

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Programa de Pós-Graduação em História

Dissertação

***“Para conversão e salvação dos que outra nenhuma língua sabem”:*
João Ferreira de Almeida e a escrita protestante na Batávia do século XVII**

Discente: Carlos Aldlen Torres de Souza
Orientador: Prof. Dr. Yllan de Mattos Oliveira

SEROPÉDICA

2024



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO - UFRRJ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPHR

“Para conversão e salvação dos que outra nenhuma língua sabem”:
João Ferreira de Almeida e a escrita protestante na Batávia do século XVII

Carlos Aldlen Torres de Souza

Sob a orientação do professor
Dr. Yllan de Mattos Oliveira

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau **Mestre em História**, no curso de Pós-Graduação em História.

SEROPÉDICA
Março de 2024



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**



TERMO Nº 253 / 2024 - PPHR (12.28.01.00.00.49)

Nº do Protocolo: 23083.018900/2024-11

Seropédica-RJ, 11 de abril de 2024.

Nome do(a) discente: CARLOS ALDLEN TORRES DE SOUZA

DISSERTAÇÃO submetida como requisito parcial para obtenção do grau de MESTRE EM HISTÓRIA, no Programa de Pós-Graduação em História - Curso de MESTRADO, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM : 21 de março de 2024

Banca Examinadora:

Dra. ADRIANA DE SOUZA CARVALHO, OUTRO Examinadora Externa à Instituição

Dra. REGINA DE CARVALHO RIBEIRO DA COSTA, UERJ Examinadora Externa à Instituição

Dr. YLLAN DE MATTOS OLIVEIRA, UFRRJ Presidente

(Assinado digitalmente em 11/04/2024 09:04)

YLLAN DE MATTOS OLIVEIRA
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DepTHRI (12.28.01.00.00.00.86)
Matricula: 2383316

(Assinado digitalmente em 11/04/2024 15:13)

ADRIANA DE SOUZA CARVALHO
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 025.006.817-69

(Assinado digitalmente em 11/04/2024 22:55)

REGINA DE CARVALHO RIBEIRO DA COSTA
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 122.128.437-12

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrj.br/public/documentos/index.jsp> informando seu número: **253**, ano: **2024**, tipo: **TERMO**, data de emissão: **11/04/2024** e o código de verificação: **095e5330ca**

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S719? Souza, Carlos Alden Torres de, 1996-
"Para conversão e salvação dos que outra nenhuma
língua sabem": João Ferreira de Almeida e a escrita
protestante na Batávia do século XVII / Carlos Alden
Torres de Souza. - Paracambi, 2024.
150 f.: il.

Orientador: Yllan de Mattos Oliveira.
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, Programa de Pós Graduação em História
- PPHR, 2024.

1. Protestantismo. 2. Missões. 3. João Ferreira de
Almeida. 4. Ásia. 5. Companhia Holandesa das Índias
Orientais. I. Oliveira, Yllan de Mattos, 1981-,
orient. II Universidade Federal Rural do Rio de
Janeiro. Programa de Pós Graduação em História - PPHR
III. Título.

Long story short, I survived.

Taylor Swift

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Apresentar essa dissertação não foi uma tarefa fácil. Ao longo do caminho, contudo, fui agraciado com a oportunidade de conviver com muitas pessoas que seguraram minha mão e tornaram a jornada possível. Gostaria, portanto, de citá-las como um singelo gesto de agradecimento.

Agradeço ao Prof. Dr. Yllan de Mattos que, gentilmente, aceitou me acompanhar em um momento crucial para a conclusão dessa etapa. Yllan, você tem um coração gigantesco e não faz ideia do quanto significou para a minha vida. Não teria sido possível sem você e as suas palavras de encorajamento, garantindo que tudo daria certo. Serei eternamente grato por todas as vezes que cedeu seu tempo para me ajudar, de bom grado, desde a graduação. Você me marcou positivamente, e para sempre!

Agradeço à Prof.^a Dr.^a Patricia Souza de Faria, que desde 2017 tem sido de suma importância para o meu crescimento acadêmico. Me recordo de estarmos no corredor do ICHS, conversando sobre meu interesse em estudar a Reforma Protestante após uma reunião de Iniciação Científica sobre os escravizados asiáticos, e a senhora tocou no nome de João Ferreira de Almeida. Foi ali que tudo mudou e consegui unir assuntos que me encantam. Obrigado por tantos anos de apoio!

Verônica, minha mãe, que sempre me inspira com seu bom coração e força. Obrigado por todas as vezes em que abriu mão de suas próprias vontades para que eu pudesse ser feliz. Tenho certeza de que muitos dos meus passos só foram possíveis pela sua compreensão e incentivo, desde que me entendo por gente. Você me inspira todos os dias com seu jeito único de ser!

André, Cláudia e Tiago, meus tios e primo. Obrigado por acreditarem em mim e se preocuparem com meus sonhos. Vocês são uma parte indispensável da minha vida e, nossa, como sou grato por tudo o que vivemos e pelo que ainda vamos viver! Sou motivado pela determinação e alegria que vocês carregam no coração. Vamos de suco de maracujá?

Isa, que bom que nossos caminhos se cruzaram. O tempo me prova cada vez mais que você é minha irmã perdida que só nasceu em uma barriga diferente. Obrigado por sua fidelidade, conselhos, e por estar sempre presente, independente da circunstância. Você não sabe quantas vezes os seus vídeos de cachorrinhos falantes me fizeram feliz e me arrancaram um sorriso genuíno.

Jenifer, a chefe de todas as chefes. Obrigado por todos os conselhos que me deu e por realmente se importar comigo. Você sempre me faz enxergar o lado bom da coisa e fez com que a caminhada ficasse mais leve. É muito bom poder contar contigo e nunca abrirei mão!

Júnior, seu jeito único sempre me proporciona as mais sinceras risadas. Você tem o dom de alegrar quem está ao seu redor. Fico pasmo com a forma como você sempre se doa pelo próximo e se preocupa em fazer com que todos fiquem bem. Obrigado por me permitir fazer parte da sua vida!

Raphael, seus conselhos fizeram toda a diferença. Em vários momentos te enchi com intermináveis áudios e você sempre foi muito solícito. Torço pelo seu sucesso e espero acompanhar muito de perto cada uma das suas conquistas, que serão muitas! Você me inspira!

Ste, o que falar sobre você? Faço questão de te levar para o resto da vida. Vivemos tantas coisas que não caberiam aqui, mas posso afirmar com convicção o seguinte: que ser humano incrível! Obrigado por toda a cumplicidade e por sempre ter uma palavra de ânimo. Sou feliz por dividir a vida ao seu lado e espero que dure para sempre!

Victor, tem sido uma honra inenarrável dividir os dias contigo e criar tantas memórias boas. Você se tornou meu porto seguro e conviver contigo me faz ter a oportunidade de me tornar uma pessoa melhor a cada dia. Imagino que não foi fácil me aguentar, mas você fez com maestria! Meu coração transborda em gratidão quando penso na forma como você cuida de mim.

Welington, meu tio, obrigado por ser meu amigo desde que me entendo por gente. Seus passos me inspiram e fazem com que eu sempre queira ir além para te dar orgulho. Sou muito grato por tudo o que dividimos e por você acreditar no meu sucesso e torcer pelas minhas vitórias.



Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ

Programa de Pós-Graduação em História - PPHR

RESUMO

***“Para conversão e salvação dos que outra nenhuma língua sabem”*: João Ferreira de Almeida e a escrita protestante na Batávia do século XVII.**

A presente pesquisa tem por objetivo compreender alguns aspectos das missões idealizadas por protestantes na Batávia, atual Jacarta (Indonésia), no século XVII. Para tanto, tomaremos como premissa a análise da trajetória de vida de João Ferreira de Almeida, calvinista português, responsável pela tradução de escritos utilizados para a propagação da fé protestante na Batávia. A trajetória de Almeida, no contexto micro, será acrescida ao contexto macro da União Ibérica, em que Portugal e Holanda disputam possessões estratégicas e fazem uso da religião para consolidar objetivos políticos. Pretendemos apresentar pontos centrais da trajetória do tradutor, além de entender como a corrida protestante esteve inserida no contexto político citado. Buscaremos compreender o pensamento protestante difundido nos escritos teológicos contemporâneos a partir de fontes (materiais com fins catequéticos) utilizadas pelos missionários, bem como o público-alvo e as relações desenvolvidas com os demais mediadores culturais.

PALAVRAS-CHAVE: Protestantismo; missões; João Ferreira de Almeida; Ásia; Companhia Holandesa das Índias Orientais.



Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ

Programa de Pós-Graduação em História - PPHR

ABSTRACT

***“For the conversion and salvation of those that no other language knows”*: João Ferreira de Almeida and the Protestant writing at 17th century Batavia.**

The present research aims to understand some aspects of the Protestant missions in Batavia, known nowadays as Jakarta (Indonesia), during the 17th century. For that matter, it will be taken as a premise the analysis of the life trajectory of João Ferreira de Almeida, a Portuguese Calvinist, responsible for the translation of texts used for the propagation of the Protestant faith in Batavia. The trajectory of Almeida, in a micro context, will be added to the macro context of the Iberian Union, in which Portugal and the Netherlands compete for strategic possessions and use religion to consolidate political goals. It is intended to present the central points about the path of this translator, apart from seeking to understand how the Protestant racing has been inserted inside the political context just mentioned. Also, one will seek to comprehend the Protestant thought propagated in the theological contemporary texts from sources (materials for catechetical purposes) used by the missionaries, as well as by the target audience and the relations developed with the other cultural mediators.

KEYWORDS: Protestantism; missions; João Ferreira de Almeida; Asia; The Dutch East India Company.

ÍNDICE DE ILUSTRAÇÃO

Ilustração 1	Biblioteca lusitana, história, crítica e cronológica (1741)	75
Ilustração 2	<i>Diferença d'a Cristandade</i> (1684)	125
Ilustração 3	Catecismo protestante holandês (1656)	132
Ilustração 4	O catecismo de Heidelberg (1563)	136

SUMÁRIO

1. Introdução	12
Capítulo 1 – O projeto político presente no protestantismo holandês	19
1.1. A teologia calvinista e sua relação com os Países Baixos	24
1.2. Entre impérios: portugueses e holandeses na Ásia	42
Capítulo 2 – João Ferreira de Almeida: um missionário português no oriente holandês	53
2.1. A sociedade: a Batávia holandesa	57
2.2. A difusão da fé Reformada	65
2.3. Um ministro da fé: traços biográficos de João Ferreira de Almeida	74
Capítulo 3 – A escrita como instrumento missionário protestante	85
3.1. A micro-história e a linguística: conceitos importantes para o estudo dos escritos de João Ferreira de Almeida	88
3.1.1. A redução da escala de análise	89
3.1.2. O português como estratégia missionária protestante	96
3.2. Confessionalização Reformada: o instrumento de controle religioso na Batávia ...	106
3.3. Missão escrita: João Ferreira de Almeida e o mecanismo de salvação para os que outra nenhuma língua sabem	122
Conclusão	139
Fontes primárias	145
Referências bibliográficas	146

INTRODUÇÃO

[Serviria] para a glória de Deus, bem, edificação e aumento de sua Igreja, e para conversão e salvação dos que outra nenhuma língua sabem, se não a portuguesa, fossem servidos [...].¹

As palavras que utilizamos para iniciar a presente pesquisa sintetizam bem o pensamento e as motivações do nosso objeto de estudo. O trecho é uma fala muito sucinta e poderosa de João Ferreira A. d'Almeida (1628-1691), ministro pregador do Santo Evangelho na Índia Oriental, presente na sua versão própria do livreto *Diferença d'a Christandade*, documento escrito originalmente em castelhano.

A publicação carrega consigo o peso de ter contribuído para a conversão de um português, católico de nascença, obstinado ao ofício da tradução de escritos religiosos. João de Almeida tem contato com o tratado que apresenta diversas argumentações contrárias ao catolicismo romano e em favor da conduta reformada, objetivando elucidar o pensamento de leitores ávidos por uma mudança de dentro para fora, ou seja, do interior para o exterior.

O livreto apresenta uma série de perguntas e respostas acerca da boa conduta que deveria ser empregada na vida de todo bom cristão, e é tido por Almeida como objeto responsável por reformular sua consciência e dar luz ao processo de confessionalização pelo qual passa. O autor Federico Palomo, na obra "*Disciplina christiana: apuntes historiográficos em torno de la disciplina y ell disciplinamento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna*", argumenta que, na Idade Moderna, período que abordamos aqui como recorte temporal, três vertentes significativas do cristianismo reverberavam entre a população: Luterana, Calvinista e a Católica Romana.²

Era necessário, portanto, delimitar muito bem o diferencial de cada vertente religiosa que originava do mesmo ponto: o Cristo. Assim, como refutar seus adversários

¹ Dedicatória. In: *Diferença d'a christandade: em que claramente se manifesta, I. a grande desconformidade entre a verdadeira e antiga doutrina de Deus [...] traduzido e acrecentado tudo, agora de novo, pelo P. Ioaõ Ferreira A. d' Almeida, ministro pregador d'o S. evangelho 'na India Oriental*. Nova Batavia: com privilegio d'o supremo Conselho d'a India, e aprovaçãõ d'o Consistorio ecclesiastico: Por Henrique Brando, e Joao Bruyningo, 1668. (Universitätsbibliothek Basel, fb_661. Disponível em: <<https://doi.org/10.3931/e-rara-28970>>). Sem paginação.

² PALOMO, Federico. *Disciplina christiana: apuntes historiográficos em torno de la disciplina y ell disciplinamento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna*. Cuadernos de Historia Moderna, n. 18, p. 119-136, 1997, p. 131.

de fé e trazer, para a sua própria ortodoxia, o reconhecimento da verdadeira religião? Como ser perpetuada como aquela que, apesar de todo tempo longínquo e sem haver rastros solidificados, teria consigo a legitimidade de ter sido canalizada pelo próprio Deus personificado em homem e representar Suas verdadeiras intenções?

Assim, cada vertente religiosa trará consigo mecanismos únicos ou híbridos que serão responsáveis por condensar o pensamento ortodoxo, segundo os interlocutores de determinada corrente teológica. O livreto *Diferença d'a Christandade* pode ser entendido, então, como um mecanismo de fé que objetiva elencar a diferenciação entre o catolicismo e o protestantismo, mostrando que este é o ideal a ser seguido em detrimento do primeiro.

Almeida propõe, portanto, realizar a sua própria versão do documento e espalhar aos seus semelhantes: falantes da língua portuguesa. O diferencial, contudo, é que tratamos aqui de alguém natural de Portugal e que se apropriou de um contexto oportuno para utilizar seus dons como tradutor e seu conhecimento na língua portuguesa, sendo uma peça importante na corrida ultramarina do século XVII. Sem deixar transparecer muito de sua personalidade ou vida pessoal em seus escritos, uma das poucas informações sobre João Ferreira de Almeida está em um documento escrito por seu contemporâneo Hyeronimo de Siqueira, católico que nutria grande desafeto pelo tradutor protestante. Siqueira relata: “[...] nasceu João Ferreira em Torre de Tavares, de pais católicos, e por falta dos tais, se criou debaixo do amparo de um seu tio clérigo na cidade de Lisboa”.³

Hyeronimo de Siqueira e João de Almeida polemizaram, ao longo da vida, duas vertentes do cristianismo: o catolicismo e o protestantismo, defendendo cada qual a sua própria fé como a verdadeira e digna de mérito. O embate demonstra, na prática, um enredo muito maior que percorre todo o século XVII e que será responsável por nortear as análises presentes no trabalho que se lerá: o conflito político e religioso que, não obstante ao mundo europeu da Idade Moderna, percorre o ultramar e alcança possessões dos grandes impérios.

³ *Carta Apologetica em Defenção da Religião Cathólica Romada Contra Joaõ Ferreira de Almeida Predicante da Secta Calvinista Feita em Bengalla pello muito Reverendo Pe. Hieronymo de Siqueira Portugues Theolôgo Pregador*. Anno: 1670. Manustrito existente no Arquivo Nacional da Torre do Tombo. In: FERNANDES, Luís Henrique Menezes. *Diferença da Cristandade: a controvérsia religiosa nas Índias Orientais holandesas e o significado histórico da primeira tradução da Bíblia em português (1642-1694)*. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas: Catálogo USP, São Paulo, 2016, p. 70.

Aqui, temos dois principais momentos que gostaríamos de destacar com maior clareza para o preparo do leitor. Em primeiro lugar, tomamos o movimento iniciado por Martinho Lutero, monge alemão responsável pela ruptura com o catolicismo e a cunhagem de dogmas próprios que ficaram conhecidos como Reforma Protestante. Em continuidade ao estudo, destacamos o entrave protagonizado pelos reinos de Portugal e Holanda para além de suas possessões nativas, com desdobramentos para as colônias asiáticas, em específico a Jacarta, atual Indonésia.

Muito se sabe acerca de missões católicas na época moderna, cujas ações evangelísticas acompanharam as expedições ultramarinas. Entretanto, a ênfase em missões protestantes, que também foram decisivas para a construção do mundo moderno, não tem sido objeto constante de estudo no espaço acadêmico brasileiro, se considerarmos as missões na Ásia moderna. Buscaremos oferecer uma maior possibilidade de estudos acerca da historicidade da religião, demonstrando como a mesma pautou interesses políticos e ideais expansionistas, influenciando diretamente o pensamento de diversas sociedades ao longo dos anos.

Portugal foi um dos Estados que liderou a defesa da ortodoxia católica na Era das Reformas Religiosas, seja no Reino, seja no ultramar. A história do Reino se confunde com o enredo de João Ferreira de Almeida que, todavia, se tornou calvinista e teve sua trajetória apontada para territórios da Ásia – alguns dos quais influenciados previamente pelo catolicismo – onde deteve papel fundamental para a difusão das crenças protestantes. Tais ações foram realizadas através de inúmeros escritos religiosos, dentre os quais, a primeira tradução autônoma das Escrituras Sagradas para a língua portuguesa, em um contexto marcado por embates teológicos que buscavam a hegemonia de sua própria vertente religiosa, cada uma com seus princípios, história e interesses políticos.⁴

O caso de João Ferreira A. d'Almeida, observado em escala local, nos ajuda a compreender melhor esses processos que ocorriam em escala macro, como a passagem de uma dominação “imperial” para outra, isto é, do controle português para o controle holandês. Práticas como as adotadas por João Ferreira A. d'Almeida, um português de

⁴ *O Novo Testamento* [...] agora traduzido em português pelo Padre João Ferreira A da Almeida. Amsterdã: por Viuva de J. V. Someren, 1681; *Do Velho Testamento* [...] traduzidos em português por João Ferreira A. d' Almeida ministro pregador do Santo Evangelho na cidade de Batavia. Batávia: na Officina do Seminario, por H. Mulder, impressor nella, 1748-53. – 2 vol.

nascimento, foram fundamentais para permitir o estabelecimento e assegurar a presença holandesa – e a influência protestante – em regiões da Ásia. Ao analisarmos o caso do missionário e de suas redes de sociabilidade, consideramos que os holandeses precisaram se adaptar às instituições e à língua difundidas previamente pelos portugueses na Ásia, sem poder simplesmente rejeitá-las. Essa necessidade de uma passagem, de uma transição “entre impérios”, ajuda a compreender a razão pela qual João Ferreira A. d’Almeida teria traduzido a Bíblia para a língua portuguesa sob os auspícios dos holandeses e o porquê de vários catecismos e livros de oração protestantes terem sido impressos em português, ainda que os novos colonizadores tivessem o holandês como língua materna e não a língua lusitana.

Entender as missões protestantes na Ásia, assim como a vida de Almeida, nos ajuda a compreender a religião como objeto histórico, que vai além dos dogmas religiosos. Cercado por questões oportunas, que lhe propiciaram ser mais uma vertente catalisadora da Reforma Protestante, João Ferreira A. d’Almeida pode ser tomado como exemplo das palavras do historiador Lucien Febvre, ao pontuar que “[...] o indivíduo é sempre o que sua época e o seu meio social permitem”.⁵ Estudá-lo nos proporciona, dentre outras coisas, entender o contexto em que estava inserido, na luta pela ortodoxia dominante das vertentes cristãs, ao mesmo tempo acompanhada pelas expansões ultramarinas, dotadas de um hibridismo cultural singular que levou questões, outrora restritas ao continente europeu, a diversos continentes, inclusive na Indonésia, isto é, na Batávia holandesa.

Estudar as missões protestantes através do pensamento de João Ferreira de Almeida e de outros missionários é importante para, também, contribuir com o crescente estudo do mundo asiático. Almeida será a ponte para exemplificar as concepções de mundo não muito exploradas do protestantismo, cujos estudos limitam-se, muitas vezes, à teoria desenvolvida em tempos primórdios, cuja ênfase encontra-se apenas em Martinho Lutero e João Calvino em mundo europeu. Visamos compreender como o pensamento dos pioneiros da Reforma foram praticados e concebidos por um ministro na Batávia, percebendo como seu histórico de vida influenciou na difusão da religião na sociedade que analisamos.

Um dos principais anseios desta pesquisa é tratar de aspectos das missões

⁵ RAMINELLI, Ronald. Lucien Febvre no caminho das mentalidades. R. História, São Paulo, n. 122, p. 99, jan/jul. 1990.

protestantes ocorridas na Ásia, no século XVII, ultrapassando os limites geográficos da Europa, tida como o berço do movimento Reformador da Era Moderna. Tomaremos, como objeto de estudo, a mentalidade de ministros protestantes na propagação da fé Reformada na Batávia, local que se tornou sede das organizações político-religiosas holandesas. Buscaremos analisar escritos de João Ferreira de Almeida, ministro atuante no período, que foram difundidos como forma de evangelização. Será importante compreender também os demais fins que tais escritos possuíam, bem como os aparatos políticos que embasavam tais missões, tendo a corrida comercial holandesa como escala mais ampla. Assim, será importante também compreender o governo da Batávia, a presença holandesa e o público-alvo das missões.

O contexto histórico mais amplo é o dos conflitos entre Portugal e Holanda, que principiaram na época da União Ibérica (1580–1640) e se prolongaram com as guerras entre ambos em regiões da Ásia, resultando em perdas coloniais por parte dos portugueses (Malaca, Colombo no Ceilão, regiões do arquipélago Indonésio) e avanço dos holandeses. Após as conquistas, os holandeses estabelecem-se na Batávia e a transformam no centro de sua rede mercantil no Sudeste Asiático.⁶

A colonização portuguesa na Ásia foi caracterizada pela expansão militar, comercial e religiosa, com a difusão do catolicismo.⁷ Portanto, consideramos ser necessário apresentar a relação holandesa com a Reforma Protestante e a posterior relação com a Batávia, entendendo a região por si só e, em seguida, sua relação com o ocidente. Pretendemos analisar como a dimensão religiosa foi tratada na Batávia, onde os holandeses estabeleceram a sede de seu império colonial. Nessa pesquisa almejamos tratar agentes e dispositivos (catecismos e a tradução da Bíblia Sagrada para o português) usados nas missões protestantes nessa região asiática sob influência holandesa, bem como o hibridismo cultural presente na região.⁸

Portugal e Holanda travaram uma verdadeira guerra diplomática. Há uma série de embates ocorrendo, promovidas entre possessões pertencentes ao Império Asiático Português e às Índias Orientais Holandesas, ultrapassando as fronteiras europeias e alcançando o além-mar. Tal fato demonstra como, na Idade Moderna, os *mundos*

⁶ GOOR, Jurrien Van. *Prelude to Colonialism: The Dutch in Asia*. Hilversum: Uitgeverij Verloren, 2004.

⁷ BOXER, Charles. *O império marítimo português*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

⁸ BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2006.

