalorização da perspectiva historiográfica que compreendia aquele período como momento de tensões religiosas e de intolerância, que a historiografia alemã de tendência católica acabava subestimando. A visão eminentemente positiva que Hubert Jedin cultivou a respeito da Reforma Católica, no contexto tridentino – intentando demonstrar a existência de um catolicismo de índole criativa no período, que ultrapassasse a ideia dicotômica de um simples combate à doutrina luterana –, o teria feito ignorar a problemática histórica da perseguição religiosa sistemática, característica do período. Nos termos de Adriano Prosperi, “*a historiografia católica sempre colocou na surdina essa presença molesta no cenário do período conciliar*”.¹²

A crítica a uma visão histórica demasiadamente pacífica deste período, que buscou retirar do centro das atenções a oposição doutrinária ferrenha entre católicos e protestantes e as perseguições dela decorrentes, foi também acolhida na França, especialmente por Pierre Chaunu. Embora reconhecendo o mérito da perspectiva inaugurada por Hubert Jedin, caracterizada por uma visão histórica estrutural, Pierre Chaunu lembra que nenhum historiador deve limitar suas investigações a interpretações acabadas, devendo sempre recebê-las criticamente, num exercício

¹⁰ Cf. Delio CANTIMORI. *Eretici Italiani del Cinquecento*. Ricerche storiche. Firenze: Sansoni, 1939.

¹¹ Idem. *Humanismo y religiones en el Renacimiento*. Barcelona: Peninsula, 1984, p. 278-279. Tradução nossa.

¹² Adriano PROSPERI, *El Concilio de Trento: una introducción histórica*, p. 123.

constante de aperfeiçoamento historiográfico. Tendo isso em vista, com relação à visão unitária das reformas, cultivada por Jean Delumeau, Pierre Chaunu esclarece que:

Já não se pensa sequer em oposição alguma e ligam-se, de boa vontade, os fios de uma continuidade histórica obscura. A história é filha do seu tempo, afirma Lucien Febvre, com grande alegria, a propósito da Reforma. As nossas preocupações contribuíram para estabelecer uma historiografia pacífica do tempo das reformas. O *ecumenismo* venceu tudo. [...] Jean Delumeau levou muito longe, talvez mesmo demasiado longe, as conseqüências destes novos esclarecimentos.¹³

Assim, não obstante os avanços interpretativos alcançados pela perspectiva histórica unitarista de Jedin e Delumeau – não mais baseadas superficialmente em eventos pontuais e biografias lineares do tempo das reformas, mas sim em estruturas mentais e sociais de longa duração –, Pierre Chaunu conclama a um novo aprofundamento da análise sobre a relação entre as duas reformas, católica e protestante. Segundo ele, “*a continuidade dos dois movimentos não deve camuflar as diferenças. Apesar das aparências e das vontades conciliadoras viradas para o passado, as divergências subsistem*”.¹⁴ Assim, seria possível dar um novo passo em direção à compreensão histórica da dinâmica religiosa interna do Cristianismo ocidental moderno, restaurando-se a importância histórica das obstinadas contendas doutrinárias que caracterizaram, sem dúvidas, este período.

Essa historiografia crítica, portanto – representada por autores como Delio Cantimori, Pierre Chaunu e Adriano Prosperi, com suas eventuais particularidades –, demonstrou renovado interesse pelos conflitos católico-protestantes característicos da Idade Moderna, em suas múltiplas manifestações. Assim, não se trata mais de reduzir todas as transformações vivenciadas pelo catolicismo romano no período a uma reação conservadora contra a Reforma protestante. De modo distinto, a percepção do momento católico tridentino enquanto história de longa duração, conforme esboçado inicialmente por Hubert Jedin, o faz englobar inúmeros outros aspectos, para além do conflito com o protestantismo, que o historiador não deve deixar de considerar. Todavia, não se pode ignorar, por outro lado, que “*a sistematização dogmática e disciplinar [católica], que*

¹³Pierre CHAUNU. *O tempo das reformas (1250-1550)*. Vol 1. A Crise da Cristandade. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 10.

¹⁴Pierre CHAUNU. *O tempo das reformas (1250-1550)*, p. 10.

então se erigiu, respondeu às necessidades da relação, por vezes conflituosa, com as igrejas e tendências da Reforma".¹⁵ Portanto, é evidente que foi a relação conflituosa do catolicismo tridentino com as interpretações "heterodoxas" do cristianismo que proporcionou-lhe os instrumentos necessários para melhor definir não somente a ortodoxia romana, mas também a própria identidade posterior do catolicismo moderno.

Desse modo, embora o período de renovação tridentina não possa ser compreendido unicamente com base em sua relação com o protestantismo, a validade historiográfica do conceito "Contra-Reforma" não deixou, todavia, de ser funcional para designar muitos dos seus aspectos. Conforme demonstrou Adriano Prosperi em seu estudo introdutório sobre o Concílio de Trento, houve um momento específico, no seio do desenvolvimento conciliar, que marcou "*o início propriamente dito da Contra-Reforma, entendida como uma luta sem quartel contra a dissidência religiosa, representada emblematicamente por Lutero*".¹⁶ E assim, da mesma forma como foi definida a identidade católica moderna no contexto de sua relação combativa com a doutrina luterana, a extensiva definição tridentina de sua ortodoxia possibilitou eclodir, com maior veemência, as contestações teológicas dissidentes e a particular identidade do protestantismo:

A opção [tridentina] de definir a doutrina ortodoxa no decreto acrescentando-lhe até trinta e três cânones de condenação dura e detalhada das ideias da Reforma protestante, obedecia a lógica escolhida pelo papado: erigir uma barreira intransponível contra os "hereges" e assinalar suas doutrinas malditas, para que todos pudessem reconhecê-las. Daí seguiu-se o relançamento da controvérsia doutrinária em grande escala.¹⁷

A existência de uma unidade histórica estrutural, de longa duração, caracterizando o desenvolvimento histórico tanto do catolicismo romano quanto do luteranismo e do calvinismo, durante a Idade Moderna, é evidenciada, sem dúvida, pela tendência à "confessionalização" – para utilizar novamente o conceito empregado por Wolfgang Reinhard – tanto da Igreja Católica como das igrejas nascidas da Reforma. O elemento unificador da "Idade Confessional", transcendente em relação às pontuais divergências teológicas entre católicos e protestantes, é caracterizado pelo momento em que o

¹⁵ Adriano PROSPERI, *El Concilio de Trento: una introducción histórica*, p. 99.