*conectados*⁹ foram responsáveis por favorecer o transporte de pessoas, culturas, perspectivas e embates, sobretudo os religiosos, que são ênfase da presente análise. Contudo, será importante exemplificar os eventos de acordo com a fala e a vivência de seus contemporâneos, pois traduzem ações cotidianas e pensamentos fluidos que envolvem as grandes transformações causadas pelos processos ultramarinos.

Os escritos de João Ferreira de Almeida e outros dispositivos evangelizadores serão apresentados com o objetivo de exemplificar a concepção protestante em possessões ultramarinas, cercada por embates teológicos transportados do continente europeu para o asiático e sofrendo constantes adaptações. Através da análise da trajetória de Almeida, suas conexões pessoais e profissionais, agentes e dispositivos envolvidos na propagação de tal vertente, além da articulação da Igreja Reformada na Batávia, será possível esmiuçar o constante embate entre holandeses e portugueses, bem como as influências sofridas pela corrida ultramarina em regiões que viam a fé como manifestação política.

Para tanto, no primeiro capítulo da pesquisa, buscamos contextualizar a presente pesquisa, tendo por objetivo demonstrar como os objetos de estudo foram selecionados e, em conjunto, constroem a prática do protestantismo na Ásia da Idade Moderna. Será importante entender como, na corrida ultramarina do supracitado período, a Holanda fez uso do protestantismo para, em contraponto ao reino de Portugal, governar politicamente em oposição ao catolicismo. Visamos demonstrar a adesão de agentes holandeses ao que foi estipulado por João Calvino, entendendo como a religiosidade foi um dos elementos mobilizados em busca da manutenção de seus territórios asiáticos, com ênfase na Batávia, centro dos domínios holandeses no continente. O objetivo consiste em apontar como religião e política estiveram interligadas para favorecer o estabelecimento do controle de territórios asiáticos que estiveram outrora sob a influência de agentes portugueses.

No capítulo seguinte, nossa proposta consiste em demonstrar o tradutor que utilizamos como objeto historiográfico. Teremos como ênfase o protestante João Ferreira de Almeida. Contudo, será necessário, antes, a abordagem de todo o contexto

⁹ O conceito é apresentado por Serge Gruzinski, entendendo como a História de diferentes Impérios não deve ser analisada apenas através de um recorte individual, mas reconhecendo as influências mútuas proporcionados pelos contatos expansionistas.

social e político em que o tradutor esteve inserido. Apresentaremos a Batávia holandesa, demonstrando como a região era governada e suas principais objetivações, tendo a Companhia Holandesa das Índias Orientais um destaque especial na configuração social e econômica. Consideramos importante, também, apresentar a trajetória do missionário que serviu aos interesses protestantes defendidos pela Holanda. Calvinista, Almeida não expõe muito de sua vida, entendendo que a vida de Cristo deve falar mais que a sua própria. Muito preocupado com a Palavra, o missionário faz uso de escritos para que seja possível propagar a ortodoxia Reformada.

Após trabalhar com a trajetória de João Ferreira de Almeida, apresentando pontos importantes de sua biografia, consideramos de grande valia apresentar as contribuições práticas do tradutor para a propagação missionária realizada pelos holandeses na Batávia. Para tanto, o terceiro e último capítulo será responsável por reunir informações acerca da prática missionária utilizada por Almeida, tendo por objetivo apresentar a necessidade da escrita ser feita em língua portuguesa, a forma como o escrito foi produzido e as questões religiosas presentes em suas publicações. A principal fonte utilizada no capítulo será o documento “Diferença da Cristandade” e, nele, identificaremos pontos que personifiquem o missionário protestante e a fé defendida pela Companhia Holandesa das Índias Orientais, sendo possível analisar a atuação de um ministro que produziu material voltado para a difusão da fé Reformada.

Em linhas gerais, esses são os norteadores daquilo que pretendemos abordar aqui. Será necessário passar, num primeiro momento, pelo processo de contextualização de todo o enredo que acompanha a vida de João Ferreira de Almeida em eventos de escala macro e, só assim, conseguiremos adentrar em sua biografia e, posteriormente, em seu pensamento religioso. Portanto, tomamos como preocupação demonstrar Almeida como um indivíduo filho de seu tempo, cujas oportunidades foram bem aproveitadas para se constituir como uma importante voz aos ideais reformadores para além do contexto ibérico.

CAPÍTULO 1

O projeto político presente no protestantismo holandês

[...] A religião pessoal, a meditação para todos, o conhecimento de si próprio – o humilde conhecimento de si próprio é uma via mais segura para chegar a Deus que as investigações profundas da ciência, proclama a *Imitação de Jesus Cristo* -, o exercício constante da meditação e da oração solitária, é esta, no plano religioso, a grande inovação dos dois primeiros séculos do tempo da Reforma indecisa da Igreja.¹⁰

Iniciamos a argumentação deste trabalho utilizando o pensamento do historiador francês Pierre Chaunu, em *Tempo das Reformas*, como sintetizador daquilo que pretendemos tratar. Após a Idade Média apresentar um cristianismo transcendente com a centralização da figura do Papa como poder temporal, mosteiros responsáveis por propagar e preservar a fé clássica e o método inquisitivo responsável por erradicar as heresias, vemos uma Reforma que propõe, com ressalvas, a individualização da fé.

Não nos cabe aqui tentar escrutinar o cristianismo medieval ou oferecer comparações entre este e aquele viés ortodoxo, porém, é interessante usar o pensamento de Chaunu para elucidar a perpetuação dos dogmas cristãos através da consciência individual. Ao propor um exame acerca do impacto do surgimento do protestantismo e da Reforma na Europa, o historiador aponta para as consequências geradas na base cultural e política do século XVI. Agora, o misticismo religioso que transcendia o individualismo abre espaço para o culto racional de si próprio. Ao menos, é o que a Reforma propõe para inovar o cristianismo.

Nos períodos que tomaremos como recorte em nossa análise, podemos afirmar que a religiosidade orientou muitas personalidades, sendo motivadora de suas ações. De acordo com o historiador francês Paul Veyne,

[...] Ao tempo em que nascia o cristianismo, corriam, [...] no mundo pagão, mil doutrinas e lendas sobre o além ou sobre a imortalidade da alma, os espíritos se impressionavam com essas doutrinas e lendas: não tinham renunciado, como a maioria de nós, a saber alguma coisa sobre isso. O além era, à época, um

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

problema que se vivia vivamente e que, em consequência, provocou conversões [...]”¹¹

Sabe-se que, especialmente após a barbárie da Peste Negra, em 1348, a Europa voltou-se para a devoção. O temor tomou conta da população, que encontrou um escape, um refúgio para a alma ao adorar o Deus cristão, além de uma constante preocupação com os tempos escatológicos. Ainda de acordo com Veyne, “[...] Paraíso ou Inferno, o cristianismo respondeu à questão: ‘De onde viemos? Para onde vamos?’”¹².

Com experiências próprias que carregam peculiaridades de seu próprio tempo, o cristianismo se reinventa na Idade Moderna com duas figuras centrais: Martinho Lutero e João Calvino. As respostas para os anseios da alma, antes encontradas apenas em Templos Religiosos, transcendem os limites geográficos e ritualísticos ao apresentarem caráter individualizado.

Acessibilidade é a palavra, já que os materiais reformadores precisavam de difusão para a perpetuação dos novos ensinamentos. Vale destacar que Calvino dispôs grande parte de sua vida à formulação de Catecismos, inspirados por Lutero. O objetivo seria proporcionar, através da escrita, a propagação das principais convicções calvinistas, tratando de temas como “lei, credo, oração do Pai Nosso, sacramentos do batismo e da Ceia do Senhor, argumentos contra sacramentos católicos ainda praticados e uma discussão sobre liberdade cristã”.¹³

Uma das formas de atuação do protestantismo tende ao incentivo de uma introspecção no que concerne à fé cristã. Existe aqui uma ambiguidade: é preciso que cada cristão siga a fé, em primeiro lugar, em sua mente, para que assim não corra o risco de ter suas ações direcionadas a caminhos que não compactuem com a doutrina pregada; por outro lado, há um papel institucional, desempenhado por mecanismos religiosos responsáveis por propagar a ortodoxia protestante, suas ideologias e condenações, favorecendo o acesso pessoal de cada cristão à fé, já que “[...] o recurso à Sagrada Escritura é [...] a alternativa à Igreja num período de crise”.¹⁴

¹¹ VEYNE, Paul. Quando nosso mundo se tornou cristão. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 48.

¹² *Ibid.* p. 49.

¹³ LINDBERG, Carter. História da Reforma. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017, p. 281.

¹⁴ CHAUNU, 2002, p. 10.

Contudo, é necessário prudência ao afirmarmos a necessidade de introspecção da fé, considerando que o culto individual era, em um primeiro momento, influenciado pelas considerações estabelecidas pelos propagadores da Reforma. Existe um viés que precisa ser seguido, envolvendo a reflexão sobre como as experiências e práticas religiosas alcançariam o conhecimento público e, posteriormente, passarem pelo processo de internalização. Em nossa análise, consideramos de forma cuidadosa a dualidade entre as esferas privada e pública, demonstrando a importância de compreender como a fé, inicialmente desenhada pelos interlocutores da Reforma, seria orientada para o externo.

É algo que vemos desde o período pré-Reforma, com a *devotio moderna*. O movimento religioso e espiritual que ascendeu na Europa dos séculos XIV e XV consistia na busca pelo resgate dos ideais apostólicos do cristianismo primitivo através da ascese espiritual a partir do despojamento dos bens materiais. Na Idade Moderna, com o protestantismo em voga, temos a leitura devocional individual como um pilar central, favorecendo as ações das Escrituras como norteador da conduta humana. O próprio Martinho Lutero, com sua inquietude diante do padrão religioso católico, vislumbra uma aproximação de Deus para que a justificação fosse alcançada e, com ela, a salvação.¹⁵

A interiorização da fé, portanto, torna-se uma forma de participar da expiação de Cristo, que precisa ser sentido para que o devoto tenha proximidade com a santa humanidade de Deus. Quando o Cristo crucificado deixa de ser o salvador, dado que a *devotio moderna* expressa por Lutero não intenta em divulgar a cólera do Redentor, mas torná-lo juiz, a justificação precisa ser alcançada através das obras, já que “[...] a contemplação da cruz pode ter qualquer coisa de desesperante quando se torna demasiado a peito as propostas da *imitação de Jesus Cristo*”.¹⁶ Precisamos pontuar, porém, que Lutero rejeitava as obras como mecanismo de obtenção da salvação, mas via na leitura das Escrituras Sagradas uma forma honesta de manifestar o Cristo na vida particular.

Internalizar os dogmas protestantes através da absorção das Escrituras é a saída encontrada por Martinho Lutero para amenizar o desespero pela salvação. Como a participação na aceitação ou condenação da alma independe das ações humanas, mas o devoto não pode simplesmente ignorar a decisão de Deus e precisa manifestar a fé, é preciso um balanceamento para satisfazer o sagrado. Como não se pode exigir muito do

¹⁵ *Ibidem*, p. 77.

¹⁶ *Ibid.*

fiel, e este, por sua vez, não pode negligenciar a participação na salvação, Lutero encontra o desafio de dosar sua teologia. Para Chaunu,

Se Deus solicita uma participação, por muito fraca que seja, na salvação, esta participação arrisca-se a esmagar aquele que tem consciência aguda da grandeza de Deus e da sua exigência de santidade. Lutero não pode admitir que o Deus que exige a santidade se contente com um mais ou menos. [...] O perigo reside no excesso de confiança.¹⁷

Portanto, um movimento válido de justificação individual, que não gere uma confiança extrema ou um desdém diante da salvação e da imitação de Cristo, encontra-se na valorização das Escrituras Sagradas. Chaunu aponta que

Para Lutero, a autoridade da Bíblia é baseada na experiência segundo a qual o Espírito que anima as Escrituras age diretamente no coração. É uma pessoa que fala através dela e se revela como uma potência que se opõe à vontade pecadora e transforma a vontade humana de acordo com a vontade de Deus. A Bíblia é, portanto, essencialmente o canal da palavra de Deus.¹⁸

O que podemos inferir do pensamento pioneiro de Lutero consiste na valorização das Escrituras, tendo em vista que a vontade de Deus e a ordenação de conduta para os fiéis manifesta-se através delas. Embora o processo da Reforma Protestante não tenha sido hegemônico entre sua concepção e prática ao longo dos anos, traremos para o centro da discussão a vontade dentre os protestantes de promulgar a introspecção cristã através da Bíblia Sagrada. É o ponto de convergência entre os primórdios da Reforma e aquele que será nosso personagem de suma importância para a compreensão da nova ortodoxia em solo asiático: João Ferreira A. d'Almeida (1628-1691).

No capítulo inicial da presente dissertação, pretendemos abordar um panorama mais amplo do ambiente em que Almeida, autointitulado ministro pregador do Santo Evangelho na Índia Oriental, esteve inserido. Para falarmos de sua vida e pensamento teológico, consideramos interessante falar, em primeiro lugar, acerca do contexto em que esteve inserido. Ou seja, buscaremos falar sobre os Países Baixos e sua relação com o Protestantismo, favorável para que o missionário outrora católico pudesse ser exportado ao oriente.

¹⁷ *Ibid*, p. 58.

¹⁸ *Ibid*, p. 107.

Antes de apresentarmos uma análise microscópica acerca da figura de Almeida e suas ambições, será importante tecer o mundo holandês da Idade Moderna. Os historiadores Filipe Armesto e Derek Wilson argumentam, na obra “Reforma: O cristianismo e o mundo 1500-2000”, que os Países Baixos aderiram ao calvinismo muito mais por uma questão política que religiosa.¹⁹ Com base em tal argumentação, consideramos ser de suma importância discutir como a Holanda, então província dos Países Baixos, flertou com a ortodoxia de João Calvino e viabilizou uma missão religiosa ao exterior ao passo que concorria com Portugal pelo domínio do ultramar.

Por interesse político ou não, o que o próprio João Ferreira de Almeida busca enfatizar é a sua vontade generosa de produzir, aos seus irmãos de nação portuguesa, a tradução fiel da Bíblia Sagrada. Em seu relato presente no livreto *Diferença d'a Christandade* (1668), em que procura apresentar a supremacia da religião Protestante, o tradutor faz questão de expressar seus objetivos logo no início:

[...] Me resolvi, finalmente, comunicar a minha Nação em sua própria língua, como também a todas as demais que outra não entendem, o Meio e Instrumento de que Deus, nosso Senhor se serviu para a mim livrar dessas trevas em que andava.²⁰

Quando olhamos para a história de Almeida e a consolidação da Religião Reformada na Holanda após todos os entraves dos Países Baixos, podemos considerar uma relação com interesses distintos. É inegável, porém, que as ambições das duas partes foram atendidas: de um lado, o missionário consegue apoio para difundir sua fé; de outro, a Holanda consolida seu projeto político no oriente.

Embora nossa ênfase esteja em compreender a literatura religiosa de João Ferreira de Almeida e seu empenho na divulgação da Reforma Protestante em língua portuguesa, não podemos fechar os olhos para o contexto oportuno em que o tradutor esteve inserido. Para tanto, é necessário retroceder algumas casas para mapearmos como a religião Reformada, alicerçada sobretudo em Martinho Lutero e João Calvino, pautaram as

¹⁹ ARMESTO, Filipe; WILSON, Derek. Reforma: O cristianismo e o mundo 1500-2000. Rio de Janeiro: Record, 1994, 279.

²⁰ Dedicatória. In: *Diferença d'a christandade: em que claramente se manifesta, I. a grande desconformidade entre a verdadeira e antiga doutrina de Deus [...] traduzido e acrescentado tudo, agora de novo, pelo P. Ioaõ Ferreira A. d' Almeida, ministro pregador d'o S. evangelho 'na India Oriental*. Nova Batavia: com privilegio d'o supremo Conselho d'a India, e aprovaçãõ d'o Consistorio ecclesiastico: Por Henrique Brando, e Joao Bruyningo, 1668. (Universitätsbibliothek Basel, fb 661. Disponível em: <<https://doi.org/10.3931/e-rara-28970>>). Sem paginação.

mudanças nos Países Baixos e serviram como contexto para que súditos estivessem voltados contra a monarquia absolutista do rei Felipe II e o catolicismo luxuoso e autoritário.

Frente aos embates religiosos, temos uma população que lutou pela sua independência política e religiosa, favorecendo os escritos de João Ferreira de Almeida. Embora não falemos sobre sorte, é inegável que nosso personagem principal esteve inserido num contexto favorável que viabilizou sua missão pessoal. No capítulo que se segue, nossa ênfase está debruçada em compreender o macro: o mundo em que Almeida estivera inserido, sendo necessário percorrer os caminhos da religião reformada e a luta dos Países Baixos até que se tornem uma potência ultramarina.

Seguindo tal caminho, chegaremos ao nosso destino principal: a consolidação dos escritos de Almeida no oriente. Sabemos que é um longo caminho e não nos concentramos em esgotar toda a bibliografia acerca do tema, porém consideramos indispensável embasar o leitor sobre o mundo em que o tradutor protestante buscou protagonizar ao usar o contexto a seu favor.

1.1. A teologia calvinista e sua relação com os Países Baixos

Uma de nossas mais sinceras preocupações é apresentar fatos que tenham alicerce teórico, solidificados pela análise historiográfica. Para tanto, buscamos analisar os principais eventos que envolvem a temática religiosa no contexto da expansão ultramarina da Idade Moderna, traçando as raízes e desmembrando os acontecimentos à luz das relações humanas. Afinal, história é política e política é constituída de laços.

Todavia, seria ignorante de nossa parte não olhar para personagens que exerceram um papel determinante na condução dos eventos aqui abordados. Embora apresente muitas variantes coletivas, a história da Igreja também merece ser analisada de forma individual, enfatizando a própria relação dos homens com suas crenças. De acordo com o historiador Pierre Chaunu, “a história da Igreja é [...] a aventura individual de cada alma na sua relação com Deus. [...] Tudo na história da Igreja é aventura individual, tudo é tradição e tudo é invenção”.²¹

²¹ CHAUNU, Pierre. *O tempo das reformas (1250-1550)*, vol. 1. A Crise da Cristandade. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 73.

Quando pensamos no coletivo e no grande movimento reformador iniciado por Martinho Lutero na Alemanha de 1517, é difícil imaginar que o evento terá impacto direto nas ações de João Ferreira de Almeida, alguém que nasce somente no século seguinte. Em retrospectiva à ruptura da cristandade na era Moderna, conseguimos visualizar desdobramentos que exemplificam o que foi destacado pelo historiador Peter Burke: “[...] tudo tem uma história [...], ou seja, tudo tem um passado que pode em princípio ser reconstruído e relacionado ao restante do passado”.²² Para tanto, é importante dar voz ao que foi posto em ação pelos personagens considerados centrais e, aqui, vale a ênfase a João Calvino (1509-1564), cuja teologia foi a grande responsável por alimentar o pensamento da Holanda protestante que caminha para sua independência religiosa.

“Sério, embora não sem senso de humor, intenso e profundamente espiritual”.²³ É assim que o historiador Bruce Gordon define aquele que, embora já muito analisado, não tenha tido ainda sua vida e obra esgotadas. Após sua conversão ao protestantismo, emergiu como o principal arquiteto do calvinismo, corrente teológica que deixou uma marca permanente na história religiosa do mundo. Sua teologia, enraizada na ideia inegociável da predestinação humana, independente de méritos, na convicção da depravação total do ser humano ao longo da vida, e na devota adesão às Escrituras Sagradas, tornou-se um farol orientador para muitas gerações. A vida e o legado desse líder reformador continuam a intrigar estudiosos por conta de sua complexidade e influência duradoura.

Ao tornar suas obras públicas e compartilhá-las com os fiéis, além de envolver-se em debates profundos com aqueles que se opunham à ortodoxia defendida, João Calvino recorria à sagacidade e ao raciocínio lógico para atrair seus leitores. Utilizando-se não apenas do humor, mas também da habilidade de ridicularizar seus oponentes, sua estratégia tinha por fim entreter os ouvintes e leitores e, sobretudo, evidenciar as inconsistências da Igreja Romana, suscitando uma série de questionamentos críticos sobre suas práticas e doutrinas.

Assim, Calvino buscava não apenas instruir, mas também desafiar seus seguidores a examinarem de maneira mais aprofundada as bases da fé que professavam. Com a obra

²² BURKE, Peter. A escrita da História, novas perspectivas. São Paulo. Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992, p. 11.

²³ GORDON, Bruce. Calvin. New Haven: Yale University, 2009, p. 144. Tradução nossa.

de Bruce Gordon, podemos compreender de forma clara a estratégia utilizada pelo reformador:

O leitor era abordado diretamente, e sua atenção era exigida ao longo de toda a obra. Calvino utilizava todo o seu poder de persuasão. Os oponentes eram ridicularizados e apresentados como idiotas, mas o humor e o entretenimento eram apenas meios para um fim - o leitor deveria ser edificado e fortalecido pela Palavra de Deus. Calvino delineava seu plano de forma clara: aqueles contra os quais ele escrevia eram cuidadosamente identificados com o caos e a contradição, enquanto a verdadeira doutrina era associada à ordem, da qual ele, como narrador, se fazia o representante.²⁴

Com uma oratória impecável, de acordo com biógrafos especializados em sua trajetória²⁵, Calvino não manifestava o desejo de guardar para si a concepção que fazia do Evangelho à luz da lei ao conceber que a condenação eterna pairava sobre os cristãos que não obedecessem fielmente os mandamentos. Para tanto, traçava estratégias que visassem catalisar a fé que professava, sempre valorizando incondicionalmente as Escrituras. Ao tentar destacar positivamente a fé reformada e favorecendo a lucidez de quem se dedicaria ao viés que professava, Calvino deixa claro:

Aos cristãos, o Espírito do Senhor não é uma louca fantasia que eles próprios ou engendraram em um sonho ou o receberam inventado por outros; pelo contrário, buscam dele, religiosamente, o conhecimento das Escrituras, onde estes dois pontos se ensinam a respeito dele: primeiro, que ele nos foi dado para santificação, a fim de que, expurgados de imundícies e manchas, nos conduza à obediência da justiça divina, obediência que não pode existir, salvo se forem domadas e subjugadas as concupiscências, às quais estes querem soltar as rédeas; segundo, nos deixando purificar por sua santificação que de muitas falhas e de muita fraqueza, sejamos bloqueadas por quanto tempo estivermos encerrados na massa de nosso corpo.²⁶

O que João Calvino intenta mostrar, assim, é que a lucidez acerca da inferioridade humana e a consciência de espírito elevado serão alcançadas quando o Sagrado for buscado por intermédio das Escrituras. Logo, ao aproximar-se do Salvador através do autoconhecimento e da internalização da Palavra, a purificação do corpo pecaminoso, porém destinado à salvação, seria uma ferramenta possível para lidar com frustração de

²⁴ *Ibidem*, p. 189. Tradução nossa.

²⁵ Ao longo dos anos, muitos biógrafos trataram de esmiuçar de forma brilhante a vida e o legado de João Calvino. Citamos aqui, como exemplo, intelectuais como Alister McGrath, François Wendel, T.H.L. Parker, Herman J. Selderhuis e o próprio Bruce Gordon, mencionado algumas vezes durante nosso estudo. De autoria mais antiga ou de tempos atuais, os autores citados discorreram sobre a intelectualidade de Calvino, além de apresentarem com maestria o reformador enquanto pessoa.

²⁶ CALVINO, João. *Institutas da Religião Cristã*. Tradução de Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, p. 83. Grifo nosso.

precisar viver num mundo dominado pela corrupção da verdade. Analisando os escritos de Calvino, conseguimos ter a percepção dos seus esforços em proporcionar a valorização da autoconsciência de um estado de perdição através do material que foi deixado por Deus para inspiração do homem.