¹⁶ *Idem*, p. 127.

¹⁷ *Idem*, p. 63.

cristianismo ocidental “*deixa de ser uma experiência vivida comunitária e ritualmente, para converter-se em identidade assumida conscientemente pela adesão a uma ‘confissão de fé’ que contém todos os artigos em que se há de crer*”.¹⁸ Aqui está expressa, em harmonia com a tese defendida por Delumeau, a hipótese de que a ruptura fundamental, neste período, não se dá necessariamente entre protestantes e católicos, mas sim entre o cristianismo medieval e o moderno.

Apesar disso, não se pode minimizar as inúmeras contradições doutrinárias estabelecidas por católicos e protestantes neste contexto comum de confessionalização. Em relação especificamente ao caso luterano, os seus principais “artigos de fé” já haviam sido esboçados sistematicamente na chamada *Confissão de Augsburgo*, escrita por Felipe Melancton (1497-1560) e apresentada pelos luteranos ao Imperador Carlos V, em 1530, como compêndio doutrinário de suas principais convicções teológicas. Por outro lado, a opção católica por um estabelecimento mais exato de sua ortodoxia – consubstanciada detalhadamente no *Catecismo Romano*, produzido por ordem do Concílio de Trento –, condenando explicitamente diversas teses luteranas, foi tomada somente a partir do momento em que a esperança pela restauração da unidade religiosa anterior já havia sido totalmente dissipada pelos eventos. A ideia central, no caso católico, foi determinar limites claros na definição de suas doutrinas, o que acabou liquidando toda ulterior possibilidade de reconciliação com os protestantes.

Dentre os diversos pontos doutrinários, estabelecidos em Trento, que se opunham diretamente aos preceitos luteranos, destacaram-se, num primeiro momento, a afirmação católica de que a salvação cristã provém não da fé somente (*sola fide*), mas também da prática de boas obras, e de que as fontes da revelação divina são, não apenas as Escrituras (*sola scriptura*), mas também as tradições não escritas conservadas pela Igreja de Roma, segundo o princípio da legítima sucessão apostólica. A estes dois pontos, considerados inegociáveis pelos luteranos, acrescentaram-se posteriormente, na última sessão conciliar, outros decretos a respeito de matérias centrais para a controvérsia católico-protestante: a questão da veneração dos santos, das imagens sagradas e do purgatório. Sobre estes últimos aspectos, Adriano Prosperi assevera que:

Nestes três casos, as doutrinas aprovadas pelo concílio consolidaram o muro erigido contra as teses da Reforma protestante: relançaram com

¹⁸ *Idem*, p. 152.

vigor, contra toda tendência iconoclasta, o recurso às imagens devotas; reconheceram a validade da interseção dos santos e, sobretudo, sancionaram a doutrina da autoridade da Igreja, inclusive sobre as almas dos defuntos no Purgatório.¹⁹

De todo modo, a oposição doutrinária fundamental entre católicos e luteranos, que se manifestou de diversas maneiras e em várias questões pontuais no *Catecismo Tridentino* e nas confissões de fé protestantes, consistia essencialmente nas suas distintas interpretações em relação ao lugar que deveriam ocupar as Escrituras Sagradas no sistema religioso cristão. As demais divergências teológicas—a respeito, por exemplo, da extensão do pecado adâmico e de suas consequências, da forma como deveria ser obtida a salvação extra-mundana, da legitimidade da veneração dos santos e de suas imagens, da presença real do corpo de Cristo na eucaristia, do sacrifício da missa e da existência do purgatório – foram consequências parciais de uma discordância anterior e fundamental sobre como deveriam ser interpretados os textos sagrados, e quem estaria habilitado para fazê-lo. A doutrina luterana *sola scriptura* chocava-se frontalmente à prescrição católica definida em Trento, segundo a qual a verdadeira doutrina de Cristo estaria contida não somente nos livros sagrados escritos (*in libris scriptis*), mas também na tradição eclesiástica não escrita (*et sine scripto traditionibus*).

Em relação à edição e ao uso da Sagrada Escritura, os prelados católicos reunidos em Trento decretaram que “ninguém, com base em sua própria consciência, se atreva a interpretar a mesma Sagrada Escritura em coisas pertencentes à fé e aos costumes”.²⁰ Neste mesmo decreto, reafirmou-se o princípio católico romano de que somente à “Santa Madre Igreja” – excluindo-se nesta acepção, evidentemente, os leigos – caberia determinar o verdadeiro sentido e a interpretação ortodoxa do texto bíblico. Segundo a concepção corrente, as traduções bíblicas para as línguas vernáculas, tornando-as mais acessíveis aos leigos, produziriam, ao invés de uma maior piedade entre o povo, a multiplicação de interpretações equivocadas e, assim, de heresias. Não obstante tais convicções, durante todo o período medieval, não houve qualquer proibição universal por parte de Roma contra a leitura e a tradução da Bíblia em língua vulgar, embora censuras pontuais tenham sido registradas.²¹

¹⁹PROSPERI, *El Concilio de Trento: una introducción histórica*, p. 79.

²⁰*Decretum de editione, et ususacrorumlibrorum*. In: Ignacio Lopez AYALA. *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Barcelona: Imprenta y Librería de D. Antonio Sierra, 1848, p. 27-28. Tradução nossa.

²¹Cf. Alister McGRATH. *Origens Intelectuais da Reforma*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p. 126.

A abrupta intensificação dessa problemática, a partir do início do século XVI, esteve intimamente relacionada a dois aspectos centrais e correlatos, bem característicos do período. Por um lado, houve o rápido desenvolvimento da imprensa moderna, que possibilitou um bem mais amplo acesso ao texto bíblico do que seria possível outrora, bem como a proliferação da informação escrita. Conforme apontou Ronnie Po-chia Hsia, “*os historiadores tem reconhecido há muito tempo a íntima ligação entre a história da imprensa e o progresso da Reforma*”.²² Além disso, as divergências sobre as possibilidades de interpretação das Escrituras ganharam especial relevância neste período a partir da atividade intelectual dos humanistas, que acabaram estendendo ao texto bíblico o seu lema *ad fontes* (“às fontes”), restaurando a importância hermenêutica da leitura bíblica em suas línguas originais (hebraico, aramaico e grego), e não apenas em sua tradicional versão em latim.

Em vista disto, a opinião que prevaleceu no Concílio de Trento, embora não sem debates e oposições internas, foi a de que a leitura da Bíblia em língua vulgar havia sido uma das principais razões para a proliferação das “heresias” luteranas entre o povo. O segundo decreto reafirmava a tradução Vulgata latina como texto autêntico das Escrituras, reservando-se à autoridade eclesiástica competente o direito à sua interpretação. Prescreveram-se severas ameaças contra o uso profano, irreverente ou supersticioso do texto bíblico, bem como limitou-se sua impressão e publicação. No entanto, como muito bem lembrou Jean Delumeau:

nenhuma interdição de se traduzir ou ler a Bíblia em língua vulgar foi decretada em Trento. O uso privado das traduções continuava permitido. Era exigida, porém, referência à Vulgata “nas lições públicas, ‘disputas’, pregações e exposições doutrinárias”. Foram os *Index* de 1559 e 1564 que proibiram, sem nuances, a leitura da Bíblia em língua vulgar.²³

Nessa conjuntura de interdição generalizada das traduções da Bíblia em língua vulgar pela Inquisição, bem como de outros escritos considerados inconvenientes aos propósitos da Igreja Católica, é possível identificar uma ação coerente, emanada do alto clero, contra a proliferação de interpretações “heterodoxas” a respeito da mensagem

²²HSIA. *The World of Catholic Renewal, 1540–1770*, p. 172.

²³Jean DELUMEAU. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971, p. 44. Tradução nossa.

cristã, as quais poderiam acabar intensificando ainda mais o aparecimento de tendências doutrinárias contrárias à ortodoxia estabelecida pormenorizadamente em Trento. As determinações de Roma buscavam responder à nova conjuntura revolucionária suscitada, como vimos, pelo intensivo desenvolvimento da imprensa, que se apresentava, cada vez mais, como elemento complicador dos propósitos de restauração de uma unidade religiosa anterior. A importância da imprensa neste período foi fundamental para a constituição de uma espécie de “cristianismo textual”, que acabou dominando tanto católicos como protestantes, utilizando-se ambos da nova tecnologia para defender sistematicamente suas respectivas posições.

No caso específico da Península Ibérica, conforme anotado por Adriano Prospero, “*os soberanos de Portugal e Espanha [...] estiveram entre os primeiros a reconhecer oficialmente os decretos tridentinos e a dar-lhes força de lei*”.²⁴ Da mesma forma, Ronnie Po-chia Hsia classificou os reinos ibéricos dentre aqueles em que o catolicismo vivenciou sua experiência de “igreja triunfante” no contexto tridentino, graças ao menor impacto relativo que experimentaram em relação ao desafio protestante. Em relação ao estabelecimento da Inquisição em Portugal, no ano de 1536, por insistência do rei D. João III junto à Sede Apostólica, o seu principal objetivo foi a supressão de práticas secretas judaizantes, porquanto, conforme expresso por Charles Boxer, “*os protestantes nunca foram suficientemente numerosos para se tornarem uma ameaça na Península Ibérica*”.²⁵ Ainda assim, a Inquisição portuguesa, bem como a espanhola, tinha toda a jurisdição para condenar os acusados de protestantismo, ou outras heresias, bem como os praticantes de comportamentos considerados inadequados, especialmente sexuais e supersticiosos. Neste contexto, a censura tipográfica tornou-se bastante rigorosa em Portugal, sendo então exercida pela Coroa, pela Igreja e pela Inquisição.²⁶

O combate travado pela Igreja Católica na Península Ibérica contra as dissidências religiosas – sejam judaicas, mouras ou protestantes – foi obviamente transplantado aos seus domínios ultramarinos, concomitantemente ao seu processo de expansão. A preocupação com a difusão de escritos heterodoxos foi perceptível especialmente nas conquistas coloniais portuguesas, de modo que apenas uma imprensa tipográfica foi

²⁴PROSPERI, *El Concilio de Trento: una introducción histórica*, p. 87.

²⁵Charles BOXER. *A Igreja militante e a expansão Ibérica (1440-1770)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 107.

²⁶*Idem, A Igreja militante e a expansão Ibérica (1440-1770)*, p. 112-113.

autorizada a imprimir fora do Reino entre os séculos XVI e XVII, em Goa, diferentemente dos domínios espanhóis, que experimentaram, neste mesmo período, o funcionamento de tipografias no México, Peru e Filipinas. Também em Goa, considerada a principal possessão portuguesa nas Índias Orientais, foi estabelecido um tribunal da Inquisição, em 1560, com jurisdição sobre as colônias portuguesas da Ásia e da África.