Entretanto, é interessante mencionar que Calvino divulgou sua teologia não apenas na propagação dos Escritos Sagrados em sua totalidade, mas opinando sobre eles. Passagens bíblicas específicas oferecem um caminho mais promissor quando buscamos adentrar sua filosofia religiosa, sobretudo ao nos depararmos com as *Institutas da Religião Cristã*, obra citada anteriormente, cuja primeira edição veio ao mundo em 1536 após longos anos de revisões teológicas e complementações baseadas em suas vivências.

Na obra, há destaque para diversas passagens que legitimam a Bíblia como Palavra de Deus, enfatizando sua autoridade como material orientador da humanidade. Ao longo das citações, Calvino procura mesclar diversos trechos bíblicos, apresentando sua própria concepção deles, para alcançar o coração do leitor e embasar suas argumentações teológicas. Ao citar o segundo livro de Timóteo, o reformador diz: “[...] é digno de ser lembrado aquele elogio com o qual exalta a Escritura: ela ‘é útil para ensinar, para instruir, para refutar, para corrigir’, a fim de os servos de Deus tornarem-se per feitos [2Tm 3, 1 6]”.²⁷ Já com o Salmo 119, Calvino faz uso da trajetória de Davi e a necessidade contínua de iluminação divina, obtida através da leitura das Escrituras:

E a Escritura não ensina que nossa mente seja iluminada apenas por um dia, para que depois veja por si, pois, pelo que foi dito de Paulo, cabe ao progresso e incremento contínuos que seja ininterruptamente conduzida. E Davi diz isso de forma expressa: ‘Com todo o coração Te busquei, não me faças errante dos Teus mandamentos’ [Sl 119, 10]”.²⁸

Ao citar o personagem bíblico Davi, Calvino intenta demonstrar como o sábio Rei expressava sua busca contínua por Deus, de todo o coração, tendo por finalidade não viver ações contrárias aos mandamentos divinos. Calvino pontua que mesmo Davi, definido como um homem segundo o coração de Deus e um Rei sábio, reconhecia sua insignificância diante das Escrituras e as têm como instrumento norteador para que, em suas decisões, não se afaste da doutrina na qual foi instruído. Com os trechos bíblicos usados a seu favor, o reformador pontua aos leitores que a compreensão da Escritura e a

²⁷ *Ibidem*, p. 88.

²⁸ *Ibidem*, p. 266.

busca pela verdadeira piedade requerem uma iluminação contínua da mente pela graça divina.

Embora haja uma lista de variações entre uma publicação e outra, conseguimos perceber quando o pensamento de Calvino fixa uma ideia e a considera finalizada. Na segunda edição das Institutas, datada de 1539, é lançado um prefácio que não sofre alterações nas atualizações subsequentes da obra, argumentando sobre a finalidade dos escritos e de seus comentários dentre as passagens bíblicas que foram elencadas. O reformador tem por objetivo compilar sua visão sobre aquilo que considera fundamental na doutrina cristã, além de apresentar uma síntese do conteúdo geral da Bíblia para que o leitor alcançado não seja pego desprevenido diante das passagens que se seguirão.

A valorização da Bíblia ocorre em toda a obra produzida por João Calvino, embora considere necessário expor sua própria visão das passagens narradas. Durante boa parte da publicação, o reformador demonstra que o homem pecador precisa das Escrituras para alcançar o Deus misericordioso que, em sua infinita bondade, realizou claras intervenções humanas ao longo da história e ainda nos permitiu conhecê-las. É o que vemos no capítulo VI, livro I, ao abordar a forma como somos alcançados pelos Escritos Sagrados:

[...] É necessário alcançar um outro e melhor apoio que nos dirija de modo probo para o próprio Criador do mundo. Desse modo, não foi em vão que deu a luz de sua palavra para que se tornasse a marca para a salvação. Por tal privilégio, dignou-se a trazer para si aqueles que desejou de modo mais próprio e familiar.²⁹

O teólogo é enfático ao argumentar sobre como somos privilegiados pois a compreensão possível do mundo em que vivemos e a compreensão de nós mesmos está disponível à luz das Escrituras. Nesse contexto, destacamos a tese de Calvino quando defende uma revelação “geral”, disponível a todas as pessoas que se debruçarem sobre a leitura das Escrituras, sem distinção de raça, contexto social ou tempo em que vivem. Através da revelação, é possível compreender os feitos divinos manifestados por meio dos atos de providência de Deus, fazendo com que sejamos contemplados com uma oportunidade ímpar de aprender tanto sobre os desígnios divinos quanto sobre nossa própria existência guiada pela providência sagrada. Calvino diz:

Tenha Deus se manifestado aos patriarcas por oráculos e visões, tenha Ele revelado, pelo trabalho e ministério dos homens, o que seria futuramente transmitido por eles como que de mão em mão, não há dúvida de que foi

²⁹ *Ibidem*, p. 66.

insculpida no coração deles uma firme certeza da doutrina para que compreendessem e se convencessem de ter vindo de Deus o que transmitiram.³⁰

Ora, com a grandiosa bondade de Deus, os pioneiros do Evangelho receberam visões que foram replicadas manualmente como um gesto de propagar a verdadeira doutrina. É uma doutrina transformadora pois faria com que o alcançado tomasse consciência de sua salvação, mesmo indigna, e dos numerosos feitos divinos, segundo os quais a Igreja nutre um orgulho ímpar.

Grande erudito, Calvino também é preparado para questionamentos que porventura serviriam para deslegitimar a fé que prega, chamando para si a responsabilidade de responder a dúvida acerca da verdadeira vontade de Deus com as Escrituras, já que foram concebidas por homens pecadores e poderiam carregar consigo o viés do seu próprio tempo ou da vontade dos teólogos. Ao falar sobre a dúvida acerca da veracidade das Escrituras, o reformador apresenta questionamentos passíveis de discussão:

Quem nos fará crer que provêm de Deus? Como nos certificarmos de que chegou salva e intacta aos nossos dias? Quem pode nos persuadir de que este livro deve ser recebido com reverência e outro expurgado? Exceto que, acerca disso, a regra seja prescrita pela Igreja?³¹

Defendendo a autonomia das Escrituras Sagradas, Calvino refuta tais questionamentos dizendo que as alegações de manipulação da Palavra pela Igreja são infundadas, já que a Instituição não é a autoridade suprema na interpretação das Escrituras. O reformador se baseia na passagem bíblica de Efésios 2:20, que menciona que a Igreja está “edificada sobre o fundamento dos apóstolos e dos profetas”³², ou seja, a própria Instituição foi estabelecida naquilo que os precursores das Escrituras tiveram por revelação divina, e não o contrário.

Calvino preocupa-se em apontar que, ao receber e aceitar as Escrituras, a Igreja não insere incertezas sobre Elas, mas reconhece a verdade de Deus nos ensinamentos propostos e a introduz ao cotidiano sem restrições. O reformador questiona como é

³⁰ *Ibidem*, p. 67.

³¹ *Ibidem*, p. 77.

³² BÍBLIA. Português. Bíblia de Referência Thompson. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição revista e corrigida. Compilado e redigido por Frank Charles Thompson. São Paulo: Vida, 1992.

possível alguém duvidar da veracidade das Escrituras, livre dos decretos de qualquer Instituição religiosa, já que a verdade sobre a Bíblia é evidente por si mesma, distinguindo luz e trevas. Para Calvino, as Escrituras devem ser reconhecidas pela sua autoridade incontestável, sendo uma fonte primária e bem esclarecida acerca da doutrina cristã.

Para o reformador, “a principal prova da Escritura é que nela Deus fala pessoalmente”.³³ Calvino destaca que a força da Escritura não reside na habilidade retórica dos profetas e apóstolos, mas na própria Palavra de Deus, que é proferida por eles em nome divino. Logo, a mera menção do sagrado nome de Deus é suficiente para exigir obediência, pois as Escrituras fornecem um testemunho claro e verdadeiro das ações divinas, sem deturpações.

Contudo, o teólogo argumenta que, acima de razões humanas ou qualquer intelectualidade, o reconhecimento da verdade das Escrituras consiste num trabalho realizado pelo Espírito inspirador da Bíblia, visto que a divindade é suficientemente capaz de convencer o homem por si só. Para o reformador, quando o ser humano analisa o teor das Escrituras, livre de qualquer pensamento relutante, se depara com a grandiosidade de Deus, capaz de coagir à obediência sem contradições. Assim, ao defender a veracidade das Escrituras Sagradas, João Calvino detém argumentações tanto no campo racional quanto no campo espiritual, atestando que os Escritos passarão ilesos diante de qualquer justificativa contrária.

Sempre preocupado com a real interpretação das Escrituras, o teólogo faz uso de mecanismos que lhe forneçam uma análise concisa e clara, sem que haja apreço pela leitura longa ou prolixa. É uma das muitas saídas utilizadas para que as Escrituras tivessem o tom educativo, algo muito defendido pelo teólogo que enfatizava uma educação cristã acessível a todos, não apenas à elite, tendo a Bíblia como cerne do ensino para que todo o conteúdo fosse esmiuçado à luz das Escrituras:

Para Calvino, a educação não é um fim em si mesmo, mas uma ferramenta imprescindível e útil à sua teologia. A educação é, pois, a base para o conhecimento da verdade que liberta. Não é possível criar uma comunidade verdadeiramente cristã que siga os preceitos expostos na Bíblia, que se dedique cada qual à sua vocação, se não houver conhecimento correto de Deus e seus propósitos para o mundo.³⁴

³³ CALVINO, João. 2006, p. 74.

³⁴ VIEIRA, Paulo Henrique. Calvino e a educação. São Paulo, Mackenzie, 2008, p. 149.

Segundo Calvino, qualquer homem poderia aprender porque é uma condição inerente a raça humana, mesmo que a condição do estudante fosse a mais humilde possível. Por meio do estudo das Escrituras Sagradas, Calvino acreditava que qualquer pessoa que se dedicasse e estivesse com o coração aberto, poderia compreender que a essência divina se faz presente no homem sem um intermediador, mas diretamente através das Escrituras Sagradas. O teólogo defendia que a instrução baseada nas Escrituras Sagradas não apenas capacitaria os indivíduos a compreenderem a presença divina em suas vidas, mas também promoveria uma conexão mais íntima com o sagrado, tornando o entendimento espiritual acessível a todos, independentemente de sua posição social ou condição. Dessa forma, a abordagem de Calvino para a educação não apenas valorizava a universalidade do aprendizado, mas também reconhecia nas Escrituras Sagradas um instrumento essencial para a busca espiritual e a compreensão da essência divina na humanidade.

Era uma nova perspectiva adotada pelos reformadores, sobretudo após as críticas passadas acerca da educação medieval, que favorecia ricos e ambiciosos em detrimento dos pobres. O próprio Martinho Lutero é incisivo ao criticar a educação tradicional oferecida em mosteiros e escolas eclesiásticas pré-Reforma: “Afinal, que se aprendeu até agora nas universidades e conventos a não ser tornar-se burro, tosco e estúpido? Houve quem estudasse vinte, quarenta anos e não sabe nem latim nem alemão”.³⁵

Assim, Calvino percebe que a população passava por uma carência de conhecimento e que era, sobretudo, uma carência espiritual. É o que faz as Institutas, que temos analisado aqui através de algumas citações, um livro escrito primeiramente em latim, para favorecer o acesso a todos os países. O objetivo educacional de Calvino era, portanto, proporcionar mais uma vez a glorificação da alma humana que havia sido corrompida nos primórdios. Para tanto, era necessário despertar a religião em cada pessoa, algo possível através da busca pelo conhecimento. A autora Gabriele Greggersen sintetiza bem o ponto:

A implicação mais óbvia e menos vista e praticada entre educadores cristãos é que, se para Calvino o conhecimento de Deus é a razão de ser do homem, então todas as pessoas que se dizem cristãs reformadas deveriam espontaneamente priorizar a educação. [...] Não se trata de uma educação qualquer, e, sim, de uma educação holística, ou seja, transformadora, vivencial, humana, coerente

³⁵ LUTERO, M. Aos conselhos de todas as cidades da Alemanha para que criem e mantenham escolas cristãs. 1524. In: Martinho Lutero. Obras Seleccionadas. São Leopoldo: Sinodal, 1995. v. 5, p. 306.

com as Escrituras, aberta para a revelação do Espírito de Deus e voltada para sua glorificação.³⁶

César de Alencar Arnaut de Toledo e Paulo Henrique Vieira, na obra “João Calvino (1509-1564) e a educação no século XVI, deixam claro as ações do reformador na educação em Genebra. Ao buscar refúgio na região, em 1536, quando é expulso de Paris por propagar seus ideais reformadores, o reformador deixou de lado a ideia inicial de permanecer brevemente para implementar mudanças significativas na cidade. Algumas ações de Calvino são elencadas pelos autores:

Criou a função de professor dentro da Igreja para promover a difusão do saber. Reorganizou o ensino em Genebra, com a fundação da Academia, coroando de êxito suas ações nessa área. Defendeu a aquisição do conhecimento de Deus e do homem, para promover a evangelização do indivíduo de dentro para fora, do espírito para o corpo, do homem para a sociedade. No entender de Calvino, o homem educado no “verdadeiro” ensino da Palavra transforma a si mesmo e ao mundo ao seu redor, além de se voltar para a vida futura sem se esquecer das obrigações neste mundo.³⁷

Para os autores, a visão teológica de Calvino estava profundamente entrelaçada com sua teologia, ao buscar não apenas transmitir o conhecimento cotidiano, mas também transformar o indivíduo de acordo com os princípios cristãos. Portanto, a educação não deveria ser vista apenas sob a ótica acadêmica, mas ser entendida como uma ferramenta responsável pela formação espiritual e moral do ser humano. Assim, sem a educação baseada nos princípios teológicos, não pode haver um verdadeiro ensino cristão, já que a religião deve ser responsável por pautar todas as áreas da vida, como comércio, trabalho e cidadania.

É possível inferir que as ideias reformadoras de João Calvino desempenharam um papel fundamental na orientação da Reforma na Holanda, ocorrida em meio à agitação religiosa e política que caracterizava o cenário holandês. Essa narrativa se entrelaça com o surgimento dos Países Baixos como entidades independentes do domínio espanhol dos Habsburgos, marcando um capítulo intrincado no século XVI. Nesse período, as divergências religiosas e políticas em relação ao modo de governança estabelecido foram evidenciadas, contribuindo para a complexidade da história e para a formação da identidade dos Países Baixos.

³⁶ GREGGERSEN, G. Perspectivas para a educação cristã em João Calvino. *Fides Reformata*, São Paulo, v. 7, 2003, p. 81.

³⁷ TOLEDO, César; VIEIRA, Paulo. João Calvino (1509-1564) e a educação no século XVI. *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*, vol. 28, núm. 2, 2006, p. 198.

Falar sobre os Países Baixos e sua organização política antecessora ao movimento reformador é falar sobre a presença de figuras autônomas numa ampla rede de relações geográficas e pessoais. A região, antes de ser conhecida pelo título de Países Baixos, foi outrora composta por condados, principados e ducados que abrigavam ao menos três populações principais, conforme aponta Friedrich Schiller, historiador alemão:

A ampla paisagem, que faz fronteira com a Alemanha a leste, com a França a sul, com o Mar do Norte a norte e a oeste e que entendemos como tendo a designação geral de Países Baixos, estava distribuída por três populações principais, todas elas de origem, costumes e espírito alemães, por altura da invasão romana na Gália. O Reno perfazia as suas fronteiras. À esquerda do rio habitavam os belgas, à direita os frísios e os batavos na ilha formada pelos seus dois braços e o oceano.³⁸

Os povos que se estabeleceram na região enfrentaram, ao longo dos anos, desafios decorrentes das invasões de grupos estrangeiros, resultando na fusão de línguas e práticas culturais diversas. Essa transformação é notória quando os recém-chegados, provenientes do oceano, modificam o curso dos rios, secam os canais e, dessa forma, inauguram uma narrativa completamente nova ao suprimirem o que anteriormente havia sido estabelecido pelos antigos povos.

O conflito entre as tradições antigas e as influências externas se desenrola como um cenário dinâmico, moldando não apenas a paisagem física, mas também reescrevendo a história e a identidade da região ao longo do tempo. Essas interações entre diferentes grupos humanos revelam um processo complexo de adaptação e ressignificação, onde a influência estrangeira se entrelaça com as raízes culturais pré-existentes, gerando uma narrativa única e em constante evolução.

Com influências tanto da Europa Central quanto da França, especificamente, a organização sofria constantes nuances ao beber do exemplo exterior. Esmiuçando a miscigenação de povos na região dos Países Baixos, torna-se importante discorrer brevemente sobre a conjuntura estrangeira que norteou os embates religiosos que veremos adiante. Destacamos, aqui, a influência germânica e o domínio espanhol.

No primeiro caso, podemos apontar como os germânicos foram os pioneiros na constituição da região, exercendo forte poder sobre a identidade cultural e social da

³⁸ SCHILLER, Johann Christoph Friedrich von. História da separação dos Países Baixos unidos face ao governo espanhol / Friedrich Schiller; trad. posfácio e notas de Teresa Rodrigues Cadete. – Lisboa: Universidade Católica Editora, 2011, p. 25.

localidade. As tribos germânicas, formadas por Francos, Batavos e Salianos, estabeleceram-se na região antes do domínio espanhol, diversificaram a cultura e a língua da região ao incorporarem ao cotidiano seu vocabulário próprio e a estrutura linguística.³⁹ No que podemos considerar como um hibridismo cultural, temos a mitologia, costumes e práticas religiosas convergindo entre os habitantes.

Na política, podemos considerar que a descentralização do poder foi uma mudança notável na configuração da região. Incorporando uma característica comum das tribos germânicas, conselhos serviram para nortear o sistema de governança dos Países Baixos num primeiro momento, embora não seja algo que possa ser considerado como homogênea pois, num segundo momento, notamos como o domínio espanhol da região, na figura de Carlos V, favoreceu a independência das Províncias Unidas dos Países Baixos, sobretudo quando falamos acerca da nova configuração religiosa da região.

Com todo o movimento de insurreição, é possível perceber como o calvinismo encontrou um ambiente acolhedor para que a propagação da Reforma Protestante fosse difundida. A missão calvinista neerlandesa principia na década de 1540, quando missionários e líderes religiosos buscaram enfatizar a fé reformada nos Países Baixos, começando o contraponto ao catolicismo já enraizado, porém com uma popularidade decrescente diante dos ideais de predestinação, da ênfase das Escrituras Sagradas com conhecimento autônomo e da busca por uma comunidade religiosa mais presente dos súditos.

Apontando ainda mais a nossa escala de análise para o micro, para termos consciência da versão neerlandesa da Reforma, trazemos para a discussão o teólogo e líder religioso dos Países Baixos, Menno Simons (1496-1561). Adepto da vertente anabatista do movimento reformador, cujo principal pilar estava na rejeição do batismo infantil e no incentivo do batismo adulto e consciente, Simons desponta como o líder de maior prestígio na voz reformadora neerlandesa na virada do século XVI para o XVII.

Católico de nascimento, Simons adere ao protestantismo em 1536, abraçando desde o início a vertente radical dos anabatistas. Ali, o teólogo já se debruça sobre o Novo Testamento de forma autônoma, prática que pode ser entendida como um dos principais

³⁹ *Ibidem*, p. 195.

alicerces da prática reformadora.⁴⁰ H. S. Bender e John Horsch, ao descortinarem a biografia e pensamento de Simons, destacam a preocupação do teólogo em relação a busca pelo conhecimento sagrado ao romper com o catolicismo:

Durante os meses seguintes da sua separação, o que Menno desejava mais do que qualquer outra coisa, era pensar serenamente no alcance da sua decisão e ler a Palavra de Deus, meditar nela e resolver algumas questões teológicas que ainda o preocupavam.⁴¹

Ao ser ordenado representante da congregação do norte da Holanda em 1537, Menno atua como um catalisador da doutrina de João Calvino nos Países Baixos. É ele o responsável por produzir as bases do pensamento reformador neerlandês que, no futuro, ganharia a frente das discussões políticas e religiosas da região. É ele o responsável por batizar os irmãos de congregação nas diversas províncias, ao realizar viagens missionárias capazes de mobilizar cada vez mais a população. Contudo, Menno passava por constante perigo ao sofrer repressão das autoridades católicas:

[...] o Imperador Carlos V foi induzido a publicar um edito contra Menno em 7 de dezembro de 1542, no qual era oferecida uma recompensa de 100 moedas de ouro pela sua cabeça e além disso, proibia prestar-lhe ajuda ou hospedá-lo de qualquer forma e ler seus livros. Todos os seus seguidores foram igualmente perseguidos e presos. A qualquer um que entregasse a Menno para as autoridades, lhe seria perdoado qualquer crime que tivesse cometido.⁴²

É diante de tal contexto desfavorável que o missionário desponta ao sul de Amsterdã e nas províncias do norte da Holanda. Além da pregação falada, Menno procura difundir suas obras escritas para aqueles que já não viam os dogmas católicos como a resposta total para os anseios da alma. Ao todo, sete obras foram publicadas e principiaram a grande reforma na região:

Cinco delas eram pequenos folhetos, variando entre vinte e sessenta páginas do tamanho de um livro de tamanho mediano. Os dois mais importantes foram “Os Fundamentos da Doutrina Cristã”, livro de duzentos e cinquenta páginas, escrito em 1539, e “Da Verdadeira Fé Cristã” de cento e sessenta páginas escrito em 1541. “Batismo Cristão” publicado em 1539 tem também certa importância. Todas as obras deste período da vida de Menno são exposições substanciais de doutrinas fundamentais, como arrependimento, fé, novo nascimento, santidade, e temas similares.⁴³

⁴⁰ BENDER, H. S. HORSCH, John. Menno Simons: sua vida e escritos. Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil: São Paulo, 1995, p. 4.

⁴¹ *Ibidem*, p. 25.

⁴² *Ibidem*, p. 27.

⁴³ *Ibidem*, p. 28.

Com o trabalho de Menno Simas, podemos perceber como o ideal calvinista de facilitador do conhecimento das Escrituras Sagradas já está presente antes de João Ferreira de Almeida. Simas preocupa-se em publicar obras simples e que façam sentido ao cotidiano da população, sem a erudição que não atraía mais uma boa parte da população. Bender e Horsch apresentam, de forma muito valiosa, o mérito que Mennon merece na configuração religiosa dos anabatistas contemporâneos do missionário:

Seus escritos, ainda que pareçam ao considerá-los em conjunto, repetidos e insignificantes, incluem alguns tratados admiráveis para a época, sutís, simples, bem ajustados ao seu propósito. Chegaram ao povo comum no seu devido tempo e foram poderosos agentes para a edificação e fortificação da Igreja e para conseguir novos aderentes.⁴⁴

Com uma literatura palpável e a preocupação de fazer com que as Escrituras Sagradas fossem cada vez mais permeáveis, o teólogo prepara bem o terreno para que a Reforma Protestante atue em oposição ao catolicismo. Com anos de preparação, o embate toma maior forma quando é aderido por parte da burguesia que já não se satisfaz com a política absolutista presente na região.

Antes de prosseguirmos com a análise do embate político e religioso na região, é preciso dirigir nossa atenção para a literatura que empregamos ao explorar as ideias do teólogo Menno Simas ou ao elucidarmos a visão teológica dos propagadores da fé Reformada ou qualquer que seja o dogma religioso. Se faz necessário tecer considerações críticas sobre a literatura confessional que, em determinados momentos, será incorporada em nossa análise para escrutinar o pensamento de teólogos defensores da fé reformada.

Em resumo, é imperativo reconhecer que não podemos aceitar passivamente todo o material confessional sem a devida avaliação crítica fundamentada nas práticas do historiador. Ao aprofundarmos nossa compreensão nos capítulos seguintes, focados no material teórico e teológico, é essencial compreender que esses escritos foram concebidos com o intuito de serem assimilados de maneira única por seus leitores, buscando promover a fé essencial que reside no cerne do texto.