Ao longo do século XVII, a Inquisição portuguesa exerceu singular controle sobre a produção literária em seus domínios, de modo que Charles Boxer considerou este período, não sem ironia, como a “*época de ouro dos inquisidores ibéricos*”.²⁷ Além das obras proibidas diretamente por Roma, as inquisições portuguesa e espanhola publicaram suas próprias listas de livros proibidos. As traduções da Bíblia em língua vulgar estavam vetadas pelo *Index*, os demais escritos considerados subversivos em relação à ortodoxia tridentina eram impedidos de circular, e seus autores eram sistematicamente julgados e condenados. Conforme demonstrado por Adriano Prosperi, após as severas proibições emanadas da Inquisição romana, a Bíblia tornou-se, no período tridentino, “*uma espécie de objeto perigoso, que devia ser manipulado com muita cautela*”.²⁸

É neste contexto religioso combativo, marcado por ardentes embates doutrinários, intensificados ainda pelo processo de expansão da imprensa, que teve início o trabalho de tradução da Bíblia em língua portuguesa, em 1642, por João Ferreira de Almeida, nos domínios holandeses orientais. Conforme sugerido, tornar-se-ia inviável compreender historicamente esse processo de tradução das Escrituras em português sem a devida inserção dessa problemática no contexto mais global de conflitos doutrinários que então se vivia, especialmente em relação às divergências teológicas sobre o lugar dos textos bíblicos na definição da ortodoxia cristã. Assim, a compreensão histórica dos conflitos religiosos relacionados ao contexto dessa tradução, nos domínios luso-holandeses orientais, depende de sua relação com esse embate global entre o catolicismo tridentino e as igrejas protestantes pelo controle do estabelecimento da ortodoxia, sendo o processo de tradução da Bíblia em língua portuguesa parte integrante desse universo.

Por conseguinte, conforme apresentado acima sucintamente, podemos observar que a renovação historiográfica encaminhada a partir das pesquisas empreendidas por

²⁷*Id.*, p. 114.

²⁸*Idem*, *El Concilio de Trento: una introducción histórica*, p. 92.

Hubert Jedin sobre o período tridentino – segundo as quais as reformas católica e protestante, não obstante o seu antagonismo aparente, estariam unidas por um processo histórico comum de “confessionalização” – teve o mérito de dotar a problemática das reformas religiosas europeias de uma perspectiva histórica de longa duração, capaz de colocar em perspectiva novos objetos de pesquisa, bem como novos problemas. Não obstante tais avanços, é evidente que uma visão demasiadamente “ecumênica” do período, conforme denunciado por Pierre Chaunu, revela-se insuficiente para explicar as diversas manifestações de perseguição e violência, tão características da Idade Moderna. As condenações imputadas a incontáveis indivíduos nesse contexto, em razão de posições intelectuais e religiosas, não deve ser minimizada pela historiografia, sob pena de obliterar-se uma das mais recorrentes facetas da trajetória humana, em suas multiformes manifestações: a intolerância à diversidade de pensamento.

Assim, embora a perspectiva da “confessionalização” comum tenha enriquecido o debate, ela não foi capaz de esgotá-lo. A compreensão histórica do processo de constituição da primeira versão da Bíblia em língua portuguesa, em seu contexto histórico conflituoso de intensos debates doutrinários, não poderá ser realizada a partir, tão somente, de uma perspectiva histórica de unidade estrutural entre as reformas católica e protestante. Neste contexto emblemático, encontrando-se o tradutor português completamente submerso em disputas doutrinárias com representantes do catolicismo tridentino das Índias Orientais, torna-se totalmente pertinente – e mesmo necessário – resgatar-se a operacionalidade historiográfica de conceitos como Reforma e Contra-Reforma, entendidos como forças em disputa pela definição da ortodoxia religiosa cristã. Não se trata aqui, todavia, de estabelecer definições rigorosas e apriorísticas para esses conceitos, mas sim de reativar a sua funcionalidade para a compreensão de processos históricos específicos, a partir da análise das fontes correlatas.

As peculiaridades relativas à tradução portuguesa da Bíblia, empreendida ao longo da segunda metade do século XVII, não se resumem apenas ao fato de ter sido idealizada e produzida em domínios coloniais, mas também por se tratar de uma versão bíblica em língua portuguesa produzida em domínios ultramarinos holandeses. A proximidade da monarquia lusitana com a Igreja Católica – manifesta no período com o estabelecimento da Inquisição portuguesa, para combater as dissidências religiosas (neste caso, especialmente o judaísmo) – impediu que as ideias luteranas, baseadas no

princípio subversivo do *sola scriptura*, tivessem repercussão significativa em seus domínios. Assim, foi necessário, no caso específico português, que uma tradução protestante da Bíblia em língua vulgar – conforme o modelo fornecido inicialmente por Lutero, em sua tradução alemã, impressa pela primeira vez em 1534 – fosse produzida fora do alcance da Coroa e da Inquisição portuguesas. A situação fornecida pelos domínios holandeses orientais revelou-se ideal para a consecução dessa tarefa.

A independência política da República dos Países Baixos em relação ao domínio imperial espanhol, no contexto da chamada Guerra dos Oitenta Anos (1568-1648), esteve intimamente relacionada aos conflitos entre católicos e protestantes que se disseminaram por toda a Europa, ao longo dos séculos XVI. A influência do protestantismo, sobretudo de tendência calvinista, sobre as províncias neerlandesas havia sido bastante significativa, de modo que a sua revolta contra a Espanha, leal ao catolicismo romano, não pode ser explicada senão com referência a essa problemática religiosa anterior. Durante o período de guerras, as províncias neerlandesas do sul acabaram subjugadas novamente ao domínio político espanhol, bem como à Igreja de Roma. As províncias do norte, por sua vez, reafirmando sua identidade em relação ao império espanhol e advogando a necessidade de liberdade de culto religioso em seus territórios, tornaram-se oficialmente independentes em 1581, formando a chamada República das Sete Províncias Unidas dos Países Baixos, ou simplesmente Províncias Unidas.²⁹

A guerra travada pela Coroa espanhola contra as províncias neerlandesas rebeldes teve repercussões significativas sobre o Reino de Portugal, especialmente porque Lisboa também estava, neste período, sujeita ao domínio espanhol, no contexto da União Ibérica (1580-1640). O embargo estabelecido pelo soberano espanhol Filipe II, em 1594, contra os comerciantes holandeses, impedindo-os de frequentar o porto de Lisboa, acabou transformando-se em um grande incentivo para os mercadores de Amsterdam buscarem diretamente no Oriente aquilo que estavam acostumados a negociar no Tejo. No início do século XVII, a intensificação da atividade marítima holandesa, voltada sobretudo ao comércio de especiarias no Índico, conduziu ao surgimento de diversas companhias comerciais, concorrentes entre si. O governo republicano das Províncias

²⁹Um melhor aprofundamento desse percurso histórico pode ser encontrado em Bernard H. MVLEKKE. *Evolution of the Dutch Nation*. The Netherlands: Roy Publishers, 1963, bem como em Charles BOXER. *The Dutch Seaborne Empire, 1600-1800*. Londres: Hutchison, 1965.

Unidas decidiu intervir na atividade econômica, objetivando centralizar institucionalmente a atividade comercial no Oriente: criou-se, assim, em 1602, a Companhia Holandesa das Índias Orientais (em holandês, *Vereenigde Oost-Indische Compagnie*, ou simplesmente VOC).

Para as conquistas portuguesas na Ásia e seu lucrativo comércio de especiarias, as consequências da expansão marítima holandesa foram desastrosas. Estando unido politicamente à Espanha, como vimos, Portugal transformou-se no principal alvo da ação expansionista dos holandeses no ultramar, após estes decidirem atacar diretamente as possessões coloniais ibéricas nas Índias. A preferência da ação militar holandesa contra as possessões portuguesas, tanto no Oriente, como Ocidente, foi explicada por Charles Boxer, que enfatizou a inferioridade militar do reino português em relação a Castela, bem como o fato de a maior parte de suas conquistas estarem localizadas em costas marítimas expostas, sendo portanto mais vulneráveis aos ataques dos adversários. Assim, “à medida que a luta se estendia no espaço e no tempo, os holandeses tendiam a dirigir suas investidas contra os colônias portuguesas na Ásia, na África e no Brasil”.³⁰

A princípio, as diretrizes constitutivas da Companhia Holandesa das Índias Orientais limitavam-se a questões comerciais. Com o desenrolar dos conflitos contra os reinos ibéricos, e especialmente a partir do Sínodo Nacional de Dordt (1618-1619) – que estabeleceu definitivamente a ortodoxia calvinista da Igreja Reformada Holandesa, especificamente em contraposição às tendências teológicas arminianas –, fortaleceu-se o sentimento do dever estatal neerlandês de preservar, em seus domínios coloniais, a “verdadeira doutrina de Cristo” contra toda forma de idolatria e de falsa religião. Assim, a atividade das Províncias Unidas nos mares orientais, a princípio exclusivamente econômica, transformou-se, nas duas primeiras décadas de sua existência, em uma verdadeira empresa colonizadora, transplantando efetivamente nas suas possessões ultramarinas o seu particular sistema de valores culturais, políticos e sociais. Com este intento, a partir da conquista militar de Jacarta, na ilha de Java, foi fundada em seu lugar, em 1619, a cidade de Batávia, para servir como sede da Companhia Holandesa das Índias Orientais.

Entretanto, não obstante os claros avanços militares, comerciais e políticos da empresa neerlandesa sobre os mares orientais, anteriormente dominados pelos reinos

³⁰Charles BOXER. *O império marítimo português*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 123.

ibéricos, a língua portuguesa continuou a exercer sobre toda a região uma posição de especial relevância, ainda que, em alguns casos específicos, restrições à sua utilização tenham sido impostas, em vão, pelos governantes holandeses. A este respeito, Charles Boxer aponta que:

uma vez que a expansão da Europa foi iniciada pelos portugueses, a língua portuguesa (ou uma adaptação dela) tornou-se a língua franca da maioria das regiões costeiras que eles abriram ao comércio e aos empreendimentos europeus em ambos os lados do globo. Por ocasião do confronto com os holandeses, a língua portuguesa já criara raízes demasiado profundas para ser erradicada, mesmo nos domínios coloniais em que os holandeses tentaram substituí-la.³¹

Essa predominância linguística do português em diversas regiões das Índias Orientais, utilizada inclusive como meio de comunicação entre as elites não-europeias, fez-se sentir de maneira contundente em Batávia, a capital holandesa no Oriente, ainda que esta cidade jamais tenha sido, de fato, uma possessão colonial portuguesa. A língua portuguesa exerceu grande influência sobre a região, especialmente entre os cidadãos livres e ex-escravos, de modo que somente por volta do início do século XIX o malaio tornou-se, de fato, o idioma predominante. Desde a fundação de Batávia pelos holandeses, inclusive, percebeu-se a necessidade da realização de serviços religiosos em língua portuguesa, de modo que foram posteriormente construídas duas igrejas exclusivamente destinadas aos cultos nesta língua, em 1673 e 1695, respectivamente. Neste sentido, o período que corresponde à atividade de João Ferreira de Almeida no Oriente, como ministro da Igreja Reformada e tradutor da Bíblia, é caracterizado, por um lado, pela grande relevância da língua portuguesa na região e, por outro, pela crescente influência colonizadora holandesa.

Essa explanação a respeito dos sucessos holandeses sobre as antigas possessões ibéricas no Oriente foi necessária para demonstrarmos que, a partir do início do século XVII, forjou-se uma conjuntura ímpar e totalmente favorável à publicação de uma primeira versão regular dos Escritos Sagrados cristãos em língua portuguesa. Primeiramente, a expansão holandesa sobre as Índias Orientais levou para aquela região, anteriormente dominada pelos reinos ibéricos, não apenas uma disputa político-econômica entre Estados europeus, mas também o embate doutrinário entre católicos e

³¹*Idem, O império marítimo português*, p. 140.

protestantes, que caracterizava o período. Ademais, coexistindo com regiões asiáticas onde o catolicismo romano já estava bem estabelecido, a partir das missões patrocinadas pelos reinos católicos ibéricos durante o século anterior, formavam-se agora novos domínios coloniais, na esteira da expansão holandesa, onde a doutrina reformada podia ser livremente pregada, estando militarmente protegidos contra qualquer tentativa de intervenção externa.