Ora, considerando que o texto é mutável diante da diversidade de percepção de seus leitores, trazemos aqui a necessidade de apresentarmos crítica histórica às afirmações que serão abordadas. Tomamos como premissa as palavras da escritora brasileira Regina

⁴⁴ *Ibidem*, p. 50.

Zilberman, que visualiza a captação da leitura de um escrito como algo variável diante da percepção individual, moldado pela subjetividade de quem receberá o material, seja teológico ou não:

Nenhum leitor absorve passivamente um texto; nem este subsiste sem a invasão daquele que lhe confere vida, ao completá-lo com a força de sua imaginação e poder de sua experiência. Como essas propriedades são, por sua vez, mutáveis, as leituras variam, e as reações perante as obras sempre se alteram.⁴⁵

Argumentamos, portanto, que é possível tomar os materiais confessionais como objetivo de estudo desde que tenhamos o olhar ativo para compreender que são escritos de cunho teológico e que visam promover os personagens abordados em detrimento da inferiorização da fé contrária. É um movimento que remonta, coincidentemente ou não, de Martinho Lutero na Alemanha do século XVI, quando promove a necessidade de as escolas públicas oferecerem a educação em caráter elementar, visando aproximar os leitores dos textos das Escrituras Sagradas.

O processo de alfabetização foi constituído pela memorização dos textos Sagrados, que recebiam a manutenção do poder público. Historicamente, sobretudo nos períodos dominados pela Igreja e sua forte influência na sociedade, podemos perceber editoras confessionais promovendo escritos que conversavam diretamente com a crença religiosa, como é o caso da própria literatura que trouxemos para embasar a importância de Mennon Simas para o pioneirismo da Reforma Protestante nos Países Baixos.

Dado o contexto, podemos destacar o quão necessário foi acimentar os dogmas de João Calvino, como faz Simas, para que houvesse firmeza nos embates que sucederiam nos anos seguintes quando o governo de Felipe II é questionado. O monarca, então rei de Espanha, Portugal, Nápoles e Sicília, apresentava baixa popularidade diante dos súditos, sobretudo pelo alto índice de impostos cobrados. Representado na figura de Duque de Alba, responsável pelo controle dos Países Baixos, Felipe II enfrentou uma prolongada guerra civil que data de 1566, pautada pela taxaço excessiva e pela perseguição religiosa.

O movimento serviu para descortinar a necessidade de emanar o poder de um Estado dentro de Estados, tendo como um dos motores a explanação das inconsistências católicas. No contexto analisado, parece que muito mais que a religião, a vontade pelo

⁴⁵ ZILBERMAM, Regina. Fim do livro, fim dos leitores? São Paulo: Editora SENAC, 2001, p. 51.

domínio próprio se fez presente, permitindo que pessoas das mais variadas crenças e classes sociais estivessem unidas frente um questionamento comum. Friedrich Schiller sintetiza bem o ponto:

Os corajosos e afortunados ataques dos reformistas à hierarquia haviam por fim aberto os olhos dos próprios católicos acerca da corrupção dos costumes do seu clero e acerca de diversos abusos da Igreja, que de certo modo pareciam justificar as censuras dos reformadores da fé.⁴⁶

Por conta das inúmeras guerras em que estava envolvido, Felipe II enfrentava dificuldades financeiras e via a possibilidade de manter-se na luxúria do poder ao comprometer sua popularidade nos Países Baixos, já inflamados pela teologia Luterana e Calvinista. A região já encontrava um considerável mal estar entre o norte e o sul por divergências religiosas inflamadas por Alexandre Farnésio, governador enviado por Felipe II com viés político e estrategista.

Ao dominar toda a Europa, o catolicismo havia sido imputado aos plebeus sem possibilidade de escolha. A religião oficial foi, então, questionada pelos súditos do norte, formando a União de Utrecht, enquanto os países do sul consolidaram-se como províncias obedientes.⁴⁷ Com ataques a figuras de autoridade espanhola, lideranças locais ganharam destaque em oposição ao consolidado clero, como o famoso Guilherme de Orange (1650 – 1702), responsável por inflamar discussões e ataques enquanto Felipe II recusava abdicar dos dogmas católicos.

Face aos conflitos que ocorriam diante da monarquia absolutista espanhola, era preciso um ponto que propiciasse a sinergia dos rebeldes. Simon Schama destaca que “[...] os holandeses estavam unidos mais pelo que abominavam em comum do que desejavam coletivamente adotar”.⁴⁸ De um lado, temos um governo movido por poder e ordem, como enfatiza Eduardo D’Oliveira França ao pontuar a movimentação das monarquias na Idade Moderna pela “[...] preocupação de impor ordem. Ordem política. Ordem social. Ordem econômica. Ordem religiosa. Ordem no pensamento. Ordem na

⁴⁶ SCHILLER, Johann Christoph Friedrich von. História da separação dos Países Baixos unidos face ao governo espanhol / Friedrich Schiller; trad. posfácio e notas de Teresa Rodrigues Cadete. – Lisboa: Universidade Católica Editora, 2011, p. 126.

⁴⁷ Nascimento, Rômulo Luiz Xavier do. “Pelo lucro da companhia”: aspectos da administração no Brasil Holandês, 1630-1639 / Rômulo Luiz Xavier do Nascimento. Recife: O Autor, 2004, p. 30.

⁴⁸ SCHAMA, Simon. O desconforto da riqueza: a cultura holandesa na época do ouro. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 71.

arte. Na linguagem. Nas relações internacionais”.⁴⁹ Do outro, temos os populares com questões econômicas e religiosas ao serem reprimidos pelo Concílio de Trento.⁵⁰

Ao analisarmos as discrepâncias e semelhanças, é notável que os pontos de convergência ganham destaque quando comerciantes e protestantes se unem para elaborar conjuntamente a subversão do governo de Felipe II e a busca pela autonomia, tanto no âmbito financeiro quanto religioso. A junção de interesses comuns aos dois grupos revela-se crucial diante da presença de um monarca católico fervoroso, cujas ações questionáveis eram legitimadas pela fé. Para súditos que há muito cultivavam uma história marcada pela autonomia local, a confrontação com essa liderança intensifica a necessidade de preservar a liberdade religiosa.

Queremos enfatizar, porém, que o projeto político teve como plano de fundo as questões religiosas, embora não seja possível determinar qual frente recebeu mais apoio ou era a mais importante. Ao analisar o evento, conseguimos perceber que ambas batalhas e ideais caminharam juntos, unindo as diferenças por um ideal comum: a liberdade incontestável num momento de censura pela manutenção dos ideais católicos que carregavam consigo a luxúria monárquica e a censura religiosa.

Em contrapartida ao movimento de insurreição pleiteado pelos Países Baixos, temos a reafirmação dos dogmas católicos pelo que foi estipulado em Trento no mundo europeu. Para a religião católica, era necessário fortalecer o projeto religioso já estipulado, mantendo o poder secular através da difusão controlada da fé cristã. Numa das sessões do Concílio de Trento, fica evidente a necessidade incentivar a permanência dos dogmas baseando-se na fé individual dos súditos:

[...] Se conserve na Igreja a mesma pureza do evangelho que, prometido antes pelos profetas nas Escrituras Sagradas, promulgou primeiramente, por sua própria boca, Jesus Cristo, Filho de Deus e Nosso Senhor, e depois mandou

⁴⁹ FRANÇA, Eduardo D'Oliveira. Portugal na Época da Restauração. São Paulo: Editora Hucitec, 1997, p. 35.

⁵⁰ O Concílio de Trento, organizado pela Igreja Católica, ocorreu entre os anos de 1545 e 1563. Teve por premissa a reafirmação dos dogmas católicos e a autoridade do Papa, enquanto unificava os ensinamentos e práticas que iriam permear a teologia e a disciplina católica. Em nossa análise, conseguimos perceber que estar longe do Concílio foi importante para que Almeida e outras figuras debatidas aqui conseguissem maior liberdade para que suas convicções fossem difundidas ora com maior facilidade, ora sem maiores repressões. É importante considerar, também, que o Concílio configura-se na feição mais saliente da renovação do catolicismo sob a Reforma Católica, por mais que terminasse por reafirmar muitos aspectos doutrinários e dogmáticos.

que seus apóstolos o pregassem a toda criatura, como fonte de toda verdade que conduz à nossa salvação e regra de costumes [...].⁵¹

Quando nos debruçamos sobre a história do cristianismo, é muito comum vermos os debates em torno da correta vertente. Temos uma religião monoteísta com inúmeras frentes, cada qual defendendo seu próprio ponto de vista que seria posto em prática com dogmas interpretados segundo seus próprios interesses. Quando temos a religião católica como ponto de partida, por exemplo, conseguimos ver a necessidade de impor a tradição como a verdadeira vontade de Deus, argumentando que a liturgia pura e original deve ser incorruptível e incontestável.

É tal ideal que vai pautar o pensamento ideológico dos Países-Baixos do sul que, ao assumirem o lado do Rei Felipe II, ficam conhecidos como “províncias obedientes”. Diferentemente destas, as províncias do norte abraçaram o movimento de insurreição, opondo-se a continuidade dos dogmas propagados por Trento e todo o movimento “reformador-mantenedor católico”.⁵² Oposto ao que acontece no sul, quando o objetivo é permanecer sob o controle espanhol, encontramos um norte que deseja a separação e o reconhecimento como um Estado independente.

Charles Wilson consegue resumir bem o cenário que encontramos ao nos depararmos com a população dos Países Baixos frente ao movimento reformador, quando temos uma população composta por “[...] burgueses mais ricos ou mais obstinados, súditos mais rebeldes [...] ‘liberdades tradicionais’, nobres, eclesiásticos e municipais, que pareciam especialmente dispostos a dificultar qualquer reforma e a colocar obstáculos no funcionamento do governo”.⁵³ Poderíamos postular que o movimento começou debaixo para cima, embora a burguesia, detentora de riquezas mas não de *status*, estivesse pleiteando uma frente de oposição ao regime católico. É assim que a Revolta dos Países

⁵¹ *Decretum de canonicis Scripturis*. In: AYALA, Ignacio Lopez. El sacrossanto y ecuménico Concilio de Trento. Barcelona: Imprensa y Librería de D. Antonio Sierr, 1848, p. 25. Tradução nossa.

⁵² Tomamos a liberdade de utilizar a expressão “mantenedor-reformador católico” para explicitarmos, na prática, como visualizamos aquilo que foi proposto no Concílio de Trento e abraçado pela monarquia espanhola de Felipe II nos Países-Baixos. Embora haja uma frente reformista, Trento preocupa-se com a manutenção da fé católica sem grandes ressalvas, acreditando que o ideal religioso deve permanecer fiel ao que foi estipulado nos primórdios por Jesus Cristo. Aqui, alterações são vistas como práticas rebeldes que não reconhecem a figura do monarca como a imagem de Deus na terra, que deve estar alicerçada em opulência e permanência daquilo que fora outrora estipulado.

⁵³ WILSON, Charles. Los Países Bajos y la cultura europea em el siglo XVII. Madrid: Biblioteca para el Hombre Actual, 1968, p. 8. Tradução nossa.

Baixos, também conhecida como Guerra dos Oitenta Anos, foi um ambiente propício para a difusão da Reforma Protestante, sobretudo a partir da independência dos países do norte.

Gradualmente, Felipe II tem sua queda determinada ao longo do conflito, quando as Províncias Unidas Neerlandesas decidem abdicar do poder do monarca e assinam o Tratado de Paz de Westphalia na região de Vestfália, atual Alemanha. Assinado em 24 de outubro de 1648, o Tratado reconhece a soberania das províncias rebeldes do norte, enquanto as províncias do sul dos Países Baixos reafirmam seu compromisso com a monarquia espanhola. Sendo o encerramento da Guerra dos Oitenta Anos, um conflito responsável por mobilizar não só os Países Baixos, mas toda a Europa, o reconhecimento da independência dos países do norte neerlandês faz com que uma nova configuração religiosa seja estipulada: agora, governantes locais têm autonomia na determinação da religião oficial do território sob seu domínio.

Acordando a paz e a independência ao reconhecer as províncias do norte como um Estado soberano, o Tratado de Vestfália deu a autonomia para sete províncias principais: Holanda, Zelândia, Utrecht, Guéldria, Overijssel, Frísia e Groninga. São tais províncias que nos interessam pois, em nossa análise, propomos mapear o desenvolvimento da religião reformada que culminou na elaboração da literatura em língua portuguesa por João Ferreira de Almeida. Nosso missionário protestante português bebe dos desdobramentos do conflito principiado por Mennon Simons, algo muito maior que seus anseios pessoais, e esteve inserido num contexto em que a Holanda desponta como grande figura de poder ultramarina ao contrapor com a frente lusitana.

Ao trazer a configuração religiosa e política dos Países Baixos, começando com a difusão dos ideais de João Calvino pelo missionário Mennon Simons, perpassamos pelo confronto político que culminou na instituição dos países neerlandeses como um forte representante da religião reformada. Nosso objetivo centrou-se na narrativa interior para que pudéssemos entender como a Holanda esteve organizada internamente e fosse um ambiente propício para a propagação das Escrituras Sagradas em língua portuguesa. É um longo caminho, porém, até que consigamos elencar todas as peças que favoreceram o trabalho de João Ferreira de Almeida.

Precisamos pontuar, contudo, a diferença entre a noção de missão protestante e daquilo que atribuímos como papel de Almeida: ser um missionário protestante. Conforme veremos nos capítulos a frente, Almeida é usado como um difusor da fé

protestante, embora não pareça ter tanta perspectiva de tal pois se debruçava, sobretudo, no intento de difundir os Escritos Sagrados em língua franca aos seus contemporâneos.

No projeto político e religioso holandês, o tradutor pode ser visualizado até mesmo numa narrativa solitária. Seu intento, na verdade, colocava em prática o desejo pessoal de alcançar mais almas com os dogmas protestantes, da mesma forma como foi alcançado. Embora tratemos Almeida como missionário, não podemos inferir que tenha adotado uma prática comum na propagação da fé protestante.

O intento de João Ferreira de Almeida é, através da tradução, incentivar novos cristãos para que trabalhem por conta própria na “propagação da verdadeira e incorrupta doutrina [do] Santo Evangelho”, favorecendo o crescimento burocrático do aparato burocrático pois, segundo o tradutor, serviria para “conservação e crescimento do Estado da ilustre Companhia nestas partes orientais”.⁵⁴ Logo, a noção de missão evangelizadora como conhecemos não pode ser aplicada sem ressalvas ao tradutor, que estivera focando esforços principalmente na facilitação das Escrituras Sagradas, propiciando a iminente divulgação dos dogmas protestantes sem uma conversão ortodoxa.

Paralelamente ao intento pessoal de Almeida, se faz necessário conhecer como a Holanda protestante debruçou-se no projeto ultramarino após a consolidação, dentro de casa, da Reforma Protestante para que a política contra o lucro monárquico e a fé católica fosse fator determinante. É o que veremos adiante ao abordarmos a luta pela hegemonia ultramarina, tendo a religião como plano de fundo.

1.2. Entre impérios: portugueses e holandeses na Ásia

Após entendermos como a Reforma Protestante ganhou voz nos Países Baixos e este, por sua vez, atingiu sua autonomia política e religiosa diante do governo absolutista de Felipe II, lançaremos nosso olhar sobre a prática ultramarina holandesa no oriente. Embora João Ferreira de Almeida fosse português e católico de nascença, é com o aval da Companhia Neerlandesa das Índias Orientais que o missionário encontra a oportunidade para presentear, aos irmãos portugueses, a tradução das Escrituras Sagradas para a língua franca.

⁵⁴ Todos os trechos transcritos no parágrafo estão presentes em Dedicatória. In: *Diferença d'a Christandade*. Sem paginação.

Curioso pensar que todo o embate, na escala macro, foi responsável por propiciar a execução de um trabalho longe de sua terra. Enviado pelo Concílio de Trento, Portugal não apresentava-se como ambiente oportuno, mesmo em sua empreitada ultramarina, para que Almeida pudesse difundir sua fé principiada no livreto *Diferença d'a Christandade*. Antes de falarmos mais sobre o tradutor, tomaremos dois grandes impérios da Idade Moderna como destaque: Portugal e Holanda. Está em jogo aqui a necessidade de compreender ainda mais como o contexto foi desenhado e favoreceu a escrita, em língua portuguesa, dos dogmas protestantes longe da incumbência de uma monarquia absolutista católica.

O século XVII, nosso recorte temporal, vê Portugal e Holanda como duas grandes forças europeias responsáveis pela exploração marítima e comercial da Ásia Moderna. No que tange ao império lusitano, um vasto império ultramarino foi consolidado, visando pontos estratégicos para que a corrida pela hegemonia das Grandes Navegações fosse posta em prática. Com isso, foi possível comercializar produtos, obter riquezas e, também, impor a fé católica romana. O historiador Charles Boxer, ao tratar sobre o período compreendido entre 1498 e 1945, apresenta uma conclusão bem centrada:

Esse período pode ser definido como uma era de poder marítimo, de autoridade baseada no controle dos mares, detido apenas pelas nações europeias ao menos até o surgimento da América e do Japão como grandes potências navais no final do século XIX. Na história desses quatrocentos anos nada é mais notável do que o modo como os portugueses conseguiram assegurar e manter, por quase todo o século XVI, uma posição dominante no comércio marítimo do oceano Índico e uma parte muito importante no que se fazia a leste do estreito de Malaca.⁵⁵

Boxer enfatiza como a Coroa portuguesa abraçou, ao lançar-se nas expedições ultramarinas, a fé como mecanismo para penetrar nos lugares mais longínquos e ter o seu poder, efetivamente, enraizado. Segundo o pensamento predominante do século XVI, “[...] Portugal fora criado por Deus com a finalidade específica de difundir a religião católica romana pelo mundo inteiro”.⁵⁶ Assim, os dogmas católicos estiveram presentes na expansão da coroa portuguesa, legitimando a expansão que acompanhamos na Ásia Moderna.

⁵⁵ BOXER, Charles. O império marítimo português. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 80.

⁵⁶ BOXER, Charles R. A Igreja militante e a expansão ibérica, 1440-1770. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 98.

Temos, portanto, monarcas ibéricos responsáveis pelo financiamento da Igreja para além do seu próprio território e permitindo o crescimento do poder temporal e espiritual. Sintetizando o contexto que trazemos aqui, Charles Boxer define como Igreja e Estado estiveram unificadas na Idade Moderna para o alcance de seus interesses individuais, porém com as mesmas estratégias:

Em vários assuntos, portanto, o clero colonial ibérico podia ser considerado um corpo de funcionários assalariados do Estado monárquico, da mesma forma que a Companhia Holandesa das Índias Orientais e Ocidentais empregava o clero calvinista. O poder e a influência do púlpito – cuja importância era vital numa época em que não havia jornais, rádio e televisão – foram postos à disposição do poder real, onde e quando ele julgasse necessário.⁵⁷

É sob tal perspectiva que o Império Asiático Português é formado e difundido, formando o Estado da Índia. Ao longo do século XVI, a Ásia vivenciou o estabelecimento de inúmeras feitorias, fortalezas e postos comerciais, proporcionando o controle do comércio de especiarias e inúmeros outros produtos valiosos por parte de Portugal que controlava, diretamente, a colônia. De acordo com A. R. Disney, em sua obra intitulada “*História de Portugal e o Império Português*”,

As possessões da Coroa portuguesa na Ásia marítima e na África oriental eram coletivamente chamadas Estado da Índia. [...] Em sentido legal estrito significava todas as cidades, fortalezas e territórios constantes da lista do ato de transferência dada a cada novo vice-rei ou governador na cerimônia de tomada de posse.⁵⁸

O autor Luís Filipe Thomaz, ao defender de maneira demasiada as ações do poder luso, compara o Estado da Índia com outros territórios e esferas de influência portuguesa, falando inclusive em totalidade de poderes em determinadas regiões, com uma entidade demarcada pelos limites geográficos e pela dependência de um vice-rei ou governador.⁵⁹ Quando se trata das possessões ultramarinas, precisamos ter em mente que nem sempre a Coroa portuguesa irá deter uma soberania plena.

Thomaz mostra a presença portuguesa no Índico e no Pacífico apontando seus níveis variados, sendo uma presença formal ou informal. O Estado da Índia não era uma definição geográfica, nem um império com continuidade territorial, pois, na realidade,

⁵⁷ *Ibidem*, p. 100.

⁵⁸ DISNEY, A. A História de Portugal e do Império Português. Lisboa: Paz & Guerra, 2011, p. 240.

⁵⁹ THOMAZ, L. F. De Ceuta a Timor. Lisboa: Ed. Difel, 1994, p. 207.

caracterizava-se por uma rede de comunicações, aparecendo, muitas vezes como uma empresa comercial. Era, na realidade, um conjunto dos territórios estabelecidos, bens, pessoas e interesses administrados, geridos ou tutelados pela Coroa portuguesa no Índico, e mares adjacentes.⁶⁰

O autor defende que é difícil fazer uma comparação do Estado Português da Índia com o que se entendia por Império, por conta de sua imprecisão de limites geográficos e jurídicos. Em 1500, por exemplo, o objetivo não consistia em instituir governos territoriais. Para o autor, uma justificativa plausível consiste no fato de os impérios representam a estruturação política de determinados espaços geográficos, enquanto o Estado da Índia é, na realidade, uma rede. Nas palavras de Thomaz,

É verdade que cada espaço é, em maior ou menor medida, em si mesmo também uma rede, um sistema de relações entre as suas partes que assegura a unidade do conjunto. [...] A maior parte dos impérios assentou a sua unidade política sobre uma unidade econômica e cultural – o que pressupõe a circulação de bens, pessoas e ideias, logo, um sistema de comunicações, uma estrutura de rede. [...] Ao longo dessas redes, produziram-se raras vezes – como habitualmente se produzem nos espaços – fenômenos de difusão, nivelamento e uniformização cultural, que geraram, por vezes, uma certa unificação ideológica, reforçando a solidez da rede.⁶¹

O argumento central do autor consiste em mostrar que o Estado da Índia não é um espaço, e sim uma rede, baseada em pontos estratégicos para a manutenção das possessões conquistadas. Não é sua prioridade produzir bens, mas proporcionar a circulação deles. Exemplificando, mostra que sua preocupação não é com os homens, e sim com as relações entre os homens, sendo um Estado que visa o controle dos mares, e não da terra.

Thomaz defende que não há uma preocupação com a territorialidade, como no caso do império português no Atlântico, por exemplo, que tinha o açúcar como uma importante fonte de renda, e era produzido nas próprias possessões portuguesas. Por ser uma rede, o Estado da Índia constitui-se, segundo o autor, imperfeito em sua delimitação jurídica e geográfica. Não pode existir por si só, mas “cavalgando os espaços entre os quais estabelecia a comunicação”.⁶²

Os portugueses tinham por objetivo encontrar o caminho marítimo para as Índias, para fugir do comércio que era feito no Mediterrâneo, controlado por muçulmanos e

⁶⁰ *Ibidem*, p. 208.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibidem*, p. 210.

italianos. Esse comércio não acabou, mas coexistiu, mostrando que os portugueses nunca possuíram o monopólio da pimenta e das especiarias em geral. Uma outra forma de tentar manter a lucratividade era explorar o comércio interasiático, as redes comerciais no interior da própria Ásia: por meio do corso, do saque e da pirataria, ou dos cartazes, que eram salvo condutos que ofereciam direito à navegação, objetivando ter o controle da navegação no Índico.⁶³

É relevante enfatizar que os bens europeus não despertavam o interesse dos asiáticos, os quais almejavam primordialmente adquirir conhecimentos militares específicos. A expansão territorial frequentemente ocorria mediante o uso da violência. No entanto, é importante compreender que conquistar não se traduzia necessariamente em sustentar o controle sobre uma região específica, uma vez que considerações religiosas desempenhavam um papel preponderante como mecanismo de coerção. O âmbito religioso se tornava, assim, um poderoso elemento de influência e dominação, influenciando as dinâmicas geopolíticas e as relações de poder estabelecidas durante esse período.