Portanto, as precondições para a existência de uma tradução da Bíblia em língua portuguesa, no contexto de conflitos religiosos na Cristandade, eram amplamente encontradas nos domínios holandeses orientais: regiões onde a língua portuguesa mostrava-se influente, onde ofícios religiosos calvinistas eram realizados nesse idioma, a doutrina luterana do *sola scriptura* era difundida sem impedimentos e sobre quem a monarquia portuguesa, aliada às diretrizes tridentinas de censura aos escritos desautorizados, não detinha qualquer poder decisório. Além disso, as Províncias Unidas haviam se tornado, no século XVII, o principal centro de produção e distribuição de livros da Europa. Essa conjuntura totalmente favorável à impressão de uma tradução bíblica portuguesa, que não era encontrada nem em Portugal e nem em seus domínios ultramarinos, proporcionou a João Ferreira de Almeida o ambiente ideal para trabalhar, durante aproximadamente cinquenta anos, em sua tradução (entre 1642 e 1691, especificamente).

*

No tocante à relação do tradutor João Ferreira de Almeida com a Inquisição de Goa, cumpre mencionar que o viajante holandês Philippus Baldaeus (1632-1671), em sua obra *Descrição da Costa do Malabar e Coromandel*, menciona o fato de o seu colega português ter tido, por aqueles anos, o seu retrato queimado em Goa.³² Embora essa afirmação seja bastante vaga, ela é a única indicação documental conhecida que sugere uma possível condenação do tradutor português pelo Santo Ofício. Seria interessante buscar na documentação inquisitorial alguma referência que comprovasse, finalmente, essa condenação, com o intuito de fortalecer a percepção desse contexto de tradução bíblica como essencialmente conflituoso.

³²PhilipBALDAEUS. *Wahrhaftigeausführlichebeschreibung der berühmtenostindischenkusten Malabar und Coromandel...*Amsterdam, 1672, p. 144.

Com isso em vista, foi identificada na Biblioteca Nacional uma lista de penitenciados pela Inquisição de Goa, onde se encontra uma indicação que, se não comprova definitivamente essa hipótese, pelo menos a fortalece. Trata-se do manuscrito intitulado *Colecção de listas impressas e manuscriptas dos autos de fé publicos e particulares da Inquisição de Lisboa, [Évora, Coimbra e Goa]*. No códice 4, concernente à Inquisição de Goa, há referências ao “*Auto de Fé celebrado na Sé Primaz de Goa*” em dezembro de 1667, em que foram “*relaxados em estátua*”, ou seja, condenados em efígie, dois portugueses acusados de protestantismo.³³ O primeiro, Estevão Fernandes, natural do Algarve, escapou à condenação “na carne” por estar em Malaca, possessão holandesa desde 1641. O segundo, também condenado em efígie, é “*João Ferreira, português, natural de Lisboa, ausente em Jacatará*”, condenado também como “*herege dogmatista da seita de Calvino; convicto, negativo, revel e contumaz*”.

Por esse indício apenas, ainda não é possível confirmar se o documento está tratando do tradutor da Bíblia ou a outro português homônimo. Seria necessário cruzar essa fonte com alguma outra sobre o mesmo acontecimento, para se confirmar essa hipótese. Ainda assim, há vários pontos coincidentes, que não devem ser menosprezados. O fato de este João Ferreira ter sido “condenado em estátua” está de acordo com o relato de Baldaeus, que afirmava, em seu escrito assinado em 1671, que Almeida houvera tido por aqueles anos o seu retrato queimado em Goa. A condenação como herege calvinista é outro ponto interessante, pois condiz perfeitamente com a vertente teológica característica da Igreja Holandesa e, portanto, do próprio tradutor português, ministro reformado dela.

Outro ponto interessante é que o condenado estaria ausente em Jacatará, ou seja, Jacarta, nome utilizado muitas vezes pelos portugueses para designar a Batávia dos holandeses. De fato, no ano em que ocorreram essas condenações em Goa, João Ferreira de Almeida já se encontrava em Batávia, onde viveu continuamente a partir de 1663, após servir à Igreja Holandesa na ilha de Ceilão e na Costa da Pescaria. Outro ponto a ser notado é o fato de o tradutor calvinista ter enviado, em 1665, uma carta aos eclesiásticos de Goa, condenando a ortodoxia católica tridentina como “doutrina de

³³*Colecção de listas dos Autos de Fé, públicos e particulares, celebrados pela Inquisição de Goa*, p. 103. Manuscrito organizado por Antonio Joaquim Moreira, Lisboa, 1863. Biblioteca Nacional de Portugal.

demônios”.³⁴ O recebimento dessa correspondência por aqueles anos poderia, sem dúvidas, ter gerado um processo junto a Inquisição portuguesa.

Seja como for, a relação do tradutor português com a instituição inquisitorial não se resume a esta presumível condenação em efígie na Índia. Como já apontado, além do ideal de oferecer à língua portuguesa a sua primeira versão “completa” da Bíblia, Almeida escreveu também diversas obras de controvérsia religiosa. Estas denunciavam não apenas a impertinência moral do Santo Ofício, diante dos pilares doutrinários do cristianismo, mas também buscavam desconstruir a própria validade espiritual do catolicismo romano em si. Assim, os escritos polemistas elaborados neste contexto de tradução bíblica apresentam, em uma linguagem teológica mordaz, talvez a mais dura crítica literária à Inquisição publicada em língua portuguesa no século XVII.