Embora tenha detido a hegemonia por um longo tempo, o Império Asiático português sofre concorrência direta, no século XVII, dos holandeses que despontam como uma grande potência ultramarina. Segundo Disney, o século XVII foi preocupante para os portugueses. Ao perderem sua posição no comércio europeu da pimenta, os holandeses caracterizaram-se como concorrência de peso, disputando espaços, rotas e, também, fiéis. Kirti Chaudhuri aponta que, “após o Concílio de Trento, todo o impulso da Contra-Reforma e da tarefa da conversão cristã nas terras para lá da Europa foram delegados a Portugal e à Espanha [...]”.⁶⁴ Havia o objetivo de combater, simultaneamente, as heresias encontradas tanto em sua própria nação, quanto em solo estrangeiro, para que fosse possível unir os interesses entre Igreja e Estado.

Chaudhuri é enfático ao analisar os objetivos que pautavam os holandeses ao desejarem adentrar no Estado da Índia, possuindo, inclusive, muitas características similares ao Império asiático português. Os holandeses faziam uso do corso, do saque, e visavam estabelecer uma supremacia comercial no Oriente, responsável por desestruturar o que já havia sido consolidado pelos portugueses em momentos anteriores. Estes, em

⁶³ *Ibidem*, p. 221.

⁶⁴ CHAUDHURI, Kirti. A concorrência holandesa e inglesa. In: BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti. *História da expansão portuguesa*, v.I. Lisboa: Círculo dos Leitores, 1997, p. 83.

contrapartida, precisavam manter uma receita economicamente rentável para que a sustentação do comércio interportuário asiático fosse visto com bons olhos pela Coroa.⁶⁵

Chaudhuri aponta que a Companhia Holandesa das Índias Orientais foi responsável por concorrer diretamente com os portugueses. Em embates militares e comerciais, o Império Asiático Português, outrora consolidado, saiu desfavorável, fazendo com que suas companhias comerciais perdessem força. Buscou-se a instituição de aparatos burocráticos, para que fosse possível realizar uma maior institucionalização da presença portuguesa em territórios asiáticos. Entretanto, não foi o suficiente para que a supremacia portuguesa fosse consolidada. Ainda de acordo com Chaudhuri,

Em finais do século XVI, a chegada dos Holandeses e Ingleses ao oceano Índico foi encarada pelos homens de Estado e funcionários portugueses, tanto em Portugal quanto nas Índias, como um claro desafio à supremacia política e econômica de que o Estado da Índia gozara durante quase um século em todo o mundo. [...] Os próprios holandeses [...] foram profundamente influenciados pela lógica econômica contemporânea da organização monopolista do comércio de artigos de luxo, e estavam inteiramente decididos a seguir o exemplo português.⁶⁶

Os holandeses, como aponta Luiz Henrique Menezes, buscavam investir contra regiões que detinham papel fundamental para a vitalidade das Índias Orientais, onde o catolicismo romano já estava enraizado. Assim, a luta, além de política e comercial, toma proporções religiosas, já que o catolicismo também será combatido pelo calvinismo, defendido pelos holandeses, em espaços outrora dominados pela Coroa portuguesa, como Malaca, por exemplo, conquistada em 1641.⁶⁷

Luís Henrique Fernandes Menezes afirma que, por conta de uma adesão total dos princípios indicados no Concílio de Trento, Portugal e Espanha conseguiram, de certa forma, bloquear uma possível expansão dos ideais protestantes enquanto o catolicismo romano fazia-se supremo. Através da Inquisição, numa ação conjunta entre Coroa e Igreja, o luteranismo e outros comportamentos opostos aos ideais católicos sofriam grande repressão.⁶⁸

⁶⁵ DISNEY, 2011, p. 251.

⁶⁶ CHAUDHURI, 1997, p. 84.

⁶⁷ FERNANDES, Luís Henrique Menezes. Diferença da Cristandade: a controvérsia religiosa nas Índias Orientais holandesas e o significado histórico da primeira tradução da Bíblia em português (1642-1694). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas: Catálogo USP, São Paulo, 2016, p. 47.

⁶⁸ FERNANDES, 2016, p. 45.

Fernandes destaca que “o combate travado nos reinos ibéricos contra as dissidências religiosas foi naturalmente transplantado aos seus domínios ultramarinos, ocidentais e orientais [...]”.⁶⁹ Aqui, retornamos ao caso particular neerlandês, explicitado na primeira parte deste capítulo. Ao firmar-se como um Estado livre e adepto ao calvinismo reformador, o Império Holandês surge como um forte concorrente ao Estado da Índia. De acordo com Fernandes,

A guerra travada pela Coroa espanhola contra as províncias neerlandesas rebeldes acabou tendo repercussões significativas sobre o Reino de Portugal, tendo em vista que este também estava, no mesmo período, sujeito ao domínio imperial espanhol, devido à União Ibérica (1580-1640). Nesse contexto, a interdição estabelecida pelo soberano espanhol Filipe II, em 1594, contra os comerciantes holandeses, impedindo-os de frequentar o porto de Lisboa, acabou se transformando em um grande incentivo para que os mercadores de Amsterdam fossem buscar diretamente no Oriente aquilo que estavam acostumados a negociar no Tejo.⁷⁰

A atividade marítima holandesa passa por uma intensificação no século XVII, voltando-se para o comércio de especiarias no Índico e proporcionando o surgimento de diversas companhias comerciais privadas, posteriormente institucionalizadas e centralizadas pela Companhia Unida das Índias Orientais. Sobre Portugal, Chaudhuri afirmou que “o comércio marítimo entre a Europa e o oceano Índico era a espinha dorsal do império ultramarino português nos séculos XVI e XVII”.⁷¹

Nessa perspectiva, é importante destacar que a expansão marítima neerlandesa se caracterizou como um fenômeno catastrófico aos portugueses que, aliados politicamente à Espanha, até 1640, sofreram ataques diretos em suas possessões. Tal atitude é explicada por Boxer como sendo resultado da fragilidade militar do Reino português, além das conquistas de Portugal estarem mais vulneráveis por conta de sua localização marítima.⁷²

As regiões costeiras, então, foram profundamente impactadas pelos esforços da Companhia Holandesa das Índias Orientais em consolidar um novo domínio. É interessante ressaltar que a tentativa neerlandesa de assumir o controle das conquistas portuguesas na Ásia e estabelecer um monopólio no comércio de especiarias não foi uma mera coincidência. Essa iniciativa holandesa se desenrolou de maneira estratégica, talvez motivada pela vulnerabilidade militar lusitana, resultando em ataques incessantes às

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ CHAUDHURI, Kirti, 1997, p.194.

⁷² BOXER, 2002, p. 123. *Apud* FERNANDES, Luís Henrique Menezes. Diferença da Cristandade... p. 48.

regiões anteriormente dominadas por Portugal. Tais ataques neerlandeses foram particularmente intensificados devido à disparidade militar e marítima, onde os holandeses demonstraram uma superioridade que se refletiu de maneira desafiadora para as forças portuguesas.

Charles Boxer cita o que disse o padre Fernão de Queirós, cronista responsável por narrar a guerra luso-holandesa no Ceilão, quando diz que “os holandeses diziam com razão que a nossa guerra era sempre uma guerra de pobres”.⁷³ O autor também cita uma mensagem, datada de 1664, em que um capitão português se queixa da diferença econômica entre as duas potências:

Qualquer capitão holandês tem plenos poderes e muito dinheiro para utilizar em qualquer ocasião, e está autorizado a gastá-lo sem preocupação quando necessário. Quanto a nós, temos que obter a permissão de uma autoridade superior para qualquer coisa ainda que mínima, e essa permissão chega, frequentemente, tarde demais. Além disso, como estamos mal supridos, somos sempre obrigados a implorar, seja para onde for que nos dirijamos, o que, por sua vez, nos impossibilita de realizar seja o que for, porque nada pode ser feito sem dinheiro [...].⁷⁴

Podemos perceber, portanto, que a disparidade entre Portugal e Holanda na guerra luso-holandesa passou por diversas nuances, dentre as quais, econômicas, militares e logísticas. Os holandeses, enquanto uma potência emergente, estavam equipados com uma marinha poderosa, dotados de inovações técnicas que lhes concederam uma significativa vantagem nas batalhas. Logo, seria uma questão de tempo até que os ataques holandeses surtisse efeito mais alarmante.

Ao citar o historiador Jonathan Israel, Fernandes sintetiza bem a ênfase do ataque neerlandês aos domínios portugueses:

[...] ao lado da conquista de Malaca em 1641, os holandeses alcançaram diversas vitórias expressivas contra os portugueses por aqueles anos: “na década de 1640, os holandeses estavam solidamente estabelecidos no subcontinente indiano e na península malaia, assim como na Indonésia (e até 1622, em Taiwan). Na década seguinte, a Companhia continuou a concentrar esforços militares na luta contra os portugueses no Ceilão. Após o épico certo de Colombo (1655-1656), a Companhia Holandesa controlou toda a região produtora de cinamomo daquela ilha”. Além disso, entre 1657 e 1651, os holandeses continuaram a conquistar a ilha de Ceilão e diversas fortificações portuguesas na Índia [...].⁷⁵

⁷³ *Ibidem*, p. 129.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ ISRAEL, Jonathan. *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness and Fall (1477-1806)*. Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 936. *Apud* FERNANDES, 2016, p. 48.

Importante destacar, para fins de contextualização, que o Ceilão foi tomado como um grande ponto estratégico para o plano marítimo português, seja pela localização privilegiada ou pela produção de especiarias, sobretudo a canela, produto mais valorizado na Europa contemporânea. O atual Sri Lanka representou, no século XVI, censo de controle por parte do reino de Portugal, já que a região se destacava como um ponto crucial para as rotas ultramarinas comerciais, dado sua localização privilegiada no Índico, entre o Oriente Médio e o Sudeste Asiático.

Contudo, conforme escrutinado por Fernandes e Israel, a região foi alvo dos intentos neerlandeses a partir do século XVII. Dado o contexto de imersão dos Países Baixos nos assuntos ultramarinos e a idealização de concretizar um projeto expansivo que pudesse confrontar Portugal, a Companhia Holandesa das Índias Orientais (VOC) desempenhou papel ímpar no projeto que visava trazer para si pontos que propiciassem o domínio da rota comercial e facilitasse a produção de especiarias.

Após intensos conflitos, que datam da criação da VOC em 1602, os holandeses alcançam o objetivo de expulsar os portugueses do Ceilão 56 anos depois. Contudo, a conquista forçada não pode ser tomada como objeto suficiente para a manutenção do poder. Logo, constatamos o interesse imediato em assumir a produção de canela e objetivando influenciar a cultura, economia e a política da região.⁷⁶

Charles Boxer, contudo, chama nossa atenção para a persistência do catolicismo romano em regiões onde os missionários protestantes, especialmente os calvinistas da Companhia Holandesa das Índias Orientais, atuavam. Boxer destaca a frustração dos missionários diante da resistência do catolicismo, considerando-o ainda mais problemático do que o paganismo. O autor diz:

Aos olhos dos missionários protestantes, essa persistência do catolicismo romano pareceu desconcertante e frustradora, já que para muitos deles a idolatria de Maria e o culto dos santos e de imagens era ainda pior do que o paganismo em estado puro. Durante os dois séculos de existência da Companhia Holandesa das Índias Orientais, seus ministros (*predikanten*) calvinistas jamais concorreram em igualdade de condições com os padres católicos.⁷⁷

Boxer exemplifica que algumas regiões, como Batávia, Malaca, Coromandel, Ceilão e Malabar, muitas vezes preferiam a presença de um padre católico para realizar

⁷⁶ CHAUDHURI, Kirti, 1997, p. 196.

⁷⁷ BOXER, 2007, p. 127.

cerimônias religiosas, mesmo à custa de riscos, em vez de aceitar a pregação dos ministros calvinistas. Isso mostra a preferência persistente pelo catolicismo, inclusive dentre os líderes locais, mesmo com descontentamentos diante do domínio ibérico. O autor cita como exemplo o caso de D. Garcia II, rei do Congo, que, apesar de se aliar aos holandeses calvinistas em Angola, recusou o proselitismo protestante, mantendo-se leal à Igreja Católica.

Portanto, chamamos atenção para a resistência do catolicismo romano em regiões que vivenciaram mudanças políticas com a troca de governo no ultramar. Assim, os esforços dos missionários protestantes foram postos à prova quando a Companhia, mesmo com o ideal religioso, precisou driblar a permanência da religião anterior e até mesmo do idioma outrora usual.

É um ponto interessante de se abordar porque, ao ser constituída, a Companhia Holandesa das Índias Orientais não possuía, dentre seus intentos, mecanismos de coerção sociais.⁷⁸ Seu propósito primordial residia na formulação de estratégias destinadas a assegurar a manutenção do controle comercial na região, sem necessariamente envolver os membros em contextos religiosos. Essa abordagem inicial revela uma abstenção deliberada da imposição de valores religiosos como parte integrante de suas operações, priorizando, assim, uma abordagem mais pragmática e orientada para o comércio.

Após o Sínodo Nacional de Dordt (1618-1619)⁷⁹, contudo, a Igreja Reformada Holandesa adere de forma total ao movimento ortodoxo desenhado por João Calvino. Como resultado, as conquistas ultramarinas levariam consigo o ideal propagador da fé calvinista, expandindo o censo religioso que, outrora, estivera apenas em território holandês. Segundo Fernandes,

[...] a atividade holandesa nos mares orientais, a princípio exclusivamente comercial, se transformou, já nas duas primeiras décadas de sua efetividade, uma verdadeira empresa colonizadora, transplantando às suas possessões ultramarinas o seu particular sistema de valores. Com este intuito, a partir da conquista militar de Jacarta, na Ilha de Java, foi criada em seu lugar, em 1619, a cidade de Batávia, para servir como capital holandesa nas Índias Orientais.⁸⁰

⁷⁸ FERNANDES, 2016, p. 49.

⁷⁹ O Sínodo de Dordt foi uma assembleia eclesiástica ocorrida nos Países Baixos, tendo por objetivo a resolução de embates teológicos que colocavam à prova os ideais calvinistas, sobretudo a idealização da predestinação irreversível. Após longas discussões, o calvinismo sobrepujou outras vertentes teológicas e balizou o pensamento ortodoxo das confissões da fé reformada.

⁸⁰ *Ibidem*.

Conseguimos, assim, desenhar um plano político que incorpora ideais religiosos para serem disseminados nas novas possessões. Com a fundação da Batávia, os ritos protestantes tornaram-se uma prática recorrente, sendo a língua portuguesa destacada como o idioma predominante, como será detalhado nos capítulos subsequentes. A instituição desse projeto político transcende a mera configuração territorial e expande-se para além das fronteiras geográficas, moldando não apenas as estruturas governamentais, mas também os fundamentos culturais e religiosos das novas colônias. A prevalência do protestantismo e a escolha deliberada da língua portuguesa uma estratégia política, além de uma influência profunda na identidade e na expressão dessas comunidades emergentes.

CAPÍTULO 2

João Ferreira de Almeida: um missionário português no oriente holandês

Conforme escrutinado no capítulo anterior, tomamos como premissa analisar o micro e o macro quando falamos sobre a disseminação do projeto protestante na Ásia do século XVII. Dando prosseguimento ao que vimos no capítulo anterior, quando falamos sobre a institucionalização da ortodoxia de João Calvino nos intentos ultramarinos dos Países Baixos, consideramos necessário enfatizar como João Ferreira de Almeida contribui para a consolidação religiosa da Reforma Protestante na Ásia.

É relevante destacar, no entanto, o que consideraremos como Reforma. Embora a Companhia Holandesa das Índias Orientais, conhecida como Vereenigde Oost-Indische Compagnie (VOC) em neerlandês, tenha expandido os ideais reformadores ao não viabilizarem mais, apenas, os intentos comerciais, não há uma centralização na figura de Almeida da forma como houve com Martinho Lutero ou João Calvino na Europa Moderna. Logo, não existe aqui a intenção de determinar uma continuidade da Reforma Protestante na Ásia, tendo João Ferreira de Almeida como propagador e responsável teológico. Entretanto, chamamos atenção para a presença do tradutor em lugar oportuno, no tempo oportuno, ciente do seu dever como um cristão protestante e que deveria compartilhar os Escritos Sagrados com todos os falantes do português.

João Ferreira de Almeida, responsável pela tradução das Escrituras e de aconselhamentos protestantes para a língua portuguesa, destaca-se com o domínio neerlandês no oriente, emergindo como um impulsionador da teologia reformada. Portanto, nosso intento consiste em aprofundar a análise de sua trajetória ao longo deste capítulo, explorando de maneira minuciosa como esse objeto de estudo desempenhou um papel significativo, sendo vital na mobilização de esforços que possibilitassem a propagação da teologia Reformada. Ao examinarmos sua vida, buscaremos compreender como sua influência pode ser tomada como algo complexo, impactando a divulgação dos ideais reformadores no oriente.

Agora, longe do padrão europeu de Reforma, como já acompanhamos com Lutero ou Calvino, deslocamos nossa ótica ao mundo asiático, especificamente a Batávia. Para tanto, entenderemos como esteve alicerçada a região responsável por abrigar o tradutor dos Escritos Sagrados para a língua portuguesa que desejava, antes de tudo, dar voz ao

seu intento pessoal: tornar os Evangelhos acessíveis para que seus contemporâneos pudessem experimentar da mesma salvação que recebera.

É interessante mencionar, porém, que estruturaremos o capítulo em duas partes principais: o entendimento político da Batávia e a intenção única de João Ferreira de Almeida. Contudo, poderemos perceber como as duas realidades convergem em certo momento quando o tradutor é utilizado como contribuinte na missão evangelizadora e no controle das possessões ultramarinas neerlandesas. Veremos, assim, que a tradução em língua portuguesa fora utilizada para levar os costumes religiosos predominantes nos Países Baixos para o além-mar, através de um projeto que esteve em construção ao passo em que era executado.

Ao propormos um ensaio biográfico de uma figura importante, não podemos esquecer da metodologia histórica, embora o modelo de escrita nos forneça novas possibilidades. Quando pensamos na trajetória de Almeida e em seus feitos para o macro, podemos citar Durval Muniz Albuquerque Jr. e adaptar seu discurso ao que entendemos do tradutor:

[...] é um sujeito partido segmentado, não é uma unidade, uma totalidade. Assim como a sua vida é errante e aberta, ele, enquanto sujeito, é também um sujeito aberto, atravessado por diferentes fluxos sociais. Ele não consegue totalizar as experiências que passam por ele mesmo, que o atravessam. Ele é um entroncamento em que diferentes estradas, diferentes séries históricas, vêm encontrar-se e, ao mesmo tempo, vêm separar-se. Ele não é só ponto de partida, nem só ponto de chegada, ele é travessia, transversalidade.⁸¹

Nosso objetivo, assim, consiste em fazer uso do objeto biográfico para contextualizar o objeto histórico mais amplo: o da propagação da fé reformada para além dos limites europeus. Portanto, buscaremos entrelaçar os anseios pessoais de João Ferreira de Almeida ao período em questão, para entendermos como sua história pessoal pode ser entrelaçada aos significativos eventos políticos e religiosos do século XVII. Não nos limitaremos, portanto, ao entendimento de Almeida como uma figura proeminente e livre de experiências e contribuições do ambiente que o cercava. Chamamos atenção, portanto, a pluralidade de identidades e caminhos que contribuíram para que pudéssemos

⁸¹ ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. A singularidade: uma construção nos andaimes pingentes da teoria histórica. In: História: a arte de inventar o passado: ensaios de teoria da história. Bauru: Edusc, 2007, p. 248.

reconhecê-lo como “o principal autor da primeira versão integral da Bíblia Sagrada para a língua portuguesa”.⁸²

É importante pontuar, porém, que nosso objetivo não é negar a influência exercida por João Ferreira de Almeida e a constatação de que o tradutor esteve inserido em um contexto oportuno e conseguiu fazer com que sua voz fosse ouvida. Entretanto, chamamos atenção para a necessidade que o ofício do historiador propõe ao realizarmos obras biográficas: o compromisso com a verdade. Benito Bisso Schmidt, ao elucidar a dualidade histórica biográfica, nos dá um excelente norteador:

Respeito pelo personagem biografado – no sentido de compreendê-lo em sua historicidade e não como uma celebridade a ser desnudada – e respeito pelas regras, historicamente construídas, do ofício de historiador: tais me parecem ser os parâmetros mais importantes desta ética particular, aquela do profissional de História que se dedica a perscrutar os caminhos e descaminhos de uma vida.⁸³

Para Schmidt, a palavra respeito é a grande protagonista ao nos debruçarmos sobre a trajetória de alguém. Em primeiro lugar, é preciso respeitar o indivíduo estudado, respeitando o contexto histórico em que esteve inserido e tendo o personagem não como uma mera celebridade, desconsiderando toda a sua complexidade e historicidade. Em segundo lugar, o autor fala sobre a necessidade de respeitar as regras do ofício do historiador, que são normas historicamente construídas que regem a prática da pesquisa e da escrita histórica. Logo, os padrões éticos e metodológicos, que foram determinados anteriormente, garantindo que a vida do personagem analisado e os eventos do passado sejam vistos através de uma abordagem muito rigorosa.

Tomamos como embasamento teórico, para o fim a que nos propomos, a obra do historiador Marc Bloch: *Apologia da História*. A principal tese defendida pelo autor é a de que a História não pode ser reconstituída de forma exata, já que é a ciência dos homens e sua relação com o tempo. Além do mais, podemos tomar os eventos religiosos ocorridos séculos passados como uma fonte de grande importância para a compreensão do mundo atual. Ao citar dois intelectuais religiosos que analisamos aqui, o autor diz:

Lutero, Calvino [...]: homens de outrora, sem dúvida, homens do século XVI, os quais o historiador, ocupado em compreender e fazer compreender, terá como primeiro dever recolocar em seu meio, banhados pela atmosfera mental

⁸² RIBEIRO, Eduardo. RIBEIRO, Joel. *Precursos da Reforma em Portugal*. Queluz: Centro de Publicações Cristãs, 2001, p. 151.

⁸³ SCHMIDT, Benito Bisso. *Grafia da vida: reflexões sobre a narrativa biográfica*. *História Unisinos*, v.8, n.10, p.131-142, jul;dez.2004, p. 137.

de seu tempo, face a problemas de consciência que já não são exatamente os nossos. Ousar-se-á entretanto dizer que para correta compreensão do mundo atual a compreensão da Reforma protestante ou da Reforma católica, afastadas de nós por um intervalo várias vezes centenário, não tem mais importância do que muitos outros movimentos de ideia ou de sensibilidade, mais próximos, seguramente, no tempo, porém mais efêmeros?⁸⁴

No trecho mencionado, Bloch destaca a importância da compreensão histórica e da análise de pensadores e movimentos do passado para o entendimento da evolução de uma determinada civilização. Segundo o autor, o historiador desempenha papel crucial ao facilitar a transmissão de pensamentos entre gerações diversas pois, ao analisar figuras como Lutero e Calvino, o profissional preocupa-se em situá-los em seu próprio tempo, analisando o contexto histórico e mental. Ou seja, o historiador não descarta os problemas de consciência que as figuras centrais de análise apresentaram, mas busca conectá-los com o espaço-tempo que viveram.

Nosso objetivo, portanto, ao reconstruir os passos de João Ferreira de Almeida, é chamar atenção para o pioneirismo do movimento tradutor da Bíblia Sagrada e suas motivações, traçando sua importância para o movimento reformador e contribuição para o mundo atual, sem deixarmos de lado o crucial papel do historiador. Reconhecendo os limites da elucidação dos fatos, por uma ausência de documentos que comprovem sua trajetória respeitando os pormenores, apresentaremos um compilado de informações que promovam o debate acerca de uma importante peça histórica.

Veremos como Almeida faz uso da escrita como um dos meios utilizados na propagação do protestantismo. Em trecho presente no documento *Diferença d'a Christandade*, escrito originalmente em castelhano e traduzido para o português, pelo próprio Almeida, o missionário protestante infere críticas ao catolicismo e defende seu ponto de vista, ao considerar o acesso às escrituras sagradas uma ferramenta muito valiosa para fugir da ignorância de pensamento. Nas palavras de João Ferreira de Almeida:

[...] o proibir a Igreja Romana ao povo cristão a lição da Sagrada Escritura é [...] para o entreter em uma mui tenebrosa, grosseira e mortífera ignorância, e em 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 e 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 o povo não venha a descobrir as tão patentes e crassas superstições, abomináveis idolatrias e outros mais perniciosos erros dela. Bem sabemos nós que ela assim

⁸⁴ BLOCH, Marc. Apologia da história, ou o ofício do historiador. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 64.

o não confessa nem apregoa, pois então trairia sua própria causa [...], 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.⁸⁵

No trecho, o tradutor infere críticas ao considerar que a Igreja Romana proibia o acesso dos cristãos ao conteúdo das Sagradas Escrituras. Para Almeida, a ação seria responsável por manter as pessoas em uma ignorância, longe daquilo que considerava verdadeiro, puro e realmente originado de Deus. O tradutor sugere que a Igreja Romana proíbe o acesso à Sagrada Escritura para evitar que as pessoas adquiram o conhecimento necessário e a luz que só a Palavra de Deus, como encontrada nos livros sagrados, poderia proporcionar.

Para Almeida, ao esconder a Bíblia do povo, sem que as Escrituras possuíssem um caráter acessível a todos, idolatrias abomináveis e erros perniciosos seguiriam em escuridão, não permitindo o julgamento da Igreja de Roma. Assim o autor enfatiza que, mesmo negando, a Igreja impede, na prática, que todos tenham acesso à Escritura Sagrada e, assim, consiga manter seu poder baseado em sua própria interpretação dos escritos.

Apresentaremos, a seguir, o contexto social em que o tradutor deu os primeiros passos em direção ao seu intento religioso: a Batávia holandesa. Ofereceremos uma visão mais detalhada sobre o contexto histórico, sem renunciar a uma compreensão mais profunda sobre a trajetória e os anseios de Almeida.

2.1. A sociedade: a Batávia holandesa

Em meados do século XVII é datada a publicação de um livreto questionador e crítico ao cristianismo romano, intitulado *Defferença d'a Christandade*, nas Índias Orientais. Seu maior objetivo era denunciar um afastamento entre os reais ensinamentos cristãos, expressos nas Escrituras Sagradas, e o que era proferido entre as Igrejas

⁸⁵ *Diferença d'a christandade: em que claramente se manifesta, I. a grande disconformidade entre a verdadeira e antiga doutrina de Deus [...] traduzido e acrescentado tudo, agora de novo, pelo P. Ioaõ Ferreira A. d' Almeida, ministro pregador d'o S. evangelho 'na India Oriental. Nova Batavia: com privilegio d'o supremo Conselho d'a India, e aprovaçãõ d'o Consistorio ecclesiastico: Por Henrique Brando, e Joao Bruyningo, 1668. (Universitätsbibliothek Basel, fb 661. Disponível em: <<https://doi.org/10.3931/e-rara-28970>>).*

Católicas. Esta obra não seria a primeira nem a última, porém traz o cenário de embate político e religioso que católicos e protestantes travavam. Contudo, autor Luís Henrique Menezes aponta:

“Todavia, há um traço historicamente peculiar dessa obra literária seiscentista, bem própria da controvérsia teológica católico-protestante europeia, que não pode ser subestimado: o fato de haver sido editada, diversas vezes, em língua portuguesa. Ao longo de toda a Idade Moderna, seja em Portugal, seja em possessões ultramarinas, não há notícias de ataques literários tão vigorosos aos dogmas católicos impressos nesse idioma.”⁸⁶

Tal fato se dá no mesmo ambiente holandês em que anos depois teria João Ferreira de Almeida tornado expoente na divulgação de *Escritos Sagrados*, através da primeira tradução da Bíblia para o português. Nesse momento, é visível um novo movimento no conflito protestante-católico: a partir do século XVII, a expansão marítima e comercial de uma Holanda calvinista ameaça possessões ibéricas e essencialmente católicas no mar Índico.

A atuação de João Ferreira de Almeida, nesse espaço, se torna fundamental para difundir não só a fé protestante, como também a presença do novo Império, apesar da utilização da língua portuguesa. Ainda que seu movimento de tradução das liturgias e publicação de textos questionadores ao catecismo romano buscassem garantir uma maior adesão da população ao calvinismo, ele possibilitou também notar como se deu o avanço da presença holandesa nos mares orientais:

“A transposição do embate católico-protestante europeu ao além-mar, a partir da expansão marítima comercial característica da Idade Moderna, possibilitou que sua ocorrência em novos espaços produzisse também novos e peculiares resultados. Em outras palavras, as particularidades da querela religiosa ocidental, transportada agora a “novos mundos”, definem o sentido histórico de seus resultados também particulares, como a própria tradução portuguesa da Bíblia, produzida nas Índias Orientais holandesas. Consequentemente, a literatura de controvérsia religiosa sumariamente referenciada assume a condição de conjunto documental privilegiado para a identificação dessas peculiaridades.”⁸⁷

Assim, neste ponto do trabalho, busca-se investigar em que contexto se apresentava a região do sudeste asiático que deu espaço à João Almeida para produzir

⁸⁶ FERNANDES, Luís Henrique Menezes. *Diferença da Cristandade: a controvérsia religiosa nas Índias Orientais holandesas e o significado histórico da primeira tradução da Bíblia em português (1642-1694)*. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas: Catálogo USP, São Paulo, 2016, p. 9.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 14.

suas traduções bíblicas, que marcam até hoje a história do cristianismo, tanto no Oriente quanto no Ocidente. Ao pensar na história da religião cristã, não se pode ignorar os conflitos que permeiam sua ortodoxia, nem o confronto enfrentado na Idade Moderna, especificamente nos séculos aqui estudados, entre as teologias católico-protestantes. Bem como o momento de expansão marítima europeia, principalmente ao que diz respeito à competição pelas Índias Orientais.

A tradução de João Almeida para o português pode ser considerada uma produção tardia, visto que desde os séculos XV e XVI notava-se um movimento de valorização das línguas vulgares em detrimento do latim, tendo registros de escritos traduzidos em castelhano, alemão e inglês. Mas, um fator interessante a ser salientado é que:

Essa versão portuguesa foi a única, dentre as traduções europeias análogas, produzida em domínios coloniais – aliás, em regiões orientais dominadas justamente por uma nação inimiga da portuguesa no período – e cujo tradutor era natural do país europeu que talvez tenha sido, ao lado de Espanha e Itália, um dos mais bem protegidos contra a infiltração de doutrinas protestantes.⁸⁸

Neste contexto, a coroa portuguesa adere aos decretos do Conselho de Trento e estabelece a Santa Inquisição, recaindo sua atenção às produções escritas em todo reino ibérico, incluindo suas áreas de domínio além-mar. Na tentativa de frear a propagação de textos que pudessem ser críticos ao catecismo e considerados heréticos, “apenas uma imprensa tipográfica foi autorizada a funcionar fora do Reino entre os séculos XVI e XVII, em Goa”.⁸⁹

Porém, a expansão marítima holandesa, considerada tardia para os parâmetros europeus, possibilita uma alteração neste cenário:

O ambiente hostil dos reinos ibéricos em relação a traduções bíblicas vernáculas, tendo em vista os rigorosos instrumentos da Contrarreforma tridentina para defender a sua ortodoxia, se deparou com um contrapeso ideal justamente nos territórios coloniais dominados pelo adversário holandês, adepto do protestantismo de feição calvinista. As constantes investidas holandesas sobre regiões estratégicas das Índias Orientais, boa parte das quais anteriormente dominadas pelos portugueses, possibilitaram a constituição de espaços em que a língua portuguesa era ainda corrente, mas sobre as quais os instrumentos repressivos da Contrarreforma ibérica não tinham quaisquer possibilidades de atuação. Desse feitio era Malaca, por exemplo, conquistada pelos holandeses em 1641, justamente onde o português João Ferreira pôde dar início, com toda a segurança, ao seu projeto de tradução portuguesa da Bíblia.⁹⁰

⁸⁸ *Ibidem*, p. 30.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 45.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 46.

Ao pensar na chegada holandesa às regiões asiáticas, é preciso retornar ao período que as províncias neerlandesas do Norte alcançam sua independência em 1588, adotando o protestantismo de Calvino como religião oficial, rompendo as relações de domínio que o reino católico espanhol até então matinha sobre estas terras. Os impactos desse conflito refletem em Portugal - dado o contexto de União Ibérica (1580-1640) -, uma vez que comerciantes holandeses têm acesso impedido aos portos de Lisboa, justificando expedições em direção ao Oriente. E neste contexto, as possessões portuguesas na Ásia se apresentavam como alvos aos recém expansionistas por sua inferioridade militar, comparada às terras da coroa espanhola.⁹¹

A partir deste cenário, com a crescente atividade comercial marítima e a criação da Companhia Unida das Índias Orientais (VOC, sigla em holandês), bem como o avanço da disputa com os reinos ibéricos, observa-se como o Estado holandês deixa de ter interesses exclusivamente econômicos em suas regiões além-mar. Pode-se afirmar que o aparelho estatal holandês, ao longo do século XVII, assume as intenções de salvaguardar o “verdadeiro” conhecimento cristão protestante em suas áreas de influência recém adquiridas.

Apesar da presença holandesa, o impacto de elementos culturais ibéricos estava enraizado no cotidiano, principalmente a língua portuguesa. Para Boxer, como Portugal havia iniciado a expansão europeia marítima com pioneirismo, as regiões costeiras das Índias Orientais em que criavam entrepostos comerciais aderiam a língua.⁹² Assim, com a tomada da cidade de Jacarta e a fundação da Batávia, a predominância do português já era evidente e os holandeses precisaram se adequar a realidade local.

Com todo este cenário, além da propagação da língua portuguesa, "onde ofícios religiosos calvinistas eram realizados nesse idioma, a doutrina protestante *sola scriptura* era difundida sem impedimentos e sobre os quais a monarquia e a Inquisição portuguesas não detinham qualquer poder de interferência"⁹³. se configurava um espaço propício para João Ferreira de Almeida iniciar suas traduções e divulgações das Escrituras cristãs. É aqui que o tradutor vê seu próprio objetivo de vida ser possível por conta de interesses comerciais que, conseqüentemente, promoveriam a dominação de um novo povo.

⁹¹ BOXER, Charles. O império marítimo português. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 123.

⁹² *Ibid.*, p. 140.

⁹³ FERNANDES, 2016, p. 14.

Nesse momento, a atuação da Companhia das Índias Orientais torna-se indissociável da Igreja Reformada. Para o autor Soleiman, quando as forças marítimas holandesas chegam à Batávia, a força da Igreja chega também. Conforme o aparato estatal e burocrático da VOC se organizava nas novas possessões, a comunidade cristã e protestante também tomava forma:

Quando a Batávia se tornou o centro de poder da Companhia, o mesmo aconteceu com seu Conselho. O Conselho em Batávia, o mais antigo da região, desempenhava um papel central (não no sentido hierárquico) entre as outras Igrejas reformadas holandesas na Ásia, devido à sua posição no centro do poder da Companhia. À medida que Batávia crescia como um 'caldeirão cultural', a igreja e a comunidade multicultural da cidade também se expandiam.⁹⁴

Deste modo, a organização holandesa se direciona para a educação. A missão assumida pela VOC é a de manter a crença na “verdadeira” doutrina cristã através da educação religiosa, ou seja, a ação governamental se confunde com os interesses da Igreja, tomando para si a obrigação de assistir e facilitar a disseminação do cristianismo reformado. É algo que os holandeses, certamente, bebem do calvinismo, já que há uma relação muito íntima entre a educação e a teologia de Calvino.

Calvino argumentava, como visto no capítulo anterior, que a educação é fundamental e inseparável da teologia, sendo esta essencial para o verdadeiro ensino e, por consequência, para a criação de cristãos praticantes de doutrinas consideradas ideais. O cristão calvinista, assim, precisa integrar sua fé em todos os ambientes que percorrer, direcionando suas atividades, como comércio, trabalho e cidadania, para a glória de Deus. Basicamente, o incentivo calvinista consiste em fazer com que o devoto tenha toda a sua vida voltada para a pregação do Evangelho, visto em suas próprias obras, já que o maior testemunho religioso será sempre o empenho do ser humano em especializar-se nos conhecimentos necessários e, por consequência, a prosperidade.

Na primeira metade do século XVII a Igreja Reformada holandesa enviou grande número de consistórios às Índias, que se organizavam de forma localmente autônoma, apesar de seguir as tradições gerais da República holandesa. Estudos de Yusak Soleiman apontam que a cidade de Batávia é um exemplo claro de como a experiência protestante

⁹⁴ SOLEIMAN, Yusak. *The Dutch Reformed Church in Late Eighteenth Century Java: An Eastern Adventure* (Ph.D. thesis), Amsterdam, 2011, Mission 54; Zoetermeer: Boekencentrum, 2012, p. 33. Tradução nossa.

conseguiu se organizar e implantar nas terras estranhas, que por décadas haviam sido dominadas por outras potências europeias: a cidade foi dividida em distritos e missas dominicais eram feitas em malaio, português e em holandês. Contudo, apesar de haver Igrejas com diferentes idiomas, havia apenas uma Igreja Reformada, guiada por uma assembleia e diaconia.

Em pouco tempo, a cidade colonial ganhava forma:

Em 3 de janeiro de 1621, foi celebrada a primeira Santa Ceia em Batávia com 41 membros da Igreja Reformada. A Batávia era, de fato, uma cidade em rápido crescimento sob o domínio da Companhia. De um pequeno porto com cerca de 2.000 habitantes em 1621, ela se transformou em uma cidade grande com um grande número de habitantes. A Batávia possuía todas as características de uma cidade holandesa e era também uma típica cidade colonial com uma sociedade multiétnica e multicultural.⁹⁵

Sua organização e estruturação política também é descrita por Yusak, e é válido apontar a existência do cargo governamental dos Guardas da Igreja (*churchwardens*), e o alto escalonado desta classe seria uma representação dos cargos de magistrados dos Países Baixos. Tal posição era nomeada pelo Governo Holandês, geralmente àqueles de alta relevância na VOC, e era composto por oficiais eleitos pela própria congregação para a que ficassem responsáveis pela administração da Igreja. Os *churchwardens* eram responsáveis, então, pela manutenção da estrutura do Templo, pelo controle das finanças da Igreja, ao prestarem conta ao escalão mais alto da Igreja Reformada, além de elaborarem, junto aos religiosos superiores, a dinâmica que seria aplicada junto aos fiéis comuns.

Para mais, havia também o cargo de Comissário Político, mais um posto oficial do governo referente à Igreja. Sua função era a de representar o governo nas reuniões das assembleias, reforçando o caráter público da Igreja Reformada, apesar de não interferir em questões de disciplina e ensinamentos religiosos. Assim, o Comissário poderia transitar entre os dois espaços – o sagrado e o secular – atendendo aos objetivos da Igreja, por sua afiliação religiosa ao protestantismo, diante daquilo que as forças temporais previam. Portanto, seriam capazes de atuar em pautas com posições e valores ligados à Igreja Reformada.

⁹⁵ *Ibid*, p. 43. Tradução nossa.

E como a educação na fé protestante era um tópico amplamente valorizado, havia duas vias na Batávia do século XVII: instrução escolar e a da Igreja. Todo aparelho educacional religioso também se assemelhava com uma escola, havendo testes orais, sermões seguidos de sessões de perguntas e respostas regidos pelos ministros da Igreja. Inicialmente, esses estudos eram apenas em holandês, mas assim como outras adequações da língua foram necessárias de acordo com o caráter da população, passaram a ser dados em português e malaio para crianças, a partir da metade do século XIX.

Precisamos pontuar também que, ao observar esta sociedade no século XVII, não é possível ignorar a prática da escravidão recorrente e responsável por embasar a manutenção política e religiosa de poder. O sistema escravista estava instalado nas Índias Orientais e foi mais um tópico para a administração holandesa balancear ao se estabelecer na região. Contudo, não há esforços (nem interesse) para mudar a estrutura social nem combater a prática, a medida adotada é o incentivo aos cristãos protestantes para que evangelizassem seus escravizados:

Desde os primeiros anos da ocupação da Companhia em Batávia, havia pequenos grupos de escravos que passavam por algumas semanas de catequese, eram submetidos a um exame e, em seguida, batizados. O batismo era um requisito para o casamento legalmente reconhecido, uma vez que a igreja e o governo tentavam deter a prática de concubinato na cidade. No entanto, esses novos cristãos não tinham permissão para participar do sacramento da Santa Ceia, pois eram considerados como pessoas que ainda não compreendiam muito bem o cristianismo.⁹⁶

Portanto, os habitantes da região da Batávia que eram escravizados, precisavam aderir a religião reformada para que a vida comum pudesse ser mantida, através de direitos mínimos como o direito ao matrimônio. A prática era vista como uma forma de fazer um compromisso com o divino e com a ortodoxia protestante, embora os escravizados não pudessem gozar livremente de todas as condutas sacramentais dedicadas aos fiéis, visto que seriam tidos como indignos ou ignorantes porque não conseguiriam, de fato, carregar consigo a boa conduta promovida pelo âmbito reformador.

Outro setor relevante nesta sociedade era a Diaconia Reformada, instituição de ajuda humanitária responsável pelos cristãos menos favorecidos - nota-se o cuidado ao referir-se aos cristãos, pois o governo não se responsabilizava por aqueles de outras crenças, sendo negada ajuda da administração da colônia. E entre suas obrigações, estava

⁹⁶ *Ibid*, p. 44. Tradução nossa.

apresentar frequentemente um relatório financeiro às assembleias, com participação de representantes governamentais. Esta classe era financiada pela Companhia e segundo Soleiman, por vezes assumia a função de controlar e “disciplinar” a população, adiando e manipulando subsídios.⁹⁷

Por fim, apoiado nos estudos que mostram os passos da empreitada holandesa no Oriente, podemos afirmar que o governo dos Países Baixos teve grande influência na propagação do Evangelho, estando sempre vinculado à Igreja, desde suas práticas disciplinares aos cargos políticos. As autoridades da VOC e do Alto Conselho Holandês participaram ativamente na contribuição da implementação protestante em seus domínios ultramarinos. Como Yusak Soleiman conclui:

Desde seus primeiros anos nas Índias, a assistência governamental sempre desempenhou um papel decisivo no progresso da religião reformada. Isso não apoia a noção de intervenção contínua do governo nos assuntos da igreja, já que nem o governo nem a igreja compreendiam sua relação em termos bipolares. Ambos tinham a mesma missão em relação ao avanço do Reino de Jesus Cristo. Onde quer que a Companhia construísse um novo assentamento, um novo recinto para o povo de Deus era erguido também. A igreja fornecia aos assentamentos homens de Deus; a Companhia cuidava do restante. O número de - e a necessidade de - homens de Deus aumentaram à medida que a Companhia crescia em poder e riqueza ao longo dos anos.⁹⁸

Soleiman argumenta, portanto, que a obra da Igreja e a obra governamental caminharam de forma conjunta ao longo de muitos anos, sendo algo de extrema valia para a difusão da fé reformada na região da Batávia. As duas Instituições faziam uso de seus aparatos específicos para que os interesses religiosos e sociais fossem atendidos, promovendo a divulgação da ortodoxia protestante e o controle territorial objetivado pela Coroa holandesa, embora o autor argumente contra uma intervenção constante de cunho governamental em detrimento da autonomia da Companhia Holandesa das Índias Orientais.

Logo, conseguimos perceber como a sociedade holandesa esteve empenhada através de seus dois principais mecanismos na adoção da fé propagada pela Reforma Protestante ao passo que a colonização de novos territórios ia sendo realizada. Toda a estruturação foi pensada de forma que a ortodoxia protestante fosse internalizada de

⁹⁷ *Ibid*, p. 48.

⁹⁸ *Ibid*.

forma suficientemente rápida, visando tornar mais difícil uma resistência e absorção dos ideais ainda difundidos pelo catolicismo romano.

2.2 A difusão da fé Reformada

João Ferreira de Almeida, grande responsável pela propagação da fé protestante nas novas colônias Holandesas, demonstrava seu profundo interesse pelos ensinamentos de Calvino, indo na contramão das “deturpações” católicas, que julgava não seguir mais as Escritas Sagradas. Para além de um projeto pessoal, Almeida contribuiu com a continuidade de um projeto já em andamento por parte da Companhia Holandesa das Índias Orientais. Contudo, regressando mais ainda, conseguimos ver como o próprio protestantismo já esteve enraizado no projeto de autonomia dos Países Baixos.

Antes mesmo de Almeida, conseguimos perceber um momento propício para a divulgação do protestantismo através de um método outrora dominado pelo catolicismo: a escrita. Analisando em retrospectiva, podemos ver como, na Idade Média, houve um domínio do corpo eclesiástico diante dos ensinamentos cristãos, como foi o caso da Península Ibérica, no século V. Citamos aqui a historiadora Adeline Rucquoi, que diz:

A Igreja possuía, além disso, um interesse imediato no controlo do ensino para lutar contra as heresias: Partindo do princípio, afirmado em 589 em Narbona aquando de um concílio provincial, de que só se pode instruir o povo por meio da leitura, as escolas paroquiais, destinadas essencialmente a formação dos clérigos, multiplicavam-se até as zonas rurais; camponeses, colonos, libertos e, até servos dos domínios da Igreja aprendiam ali a ler e escrever e, para serem ordenados, tinham de saber, segundo as prescrições do VII Concílio de Toledo de 653, o saltério, os cânticos, os hinos e o ritual.⁹⁹

Logo, podemos perceber que a concentração dos ensinamentos católicos através da escrita possui raízes enfiadas desde o período medieval. Temos a Igreja de Roma presente na educação, administração, bem como em múltiplos setores do poder público, ultrapassando os limites do poder sacramental. É um momento em que a palavra escrita

⁹⁹ RUCQUOI, Adeline. História medieval da Península Ibérica. Lisboa: Editorial Estampa, 1995, p. 46-47. O Concílio de Toledo, mencionado por Rucquoi, foi realizado na Espanha ao longo dos primeiros séculos da Idade Média, cujo objetivo consistia na organização da teologia católica e o balizamento da ortodoxia que seria perpetuada aos fiéis. Foi responsável, de forma significativa, por moldar a história política e religiosa da Espanha medieval, discutindo a natureza divina e carnal de Cristo, a divisão de poderes entre clero e monarquia, além da proibição da prática judaica de forma que os judeus pudessem expressar livremente a sua fé.

é difundida com maior frequência, embora os escribas católicos estivessem à frente do material que seria concebido e propagado.