Em seu prefácio ao tratado *Diferença d’a Christandade* – espécie de conclamação aos portugueses para se libertarem das amarras espirituais de Roma, pela leitura dos textos sagrados em língua vulgar –, João Ferreira de Almeida condena “os muitos erros e enganos em que, até agora, sem nisso atentades, todos andais metidos e enredados, sem deles nunca, até o presente, vos poderdes desembaraçar”. E segundo o seu juízo, a razão dessa mazela seria justamente o fato de os seus doutores romanos, conforme as normas inquisitoriais respaldadas pelo Concílio de Trento, não permitirem:

a tão proveitosa, saudável e totalmente necessária lição da Sagrada Escritura em língua vulgar, em que bem, clara e distintamente, para vossa própria salvação, a possais entender. E pintando-vo-la tão cheia de faltas, tão feia, tão monstruosa, tão horrível, tão medonhenta e tão perigosa, que nem ainda para ela quereis olhar e, muito menos, o que Deus, nosso Senhor, nela a todos vós diz e manda, quereis ouvir. E, na verdade, tudo isso mui contrário ao que Deus, nosso Senhor, nela também a todos, em consciência, vos obriga, convém a saber: se é que deveras vos quereis salvar, todos também, de contínuo, a deveis ler, meditar e esquadriñar, e em tudo a ela vos sujeitar.³⁵

As razões expostas pelo Santo Ofício no *Index Librorum Prohibitorum* para que fossem terminantemente vedadas as traduções vernáculas dos livros sagrados – sobretudo a de que ter a Bíblia em vulgar, por causa da temeridade dos homens (*hominum temeritatem*), resultaria em mais dano do que proveito à Igreja – são

³⁴Seis Propostas do Padre João Ferreira A. d’Almeida, enviadas no ano de 1665 aos eclesiásticos de Goa, particularmente aos Loyolitas ou da Companhia de Loyola... Em Batávia, por Abraham Gerardo Keysero, 1672. Exemplar existente apenas na BritishLibraryof London.

³⁵Prefácio. In: *Diferençad’aChristandade*... Sem paginação.

reproduzidas pelo autor do *Luzeiro Evangelico*, contra as incursões protestantes nas Índias Orientais. Nesse sentido, o missionário Giovanni Baptista Morelli transcreve a seguinte passagem da *Segunda Epístola Universal de Pedro*, segundo a qual nos textos bíblicos “há coisas difíceis por se entenderem, que os ignorantes e pouco firmes corrompem e danam para sua própria perdição”, a fim de sustentar que, “pela má inteligência das Escrituras, saíram todas as heresias”.³⁶ Contudo, é óbvio que as impressões de João Ferreira de Almeida sobre essas justificativas tridentinas são definitivamente negativas. Em uma de suas notas ao tratado *Diferença d’a Christandade*, o tradutor sustenta que:

o proibir a Igreja Romana ao povo cristão a lição da Sagrada Escritura é, não para o reter em uma justa e devida modéstia, e muito menos, em uma legítima, e a Deus aceita, devoção; mas antes, muito ao contrário, para o entreter em uma mui tenebrosa, grosseira e mortífera ignorância, e em uma mui perigosa e prejudicial superstição; excluindo-o, assim, daquela devida notícia, legítimo conhecimento e necessária luz, com que só se podia desembaraçar das trevas daquela tão lamentável ignorância em que tão cega e miseravelmente anda metido, que é somente a Palavra de Deus, nosso Senhor, compreendida nos livros da Sagrada Escritura; para que assim não venha [o povo] a descobrir as tão patentes e crassas superstições, abomináveis idolatrias e outros mais perniciosos erros dela. Bem sabemos nós que ela assim o não confessa nem apregoa, pois então trairia sua própria causa, e daria com todos seus mais embustes de pernas à riba. Mas a pura, mera e irrefragável verdade é, que ainda que de boca e por escrito o negue, contudo suas obras e a cotidiana experiência nos mostram clara e evidentemente o contrário; descobrindo e levantando-se, assim, para sua própria vergonha e eterna confusão, a máscara da hipocrisia e dissimulação que tão bem aferrada e encaixada cuida que traz!³⁷

Esse tipo de argumentação aparece com frequência em todos os escritos de controvérsia religiosa assinados por João Ferreira de Almeida, particularmente em seu mais extenso e curioso escrito teológico e polemista: o *Dialogo Rustico e Pastoril*. Nesta obra, o fundamento por trás do *Catálogo dos Livros Proibidos do Concílio Tridentino* – em que a Igreja de Roma “tão a pés juntos, tão rigorosa e severamente, e sob graves e cruéis penas, nos proíbem” o exame dos textos sagrados em língua vulgar – aparece como uma fingida estratégia “para que, assim, em suas tretas a apanhar os não

³⁶ *Luzeiro Evangelico...*, p. 481-482.

³⁷ Prefácio. In: *Diferença d’a Christandade...* Sem paginação.

venhamos”.³⁸ Diante disso, o tradutor interpelar a todos os clérigos Igreja de Roma, representados no diálogo pelo personagem fictício do pároco de uma aldeia, deixando entrever a função que sua tradução dos textos sagrados deveria exercer sobre o mundo português:

Como diferenciaremos nós os verdadeiros pastores dos lobos arrebatadores, se não sabemos os verdadeiros sinais por onde os diferenciar, para assim aos bons e fiéis pastores seguir, e aos lobos evitar? Como saber poderemos qual é a verdadeira doutrina de Cristo Jesus, Senhor nosso, no Santo Evangelho compreendida, para com ela nos conformarmos, e a falsa evitarmos, se nunca Vossas Mercês, até agora, no-la mostraram, nem tampouco mostrar querem? Como o falso evangelho rejeitaremos, e o verdadeiro reteremos [...], se bem saber não podemos qual o verdadeiro seja? Como os espíritos provaremos, se de Deus são ou não são, se Vossas Mercês a só, sólida, verdadeira e infalível pedra de toque [...] tão desumanamente nos escondem, e tão tirânica e cruelmente nos proibem e defendem?³⁹