Entretanto, a palavra escrita a qual nos referimos não consiste em algo mais acessível a todos os povos. Destacamos como a preocupação com a língua vernácula não estava presente, ainda, na propagação do cristianismo, sendo o latim imposto como língua dominante. Havia a consideração de que qualquer língua vernácula seria inferior, com associações ao paganismo ou a conotações negativas de forma variada, fazendo com que uma oposição e confronto fossem explicitamente divulgadas. Josep Fontana, na obra “História: análise do passado e projeto social”, preocupa-se em sintetizar a exclusividade do latim na propagação do cristianismo:

A Igreja conseguiu impor o uso exclusivo do latim (a cujo conhecimento não se podia ter acesso sem uma educação que ela mesma controlava) para manter sua hegemonia cultural e tornar indispensável a colaboração de clérigos na administração e na política.¹⁰⁰

Fontana apresenta, assim, como o latim foi elevado à categoria de língua oficial da Igreja, tendo o peso de idioma sagrado e aumentando a distância entre a população comum e os Escritos Sagrados, embora uma divulgação através da imprensa fosse motivo de autopromoção. No contexto medieval, falamos sobre um índice elevado de analfabetismo, o que tornaria difícil uma língua morta, como o latim, alcançar a vida cotidiana e aproximar o povo da palavra escrita.

Para além da língua, é possível visualizar como um livro seria objeto de valor expansivo ao nos depararmos com a complexidade de sua produção e os materiais selecionados. Tomamos como base a sintetização que Jacques Verger tece ao abordar a confecção e a circulação do material escrito na Idade Média:

O primeiro e principal obstáculo era da ordem econômica. O livro custava caro. Esse custo vinha, antes de mais nada, do preço do suporte. Um livro requeria grande quantidade de pergaminho (de acordo com o formato do livro, obtinha-se de dez a dezesseis folhas por pele) e o pergaminho era um material oneroso.¹⁰¹

Com o desincentivo da leitura individual das Escrituras Sagradas e a interpretação nas mãos de clérigos, podemos inferir que não havia, para o cristianismo, uma forma

¹⁰⁰ FONTANA, Josep. História: análise do passado e projeto social. Bauru: EDUSC, 1998, p. 42.

¹⁰¹ VERGER, Jacques. Homens e saber na Idade Média. Bauru: EDUSC, 1999, p. 112.

popularesca de penetrar a consciência dos fiéis. É algo que vai mudar, sobretudo, à partir do século XVI quando as vertentes protestantes decidem catalisar o conhecimento bíblico e a liturgia que seria considerada a correta, destoando daquilo que fora praticado por longos séculos pela Igreja de Roma.

Um século antes, com todas as transformações oriundas do Renascimento e da nova mentalidade que era incentivada aos homens, Johannes Gutenberg desenvolve um mecanismo que será apropriado e utilizado como estratégia diferenciadora e promotora dos ideais reformistas: a imprensa como um meio de comunicação em massa. Durante a Reforma Protestante no século XVI, a propagação das Escrituras foi possível de forma muito mais acelerada e em massa, em detrimento dos manuscritos raros e caros, não respeitando a língua vernácula.

É preciso pontuar como todo o contexto se mostra extremamente oportuno e benéfico para que os ideais reformadores de difusão da fé fossem alcançados. Se tomarmos os séculos passados como parâmetro de comparação, veríamos que seria muito mais difícil para os teólogos da Reforma protestante difundirem o conhecimento através de manuscritos, ou de tradutores que conseguissem propor uma língua vernácula para a disseminação das Escrituras. O historiador João Klug, ao abordar Martinho Lutero e o longo caminho percorrido para a consolidação da ortodoxia protestante, cita a revolução da imprensa como fator determinante para a popularização da fé:

[...] Não se pode esquecer da imprensa de tipos móveis, que havia sido criada por Gutemberg, por volta de 1450, na Alemanha. Aperfeiçoada, a imprensa era um meio de fazer circular as ideias rapidamente, o que facilitou a divulgação das ideias reformistas. [...] Gutemberg tornou Lutero possível.¹⁰²

Com a circularização das ideias reformadoras em texto, algumas estratégias foram utilizadas para que o alcance de novas pessoas não seguisse restrito, sobretudo aquelas que não passaram pelo processo de letramento. A leitura pública, por exemplo, era uma prática incentivada para que as Escrituras Sagradas e todas as outras ortodoxias protestantes fossem difundidas, já que a mensagem poderia impregnar a mente da população, mesmo sem o acesso direto ou a leitura individualizada. É um fenômeno explicado pelo historiador francês Roger Chartier:

A leitura e a fé estão ligadas indissociavelmente, definindo uma cultura inteira baseada na familiaridade com o texto bíblico. Este é ouvido antes de ser lido,

¹⁰² KLUG, João. Lutero e a Reforma Religiosa. São Paulo: FTD, 1998, p. 22.

pois frequentemente o pai o lê em voz alta para a família ou o criado lê para os patrões. [...] Quando a criança se depara com a escrita, reconhece de imediato textos já ouvidos, memorizados, muitas vezes até decorados.¹⁰³

Logo, os ideais reformistas alcançariam um maior número de pessoas em menos tempo, de forma menos trabalhosa e restrita. A leitura pública, como vimos anteriormente, também dava lugar à panfletos ou gravuras como ferramentas escolhidas para que mais pessoas tivessem acesso aos Escritos que contradiziam aquilo que era pregado pelo catolicismo romano, sempre objetivando alcançar pessoas mais humildes, iletradas e que movimentavam cotidianamente a sociedade. O historiador Peter Burke narra:

Nos anos 1520, publicaram-se muitos panfletos para convencer o povo simples de que Lutero estava certo, ou errado, e as gravuras satíricas levavam as mensagens aos lares. O próprio Lutero tinha clara consciência do valor propagandístico da gravura impressa. 'Em todas as paredes (escreveu certa vez), em todos os tipos de papel e baralhos, os padres e monges devem ser retratados de tal forma que o povo sinta repugnância ao ver ou ouvir falar do clero'.¹⁰⁴

Portanto, a difusão da fé reformada toma um novo rumo com as estratégias adotadas pela Reforma Protestante e a absorção da escrita ou de mecanismos visuais. A ortodoxia não seria, assim, propagada apenas de uma maneira, mas de forma adaptável ao público e ao contexto necessário, já que a adaptação funcionaria para que os ideais reformadores estivessem presentes em todas as frentes, quaisquer que fossem.

Percebemos, então, como João Ferreira de Almeida, nosso objeto de estudo, vai beber das premissas protestantes de popularização dos Escritos religiosos. Anos mais tarde, o tradutor carrega consigo a acessibilidade dos textos bíblicos aos seus semelhantes, isto é, aos portugueses de nascença ou aos que tinham o português como língua vernácula e poderiam, assim, acessar com menos impedimento os dogmas defendidos pelos idealizadores reformados.

O esforço do autointitulado missionário protestante na tradução dos textos bíblicos para o português não visava atender exclusivamente os falantes da língua nas possessões dominadas pelos holandeses nas Índias Orientais, sobretudo os residentes na Batávia.

¹⁰³ CHARTIER, Roger. As práticas da escrita. In CHARTIER, Roger (Org.). História da vida privada: da renascença ao século das luzes. v. 3 São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 135.

¹⁰⁴ BURKE, Peter. Cultura Popular na Idade Moderna. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 281.

Para o tradutor, sua missão consistia em atingir toda a comunidade portuguesa que, por conta da expansão ultramarina, conseguiu alcançar as partes mais longínquas do mundo, com grande êxito. O historiador Antônio Ribeiro dos Santos enfatiza:

[...] A primeira tradução regular, e que se possa chamar tal, dos livros sagrados do Testamento Velho em português, de que podemos haver notícia, foi a que no século XVII trabalhou o erudito português João Ferreira A. de Almeida. [...] Este homem erudito não estreitou o seu zelo à só transladação do Antigo Testamento; empreendeu também a de todos os sacrossantos livros do Testamento Novo, obra em que pôs grande trabalho, e todo o cabedal de seu saber.¹⁰⁵

A tradução do texto *Diferença d'a Christandade*, com teor deveras crítico graças ao conteúdo contrário ao catolicismo, assim como eram diversos tratados polemistas que produzia, vinha acompanhada de um prefácio no qual o tradutor português fornecia esclarecimentos sobre a motivação ao seu apelo crítico, dizendo que “os senhores católicos da nação portuguesa, de qualquer estado, qualidade e condição que sejam, com todos os demais que da língua portuguesa usam e juntamente deveras desejam e procuram sua salvação”.¹⁰⁶

Em contrapartida, podemos perceber o apreço que João Ferreira de Almeida nutria pela cultura holandesa, quando se junta à Igreja Reformada Holandesa e inicia seus estudos para tornar-se, como se intitula em seu tratado sobre o protestantismo, um “ministro pregador do Santo Evangelho”. Em sua escrita, podemos notar estas concepções com mais atenção e o autor Luís Henrique utiliza seu texto “Diálogo Rústico” para pontuar como João Ferreira via com bons olhos a cultura holandesa:

[...] Pois entre eles há mais muita mais caridade, virtude e piedade do que Vossa Mercê cuida; e ainda a dizer me atrevo do que até nos melhores e mais afamados conventos de toda nossa Santa Madre Igreja Romana. E entre eles se ensinam, guardam, seguem, obedecem, crêem, usam e celebram também os Dez Mandamentos da Lei de Deus, nosso Senhor, os Doze Artigos de nossa Santa Fé Católica, a Oração do Pai Nosso, a Confissão, a Contrição, o Batismo e a Eucaristia, tão pia, fiel, devota, submissa, chã, singela, sincera, católica e exemplarmente, como na Igreja Primitiva antigamente se fazia; e ainda mui melhor, mais pura, fiel, devota, pia, submissa, chã, católica, singela, sincera e exemplarmente no que em nossa Santa Madre Igreja Romana.¹⁰⁷

¹⁰⁵ SANTOS, Antonio Ribeiro dos. Memoria sobre algumas Traducções, e Edições Bíblicas menos vulgares: em Língua Portuguesa, especialmente sobre as Obras de João Ferreira de Almeida. In: **Memorias de Litteratura Portugueza**. Tomo VII. Lisboa: Academia Real das Ciências, 1806, p. 23.

¹⁰⁶ Prefácio. In: *Diferença d'a Christandade...* Em FERNANDES, Luís Henrique Menezes. *Diferença da Cristandade: a controvérsia religiosa nas Índias Orientais holandesas...*, 2016, p. 140.

¹⁰⁷ FERNANDES, 2016, p. 139.

O tradutor, ainda, considerava que a Igreja Romana havia, através dos séculos, negligenciado tanto os escritos dos textos sagrados que chegava a se assemelhar com o culto de outras religiões orientais. Almeida, assim, bebe do pensamento predominante entre os cristãos protestantes do século XVII, conforme aponta Boxer:

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.¹⁰⁸

Portanto, existe a preocupação central, por parte de Almeida, de caminhar distante daquilo que foi outrora professado pela Igreja Católica de Roma. Logo, o tradutor aproveita várias oportunidades em suas publicações para demonstrar sua aversão ao que fora propagado pelo catolicismo. Um dos muitos exemplos encontram-se no livreto *Diferença d’a Christandade*, quando Almeida imputa:

Em nota ao tratado *Diferença d’a Christandade*, por exemplo, na parte em que se compara a Santa Ceia de Cristo à profana missa do Anticristo, o tradutor advertia que, ‘quem for à China e ao Japão, pode bem coligir quão grande conveniência tenha a missa com as cerimônias e superstições ridículas e idolátricas daquelas partes, e de toda a demais gentilidade’.¹⁰⁹

Ao pensar no teor central de seus escritos, nota-se a consonância com as expectativas da VOC em descredibilizar o catolicismo Romano, buscando aumentar as conversões ao protestantismo. Para o tradutor, a única forma de combater as enganações promovidas pela Igreja Católica, que desvirtuava a Palavra, era oferecer em língua vulgar, versões da Bíblia e demais textos sagrados cristãos. Dessa forma, os falantes da língua portuguesa poderiam seguir os “verdadeiros” ensinamentos de Deus.

Assim, podemos afirmar que a tradução de João em muito foi motivada por sua insatisfação e discordância com as medidas definidas pelo Concílio de Trento. Reforçando sua posição de ministro pregador da Palavra partindo da conceção e pontos teológicos baseados na fé da Igreja Reformada Holandesa, apesar de sua origem portuguesa e possível passado católico. Luís Henrique caracteriza sua tradução a seguir:

¹⁰⁸ BOXER, 2002, p. 121.

¹⁰⁹ *Ibid.*

[...] O aspecto central que caracteriza a tradução de João Ferreira de Almeida como uma versão bíblica tipicamente protestante é o seu afastamento intencional em relação à Vulgata latina, oficializada pelo Concílio de Trento como tradução autêntica, para adotar como referências supremas as línguas originais dos textos sagrados judaico-cristãos. Assim, mesmo que haja alguma controvérsia entre os especialistas sobre a utilização ou não dos idiomas originais por João Ferreira na composição de sua tradução do Antigo Testamento, é manifesto que ele reputava a “verdade hebraica” como referência exclusiva – direta ou indireta – para o seu propósito de tradução, como se demonstrará mais adiante. Ademais, a utilização do texto grego como parâmetro para sua versão do Novo Testamento foi revelada pelo próprio tradutor, em seu prefácio ao opúsculo *Diferença d' a Christandade*, assinado em 1668.¹¹⁰

Portanto, ao contrário da abordagem adotada pela Vulgata latina que havia sido tomada por Trento como a principal fonte da teologia cristã, a tradução de João Ferreira de Almeida apoia-se totalmente nos preceitos protestantes. O ponto central reside no fato de que Almeida se afasta, de forma intencional, de todos os mecanismos que foram, outrora, adotados pela Igreja de Roma, para que a fundamentação de toda a sua teologia, sobretudo a tradução bíblica a que se propõe, esteja baseada numa fiel tradução daquilo que foi originalmente proposto pelos textos judaico-cristãos. Logo, a “verdade hebraica” é utilizada como a referência para que as palavras sejam dispostas na tradução em português.

Sendo orientado pelo preceito dogmático de *sola scriptura*, João Ferreira de Almeida buscou resgatar com o português o sentido original do cristianismo, negando as interferências apostólicas apresentadas pelas versões da Igreja Romana. Propositamente, há uma escolha para que a Vulgata latina não apresente qualquer tipo de influência sobre a versão proposta pelo tradutor português, propondo uma versão reconhecida como legitimamente protestante.

Através de seus escritos polemistas podemos notar também muita crítica aos rituais que compõe alguns sacramentos como a Eucaristia, a adoração de imagens incentivada pela Igreja Romana, o teor meritocrático que o Concílio atribui às boas ações, que levariam os fiéis à salvação e o esforço romano em considerar apenas a língua latina para celebrações e Escrituras. Luís evidencia a indignação e recusa do tradutor à língua em:

Considerando os textos sagrados revelação divina perfeita e acabada, a própria equiparação tridentina entre scriptura et traditio lhe soava como delito

¹¹⁰ FERNANDES, 2016, p. 140.

inaceitável, visto que se convertia na ideia de que, para a perfeição do texto sagrado, fossem necessárias a autoridade da igreja e o auxílio dos homens.¹¹¹

De modo geral, concluímos que a produção polemista de Almeida, bem como suas traduções de textos religiosos possuem esse caráter instrutivo de como ser um “verdadeiro” cristão e renegador à todas as tradições católicas, principalmente as definidas pelo Concílio de Trento. O tradutor defende sempre a necessidade de optar por uma interpretação mais direta das Escrituras Sagradas, para alcançar a fé em Deus, recusando os intercessores romanos e crenças apostólicas de salvação, acreditando que a internalização da fé deva acompanhar em definitivo a busca pela salvação.

É importante destacar, contudo, algumas intempéries que acometeram o trabalho de João Ferreira de Almeida ao se debruçar sobre a tradução de sua Bíblia para o português. Financiado pelas autoridades holandesas, seria necessário respeitar as orientações propostas pelos revisores responsáveis por supervisionar o trabalho do tradutor, bem como garantir a manutenção das tradições impostas pela Igreja Reformada. Por isso, ao concluir a primeira edição do Novo Testamento, em 1676, Almeida recebe uma negativa no ano seguinte, impossibilitando que o trabalho do tradutor fosse impresso e circulasse nas possessões holandesas no oriente porque a obra foi originária do grego e não da versão holandesa.¹¹²

Ao passo que Almeida decide não esperar a aprovação das autoridades holandesas e envia, por conta própria, o manuscrito do Novo Testamento para impressão na Holanda, uma comissão revisora é montada para analisar o material do tradutor e entender se haveria sentido na difusão do conteúdo. Bartholomeus Heynen, nascido no Brasil Colonial, em 1644, e Joannes de Vooght, ministro pregador da Igreja Reformada na Batávia, foram responsáveis pela composição da banca responsável por examinar o material enviado, autorizando a impressão que chega à Batávia em 1682.¹¹³

É importante destacar que Bartholomeus Heynen, por ter nascido no Brasil Colonial, era um exímio conhecedor do português e, diferentemente de seu parceiro revisor, era o único que dominava a língua. Portanto, não podemos considerar que o

¹¹¹ FERNANDES, 2016, p. 168.

¹¹² SWELLENGREBEL, J. L. João Ferreira de Almeida: um tradutor em Java. Rio de Janeiro, JUERP, 1984, p. 11-12.

¹¹³ ALVES, Herculano. A Bíblia de João Ferreira Annes d'Almeida. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, n.9-10, nov. 2013, p. 290.

intuito das autoridades holandesas, com a primeira proibição e o pedido de revisão, consistia numa mera análise ortográfica para garantir o respeito de João Ferreira de Almeida às regras da língua portuguesa, algo notado pelo próprio tradutor quando se depara com a impressão autorizada na Batávia. O tradutor constata que muitas modificações foram realizadas e, por conta própria, decide revisar manualmente as versões impressas do Novo Testamento que circulariam pela Batávia, fazendo correções de acordo com o que acreditava antes de autorizar a divulgação do material.¹¹⁴

Herculano Alves cita João Maurits Mohr, revisor da edição do Novo Testamento de 1773 que, em seu prefácio, destaca a opinião de João Ferreira de Almeida sobre o material autorizado pelas autoridades holandesas:

[Almeida] muito se queixou, na sua advertência, que publicou na Batávia ao 1. de janeiro de 1683, e com o qual vai acompanhando um índice *mui* largo de mais que mil erros, sem contar aqueles que pelo Reverendo Ferreira mesmo não foram marcados, e que o número de mil mais que uma vez sobrepassam.¹¹⁵

Podemos inferir, então, que o projeto de Almeida não pode ser considerado através de uma perspectiva linear, dotado sempre de êxitos. Muito além de uma incessante motivação pessoal e de um propósito que segundo Almeida fora originado em sua própria experiência de salvação, era necessário lidar com as delimitações impostas pelas autoridades holandesas, responsáveis pelo financiamento do projeto político e religioso que temos tratado aqui. É um projeto muito maior que João Ferreira de Almeida que, embora importantíssimo catalisador dos ideais reformadores na Batávia do século XVII, não pode ser visto como figura solitária no processo de tradução ou divulgação da língua portuguesa.

O papel da Igreja Reformada Neerlandesa, em seu âmbito que visava controle estrito e necessidade de legitimar todas as ações sob seus auspícios, não fora abandonado diante da premissa de compartilhar o verdadeiro Evangelho, por isso devemos ser críticos ao nos depararmos com as análises que propomos e os escritos que determinam sua missão. Danny L. Noorlander enfatiza:

No geral, a Igreja estava intensamente interessada no que estava acontecendo no resto do mundo, na destruição do poder católico, no plantio da verdadeira

¹¹⁴ *Ibidem.*

¹¹⁵ *Ibidem.*

religião reformada e especialmente no papel que eles, os holandeses, estavam desempenhando nesse drama divino crítico.¹¹⁶

Veremos, na próxima sessão, como João Ferreira de Almeida pode ser tomado como um homem que fez bom proveito do contexto em que esteve inserido, além de caminhar pelas oportunidades que lhe pareciam favoráveis. Diante de todo o controle exercido pelo poder espiritual, misturado ao poder temporal dominante da Idade Moderna, o tradutor procura saídas para que não desfaleça sua fé. Portanto, a análise mais minuciosa de sua biografia se faz necessária para que consigamos enxergar como o tradutor foi filho do seu tempo, ao passo que se preocupou em legar para os falantes da língua portuguesa um material histórico único.

2.3. Um ministro da fé: traços biográficos de João Ferreira de Almeida

Para fins de melhor compreender o papel missionário desenvolvido por um dos nossos principais objetos de estudo, considero ser importante expor, de maneira sucinta, a trajetória de João Ferreira de Almeida. Ao passo que sua trajetória for sendo destrinchada, tornar-se-á interessante associá-la ao seu ofício de tradutor da Companhia das Índias Orientais, bem como seu papel decisivo nos empreendimentos da República Holandesa que tinham por objetivo a propagação da ortodoxia Reformada e a dominação imperial.

Em documentos localizados na Biblioteca Digital de Literaturas em Língua Portuguesa, é possível encontrar uma primeira menção a Almeida. Diogo Barbosa Machado¹¹⁷, em 1771, dispôs esforços em busca de compilar alguns autores portugueses e suas respectivas produções. No documento em questão, ao tratar acerca de João Ferreira de Almeida, Machado limita-se a descrevê-lo, certamente por carência de maiores

¹¹⁶ NOORLANDER, Danny L. *Serving God and Mammon: The Reformed Church and The Dutch West India Company in the Atlantic World, 1621-1674*. Washington, DC: Georgetown University, 2011, p. 29. Tradução nossa.

¹¹⁷ MACHADO, Diogo Barbosa. **Biblioteca lusitana, histórica, crítica e cronológica: Na qual se compreende a notícia dos autores portugueses e das obras que compuseram desde o tempo da promulgação da Lei da Graça até o tempo presente**. Lisboa, Portugal: Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno. Lisboa, Portugal: Oficina de António Isidoro da Fonseca. Lisboa, Portugal: Oficina de Inácio Rodrigues. 1741.

informações, como “sacerdote, ministro e pregador do Santo Evangelho, como ele se intitula, na cidade de Amsterdã, onde viveu muitos anos”.¹¹⁸

**IOÃO FERREYRA DE AL-
MÉYDA Sacerdote Ministro, e Prega-
dor do Santo Evangelho, como elle se
intitula, em a Cidade de Amsterdaõ on-
de affistio muitos annos. Traduzio da
Vulgata.**

**O Novo Testamento, isto he, todos
os Sacrosanctos livros, e escritos Evan-
gelicos, e Apostolicos do Novo Concerto
de N. fiel Senhor Salvador, e Redemptor
IESU Christo. Amsterdam por Ioão Crel-
lius. 1712. 8, Oooo Desta**

Ilustração 1 - Biblioteca lusitana, histórica, crítica e cronológica (1741)

Quando destaca a obra, Luis Henrique Menezes menciona seu pioneirismo, acompanhado de “diversas imprecisões”.¹¹⁹ Segundo o historiador, é possível que Almeida tenha passado por Amsterdã em sua juventude, mas não viveu na cidade por muitos anos, como afirma Barbosa Machado. A inferência tem premissa na tradução para o português do Novo Testamento, a partir da *Vulgata*¹²⁰ que, ao ser publicada em Amsterdã, proporcionou uma interpretação equivocada de Barbosa Machado, entendendo que Almeida ocupou-se da tradução da mesma na capital holandesa.

Menezes ocupa-se, então, de fazer uma leitura crítica de obras pioneiras na abordagem da trajetória de vida de Almeida. É inferido, assim, um maior escrutínio para que as informações oferecidas pelos documentos analisados sejam comparadas e complementadas, por meio da análise de obras escritas por autores diversos e em contextos diversos, que se ocuparam da menção a Ferreira de Almeida, em maior ou menor proporção.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 657.

¹¹⁹ FERNANDES, 2016, p. 54.