É evidente que as condenações do tradutor português ao aparato inquisitorial moderno, respaldado pelo catolicismo tridentino, não se limitaram às suas proibições das versões do texto sagrado em língua vulgar. O poder inquisitorial alcançado pelo Santo Ofício nos reinos ibéricos e em suas conquistas ultramarinas é interpretado por João Ferreira de Almeida como prova cabal de que a Igreja de Roma não é fiel representante da brandura de Cristo. Em uma de suas epístolas, referindo-se aos portugueses de um modo geral, Almeida assegura que, “*se entre Vossas Mercês houvera e se usara a tão cristã e necessária liberdade de consciência que entre nós há e se usa, e a cruel tirania da Inquisição nunca entre Vossas Mercês se houvera introduzido*”, ficaria evidente quem são os verdadeiros militantes do evangelho. E conclui com a seguinte máxima em latim: “*Ubi vi utitur, veritas obscuratur*”, traduzida como “*onde há força, perde-se o direito*”.⁴⁰ E em suas propostas enviadas ao eclesiásticos de Goa em 1665, João Ferreira de Almeida faz críticas indiretas à Inquisição com as seguintes palavras:

Porque o estudo da verdade divina requer um ânimo tranquilo, que com toda madureza pondere bem as coisas, sem se indignar contra as pessoas. [...] O que, sendo assim, fica certo que nunca poderemos esperar bom despacho do que seguem curso contrário, pois assim,

³⁸ *Dialogo Rustico e Pastoril...*, p. 214.

³⁹ *Idem*, p. 215.

⁴⁰ *Relação ou Carta Epistolar ... Ao Senhor João Correa de Mizquita*, p. 38-39. In: *Dois Epistolas e Vinte Propostas...* Em Batavia, Por Abrahão Gerardo Kaisero, Anno 1672.

cada vez mais, se vão desviando da mansidão, tolerância e benevolência cristã, e tanto mais se vão achegando à violenta, cruel e sanguinária amarulência, azedia e malevolência saulina e farisaica, que tudo quer levar a ferro, sangue e fogo. Que é o verdadeiro sinal, não da brandura cristã, mas da ferocidade anticristica.⁴¹

No entanto, em sua *Carta Apologetica* contra o predicante calvinista João Ferreira de Almeida, o agostiniano Hieronymo de Siqueira condena todas essas proposições, pois tem o tribunal do Santo Ofício por “*reto juiz*”, bem estabelecido na Cristandade para castigar “*aos que, basiliscos, lhe querem dar quebranto, opondo-se à nossa santa fé*”. Além disso, compreende os inquisidores como “*os que, prudentes, ajuntam os rigores da justiça com os favores da misericórdia, para perdoar a contritos e castigar obstinados [...], e serão em eternidades estrelas do formoso céu*”. Em seguida, ao calvinista português, afirma frontalmente: “*muito medo tem Vossa Mercê do fogo deste tribunal, porque a mesma consciência o estimula por criminoso*”.⁴² Assim, as intenções de João Ferreira de Almeida em tornar disponível, por meio da tipografia moderna, a sua versão dos textos sagrados em língua vulgar, eram compreendidas por este missionário, obviamente, como ameaças heréticas à fé católica, e seria justo que fossem devidamente punidas.

Enfim, estando bem protegido em possessões holandesas contra qualquer interferência da Inquisição portuguesa, foi possível a João Ferreira de Almeida não somente prosseguir em seu desígnio como tradutor das Escrituras, mas também dirigir críticas sarcásticas ao Santo Ofício em seus escritos polemistas. Com isso, fica notório o caráter particularmente moderno que define o sentido histórico da iniciativa de João Ferreira de Almeida de verter em sua língua materna, naquele contexto, todos os livros sagrados cristãos. A própria materialização de uma obra desse gênero em domínios coloniais, e não na Europa, já é evidência desse seu aspecto singular que se procurou enfatizar. Além disso, no século XVII, concomitante aos embates luso-holandeses pelo domínio comercial dos mares orientais, é fato *sui generis* que uma tradução bíblica voltada para uma nação tenha sido constituída justamente no território ultramarino sob o domínio do inimigo. É claro que esse ponto também se explica apenas em conexão com problemáticas muito específicas da Idade Moderna europeia, notadamente os conflitos

⁴¹*Seis Propostas do Padre Joaõ Ferreira A. d'Almeida. Enviadas no anno de 1665 aos ecclesiasticos de Goa...*, p. 12-13. In: *Dois Epistolas e Vinte Propostas...*

⁴²*Carta Apologetica...*, p. 12-13, § 21-22.

católico-protestantes pela definição da ortodoxia cristã, visto que os holandeses não se constituíam apenas adversários dos portugueses no domínio comercial e militar, mas também no âmbito religioso. De qualquer modo, foram movimentos históricos específicos da modernidade europeia que viabilizaram, nas Índias Orientais, uma conjuntura muito conveniente ao surgimento de uma versão bíblica dessa natureza.

Ademais, perante a disseminação da língua portuguesa no Oriente, paralela ao avanço marítimo e comercial dos reinos ibéricos, foi factível ao tradutor João Ferreira de Almeida esboçar uma versão bíblica para o mundo português, entendido não como região geográfica bem delimitada, mas como espaço linguístico flexível e em constante movimento. Em vista disso, essa tradução literal dos textos sagrados – idealizada não apenas em sua forma manuscrita, mas também para ser impressa pela moderna tipografia, com financiamento holandês – pôde também ser destinada à “nação portuguesa”, espalhada pelo mundo, mas ainda sujeita espiritualmente à Igreja de Roma, da qual conviria se afastar pela leitura da revelação divina em sua própria língua. E isso em aguda rebelião às diretivas do Santo Ofício, respaldadas pelo Concílio de Trento, para proibição de versões bíblicas em língua vulgar. Em síntese, a tradução proposta por João Ferreira de Almeida corresponde a uma tentativa protestante de redimir a nação e a língua portuguesa de uma categoria religiosa inferior, devida ao seu atraso, perante as demais nações europeias, em não possuírem, até então, uma versão própria das Escrituras Sagradas.