¹²⁰ Tradução bíblica para o Latim entre fins do século IV e início do século V.

Principia-se, a partir da análise da trajetória de João Ferreira de Almeida, entender o contexto em que o missionário protestante estava envolvido. Assim, é necessário fugir de uma visão estritamente biográfica, mostrando como sua trajetória confunde-se com os embates político-religiosos ocorridos na Batávia do século XVII.

Em vias práticas, é interessante comentar que, embora o trabalho supracitado de Barbosa Machado tenha sido o pioneiro na menção a Almeida, o mesmo carece de informações mais completas, densas, citando o tradutor das Santas Escrituras de forma rasa. Assim, Menezes faz uso de outra obra, publicada apenas no século XIX, em que Antônio Ribeiro dos Santos se aprofunda na exposição dos passos de João Ferreira de Almeida. Ribeiro dos Santos descreve a trajetória do missionário português da seguinte maneira:

Foi João Ferreira A. de Almeida natural de Lisboa e escritor do século XVII. Passando de Portugal para a Holanda, mudou de religião e abraçou o partido dos reformados, e se fez sacerdote e ministro pregador do evangelho em Amsterdam, onde assistiu por muitos anos. Passou depois à Costa do Coromandel, país do Reino de Narzinga, e residiu muito tempo com os holandeses de Tuticorin (ou Tutucorin), sobre o Estreito da Pescaria. Compôs várias obras, pelo que mereceu grandes louvores dentre os estranhos, e ainda hoje os recebe pela ilustre memória que dele fazem muitos letrados de sua comunhão.¹²¹

Pode-se compreender, assim, que Almeida, natural de Portugal, aderiu ao protestantismo e desenvolveu seus primeiros passos na religião reformada na cidade de Amsterdã. Entretanto, um equívoco destacado por Luis Henrique Menezes encontra-se no local de nascimento do tradutor. Como será esquematizado mais adiante, Almeida é, segundo fonte documental avaliada como verídica, natural de Torre de Tavares, uma antiga freguesia portuguesa, distrito de Mangualde. Menezes destaca que os holandeses, responsáveis por perpetuar o legado de Ferreira de Almeida, viam os portugueses, de forma genérica, como naturais de Lisboa, numa associação direta da cidade com a naturalidade lusitana. De acordo com o autor:

É razoável supor [...] que a informação de que Almeida fosse natural de Lisboa corresponda [...] tão somente a uma noção cultivada pelos holandeses sobre os portugueses de um modo geral, e não ao fruto de uma inquirição efetiva sobre o assunto. Essa hipótese precisa ser aventada porque [...] esse dado sobre o local de nascimento do tradutor português será categoricamente rejeitado num

¹²¹ SANTOS, Antonio Ribeiro dos. Memoria sobre algumas Traducções, e Edições Bíblicas menos vulgares: em Língua Portuguesa, especialmente sobre as Obras de João Ferreira de Almeida. In: **Memorias de Litteratura Portuguesa**. Tomo VII. Lisboa: Academia Real das Ciências, 1806, p. 17-59. **Apud** MENEZES, 2016, p. 57.

segundo momento, devido a uma posterior descoberta documental a respeito.¹²²

A descoberta documental citada por Menezes diz respeito a *Carta Apologética*¹²³, escrita em 1670. O documento, escrito por Hieronymo de Siqueira, ganha destaque complementar sobre outras documentações pelo fato de seu autor ser contemporâneo de Ferreira de Almeida. Siqueira menciona que o primeiro tradutor da Bíblia para a língua portuguesa nasceu em Torre de Tavares, contrariando a ideia, muito difundida, de que o mesmo teria nascido em Lisboa.

Hieronymo de Siqueira procurou tecer apontamentos que colaboravam em defesa da ortodoxia católica. Menezes aponta que o documento tinha por objetivo principal a apresentação de exemplos que faziam uma conexão entre a trajetória de vida entre João Ferreira de Almeida e Maomé, tendo por premissa demonstrar que os dois personagens seriam seguidores do Anticristo.¹²⁴ Há intenção de diminuir a imagem de Almeida, visto que Hieronymo de Siqueira e o missionário protestante defendiam, ao mesmo tempo e no mesmo lugar - a Batávia - ortodoxias diferentes, e necessitavam de estratégias para evitar a migração de fiéis. O contato era direto e conflituoso.

Por mais que o documento apresentado por Menezes seja certamente tendencioso, o autor entende que o mesmo carrega veracidade por apresentar um fato que não seria de tanta relevância ao contemporâneo de Almeida. O contato direto entre os dois defensores de suas respectivas ortodoxias religiosas e o fato de ser mencionada uma localidade bem específica são condições que valorizam o teor da fonte. Nas palavras de Luis Henrique Menezes:

Foi a partir deste pequeno regimento da Carta Apologética que se passou a afirmar que o local de nascimento de João Ferreira de Almeida não teria sido Lisboa, conforme assegurado por vários autores, mas sim Torre de Tavares, povoado pertencente ao antigo Conselho de Tavares, integrado atualmente ao de Mangualde. E embora essa seja a única fonte documental identificada até hoje que aponte esse pequeno vilarejo como o local de seu nascimento, a novidade foi recebida por maior parte dos estudiosos como ato inequívoco: o que se justifica pela peculiaridade da menção da *Carta Apologética* a uma localidade portuguesa tão específica, saída da pena de um contemporâneo do

¹²² *Ibidem*.

¹²³ *Carta Apologética em Defensão da Religião Cathólica Romana Contra João Ferreira de Almeida Predicante da Secta Calvinista Feita em Bengalla pelo muito Reverendo Pe. Hieronymo de Siqueira Portugues Theólogo Pregador*. Anno: 1670. Manuscrito existente no Arquivo Nacional da Torre do Tombo. **Apud** MENEZES, 2016, p. 71.

¹²⁴ *Ibidem*.

tradutor, com quem travou contato direto. Por causa disso, a afirmação de Hieronymo de Siqueira recebe hoje muito mais crédito [...]¹²⁵

Uma obra que muito contribuiu para a sintetização da trajetória crítica de Almeida foi a elaborada por Herculano Alves. A obra, intitulada “*A Bíblia de João Ferreira de Almeida*”, procura, mesmo com a ênfase em seu trabalho como tradutor, levantar questões sobre a vida pessoal de Almeida. Alves proporciona, igualmente, a oportunidade de conhecer o missionário protestante em seu cotidiano, entendendo como um homem foi capaz de ser o tradutor mais produtivo da língua portuguesa.

Fazendo uso de fontes históricas e literárias, Herculano Alves atinge seus objetivos ao aprofundar-se na mentalidade de Almeida. Tal inquietação foi proveniente da escassa informação sobre o tradutor, ou da sintetização de informações incompletas e/ou equivocadas. Alves tem por premissa, também, direcionar futuros pesquisadores que se debruçam sobre o presente tema e, para tal, faz questão de mencionar as principais bibliotecas consultadas. São elas:

Copenhaga (Biblioteca Nacional), Haia (Biblioteca Nacional), Leiden, Paris (Biblioteca Nacional), British Library, Bodleian de Oxford, da Universidade de Cambridge, Madrid (Biblioteca Nacional), Salamanca, várias do Rio de Janeiro e S. Paulo, Nova Iorque, Washington, Bóston.¹²⁶

Nos arquivos mencionados, as literaturas portuguesas e estrangeiras são vistoriadas, para que seja possível inferir dados mais gerais acerca da vida de Almeida. Expondo de forma panorâmica a trajetória de Almeida e seus feitos honrosos, Herculano Alves diz:

Desde a desconhecida Torre de Tavares (1628) até Batávia, atual Jacarta [...], poderíamos dizer que João Ferreira d’Almeida foi um pioneiro em vários aspectos [...]: foi o primeiro português – conhecido até hoje – que se tornou ministro protestante a serviço da Igreja calvinista holandesa, no Oriente; foi o primeiro a traduzir a maior parte da Bíblia para a língua de Camões; foi ainda o primeiro missionário calvinista português em terras do Oriente, desde a Costa do Malabar, na Índia, a Malaca e Batávia, passando por Ceilão.¹²⁷

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ ALVES, 2013, p. 290.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 292.

Muitas das biografias analisadas possuem um direcionamento mais técnico, não havendo uma preocupação em oferecer comentários sobre Almeida em sua vida pessoal. Herculano Alves merece destaque quando evidencia que o tradutor português se tornou um dos mais famosos emigrantes portugueses da Idade Moderna, “com um espírito jovem, estudioso, inquiridor, ambicioso, lutador e generoso”.¹²⁸ Alves também apresenta uma lista de lugares por onde Almeida passou e destacou-se na execução de seu ministério, sempre apresentando uma visão que principia a exaltação do missionário, entendido como um exitoso representante da ortodoxia protestante, sem negar suas raízes lusitanas ao executar seu ministério em possessões holandesas, na Ásia. Nas palavras de Herculano Alves, João Ferreira de Almeida

Trabalhou, pois, em Batávia, Malaca, Ponta de Gale, Colombo, Paleacate, Tuticorim, Negapatnam, Jafnapatnam, regiões que se situam no triângulo Sul da Península do Indostão-Ceilão. Trabalhou sobretudo em Malaca e Batávia, actual Jakarta, capital da Indonésia. Em todos esses lugares, Almeida foi uma presença viva da língua e da cultura portuguesa, mas também do testemunho cristão, vivendo-o certamente o melhor possível, nas condições do espaço, do tempo e da Igreja em que lhe tocou existir. Em todo este imenso espaço geográfico não deixou mal a herança que levou da Terra que o viu nascer.¹²⁹

Entender o contexto no qual a literatura protestante é produzida é de extrema relevância. Todavia, não se pode negligenciar o papel de seu tradutor, seus anseios, temores, desafetos e objetivos alcançados. Assim, será possível compreender Almeida como um homem de extrema relevância, contribuindo de forma significativa ao contexto macro. Convém destacar a importância e justificativa que Menezes dá a apresentação da trajetória de João Ferreira de Almeida:

Não obstante a relevância desses processos históricos estruturais e conjunturais para se proporcionar um entendimento rigorosamente histórico [...], ainda assim, o horizonte das iniciativas individuais não deve ser expatriado das preocupações de ordem histórica. Um proveitoso diálogo entre temporalidades diversas – postura importante para qualquer compreensão historicamente fundada – precisa abarcar, também, além dos distintos processos conjunturais, o âmbito das disposições individuais e dos eventos bem definidos no tempo.¹³⁰

A atuação de João Ferreira de Almeida na difusão da fé protestante do Império Holandês na região estudada tem considerações inegáveis. Contudo, é válido observar

¹²⁸ *Ibidem*, p. 293.

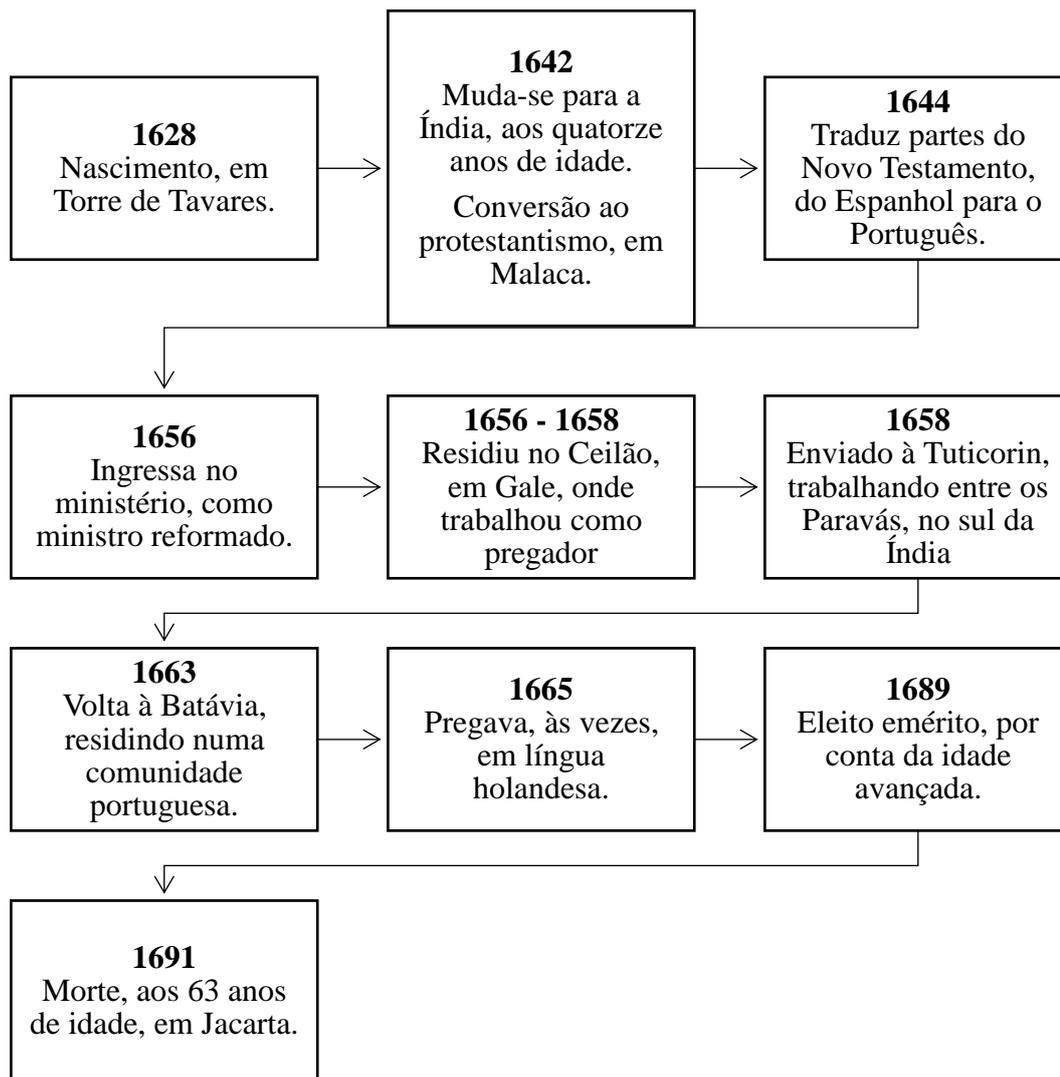
¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ MENEZES, 2016, p. 53.

sua trajetória pessoal com mais atenção para compreender suas motivações mais íntimas em paralelo ao grande mecanismo tratado pela Companhia Holandesa das Índias Orientais. As ações missionárias do tradutor se confundem, de forma frequente, e endossam a batalha política do contexto em que estava inserido: uma transição do domínio português nas Índias para o holandês.

Muitas produções começam o contar de sua história a partir de seus feitos com traduções e ministério, como salienta o autor João Tomé. Tal historiador faz um apanhado de informações acerca do personagem histórico na tentativa de recontar sua trajetória desde a primeira infância. Após lidas suas afirmações e hipóteses nos atemos aos seguintes dados: sua origem é Torres de Tavares, zona rural de Portugal, com data provável de 1628; órfão, de pais católicos e criado por um tio clérigo de identidade desconhecida, assim como a de seus pais; partida para Holanda com data estimada de 1642.

Não se tem muitos registros de sua vida em Portugal, visto que estudos sobre sua época de atuação nos Países Baixos é priorizada, bem como a escrita pouco pessoal em suas produções, deixando pouco espaço para suposições sobre suas vivências. Contudo, é uma figura que desperta curiosidade por suas raízes lusitanas. Para fins de melhor elucidar as pontuações relevantes acerca da trajetória de João Ferreira de Almeida, buscou-se organizar o seguinte quadro cronológico:



Sabe-se que, independentemente de quais acontecimentos marcaram a vida deste religioso, não se pode ignorar o contexto nacional, visto o momento de alvoroço doutrinal, onde o Calvinismo ganha espaço entre as estruturas do movimento reformista. Apesar de não se ter tantas informações sobre sua conversão, sabe-se que ao migrar para Holanda, entra em contato com a forte ideia protestante de propagação da fé através do conhecimento dos escritos bíblicos:

Os Cristãos Reformados pretendem contribuir para a generalização do conhecimento divino através da Bíblia - “o culto reformado repousa sobre... a bíblia, o protestante deve saber ler”; assim, a sua tradução do texto bíblico não é um evento isolado, correspondia à necessidade dos cristãos reformados (sucederia no século XIII com os Valdenses, como aconteceu com o Inglês com John Wycliffe no século XIV, com Lutero para o Alemão e outros autores para o francês, dinamarquês, sueco, húngaro, polaco, finlandês e islandês ao longo do século XVI.¹³¹

¹³¹ Tomé, João. “João Ferreira Annes de Almeida (1628-1691): Reconstituição biográfica do seu percurso educativo (1628- 1642)”. *Omni Tempore. Encontros da Primavera* 2016, 2. 2017. p. 178.

Na contramão da crença católica, onde apenas clérigos podiam ler a bíblia para falar aos fiéis, os calvinistas viam valor no conhecimento e apropriação dos ensinamentos através da leitura. Porém, a experiência lusitana e católica de João se dá no momento em que tais pensamentos também produziram documentos como suma teológicas e manuais “mais práticos e de uso mais fácil e acessível pelos confesores, alguns dos quais destinados mesmo ao uso direto pelos penitentes (de que é exemplo o de Garcia de Resende)”.¹³²

Pela escassez de registros, é difícil categorizar qual teria sido a função de João no catolicismo: há hipóteses de que fora apenas um leigo evangelizado, ou de que teria sido clérigo, estudante da doutrina e talvez, até mesmo ingresso na Ordem Jesuíta. Antes de migrar, sua infância foi no pequeno distrito de Viseu, os questionamentos a respeito desse lugar giram em torno de quais seriam as características de sua comunidade católica: poderiam ser diferentes do tradicional plano nacional, para justificar futuras particularidades de João Ferreira? As vias marítimas haviam avançado o suficiente para transportar até as menores vielas das áreas rurais informações a respeito de novas correntes religiosas? E teriam estas enfrentado resistência ou receberam espaço entre os habitantes de Torres de Tavares? Em caso negativo, teria Ferreira tido contato com o protestantismo apenas em Lisboa?

Estudos demográficos da região pouco esclarecem sobre como poderia ter sido a educação de José e sua experiência no catolicismo, Herculano Alves aponta: “não creio que, numa pequena e pobre aldeia do séc. XVII, como era Torre de Tavares... houvesse alguma escola, para ensinar a ler e escrever. O pequeno João deve ter aprendido oralmente, de seus pais católicos e do pároco, os primeiros rudimentos do catecismo”.¹³³

João Tomé oferece dados sobre clérigos que estavam atuando nas paróquias da região de Torres de Tavares, entre os anos que se supõe ser a infância de João (1628-1642), na tentativa de entender como poderia ter se dado sua educação. Baseando-se na produção bibliográfica de João Rocha Nunes sobre as Freguesias da Diocese de Viseu, o autor tenta mapear cinco religiosos que poderiam ter sido responsáveis por ensinar ao jovem tradutor a ler e escrever, iniciando seu estudo religioso.¹³⁴

¹³² *Ibidem*.

¹³³ ALVES, 2004. p. 9.

¹³⁴ TOMÉ, op. Cit., p. 196.

Quanto à suas produções, encontra-se mais registros, como os trabalhos de António Ribeiro dos Santos, que buscou detalhar as traduções de Almeida ainda no século XIX. Depois deste, houve ainda estudiosos que buscaram refazer sua trajetória biográfica na tentativa de apresentar uma cronologia mais contundente, porém, Luís Henrique postula:

Em termos estritamente biográficos, portanto, esses estudiosos holandeses foram responsáveis por um significativo aprimoramento. Ainda assim, não obstante a perícia de ambos (nomeadamente Caspar van Troostenburg de Bruijn (1830- 1903) e Jan Lodewijk Swellengrebel (1909-1984),) em oferecer uma biografia linear do tradutor, suas contribuições não contemplaram com particular atenção o conteúdo da literatura de controvérsia religiosa escrita pelo próprio tradutor português, ou por seus contendores nas Índias Orientais.¹³⁵

E ainda:

Todavia, a despeito de seus avanços em domínios específicos, esses outros autores não trouxeram, em linhas gerais, posturas historicamente inovadoras, na medida em que se limitaram basicamente a reproduzir ou complementar, em aspectos pontuais, o estudo anterior de Ribeiro dos Santos. Além disso, todos esses estudos, com suas nuances particulares, transitaram sempre entre dois polos temáticos fixos, sem jamais ultrapassarem os seus limites conceituais: suas preocupações estiveram centralizadas ora em elencar as inúmeras edições impressas da primeira tradução bíblica portuguesa desde o século XVII, ora em buscar esclarecer fatos muito específicos da biografia de seu principal realizador.¹³⁶

Logo, o esforço de Menezes é voltado às produções de Almeida, que considera serem permeadas essencialmente, por alguns aspectos. Em primeiro lugar, a crença protestante de que apenas as Escrituras Sagradas continham o real saber cristão, o que justificaria sua tradução e difusão. Apesar da língua, tal feito não poderia ter sido exitoso em terras lusitanas pela proximidade com a Igreja e seus dogmas definidos no Conselho de Trento. Isto é, para que existisse uma tradução da Bíblia para o português, foi preciso de um lugar onde a língua fosse predominante, mas sem a repressão estatal católica, fator propiciado pela expansão holandesa no Oriente.

Ainda ao se tratar de estudos biográficos sobre esta figura, podemos citar Jan Lodewijk Swellengrebel (1909-1984), que no século XX se utiliza de dados e fontes as atas do consistório da Igreja Reformada Holandesa em Malaca e Batávia. Apesar de serem fontes já antes consultadas por outros pesquisadores, não havia, até então, interesses mais

¹³⁵ FERNANDES, 2016, p.16.

¹³⁶ *Ibidem*.

voltados à criação biográfica, algo que foi sintetizado pelo autor e objeto de estudo ao longo de sua vida, executando com grande êxito a reconstrução dos mecanismos políticos e religiosos usados pela Igreja Reformada no contexto em que abordamos ao longo de nosso trabalho.

Tal autor, na investigação acerca da estadia de Almeida em Malaca (entre 1642-51), descobre uma informação preciosa para o contar de sua história: aparentemente perto dos 20 anos havia assumido o cargo de visitador de doentes e em 1649 recebe sua nomeação como diácono.¹³⁷ Ainda, antes de rumar para Batávia, finaliza suas traduções de *Diferença d'a Christandade*, do Catecismo de Heidelberg e da Liturgia da Igreja Reformada, como aponta o autor Troostenburg de Bruijn,

¹³⁷ SWELLENGREBEL, J. L. João Ferreira a D'Almeida, de eerste vertaler van de Bijbel... p. 187.

CAPÍTULO 3

A escrita como instrumento missionário protestante

Batávia, 1602. Torre de Tavares, 1628. Vinte e seis anos separam o meio que justifica o fim. O primeiro ano marca o surgimento da Companhia Holandesa das Índias Orientais (VOC), criada com o objetivo de unificar o comércio holandês estruturado para o Índico. O segundo, o nascimento daquele que seria utilizado como meio para que o projeto religioso, intrínseco ao projeto político da Companhia, fosse consolidado: João Ferreira A. d'Almeida (1628-1691), ministro pregador do Santo Evangelho na Índia Oriental. Começamos o presente capítulo retomando o relato daquele que foi um valioso instrumento de propagação do protestantismo no continente asiático, tendo por fim alavancar o projeto político e missionário da República Holandesa.

As palavras que iniciam o capítulo foram escritas e difundidas por Almeida no documento intitulado *Diferença d'a Christandade* (1668). Nascido em Portugal, no ano mencionado acima, o menino órfão criado pelo tio clérigo é educado no catolicismo, seguindo assim o padrão do Império na Idade Moderna.¹³⁸ Afinal, quem poderia destoar da resposta comum para todas as aflições da alma? O projeto de Estado português consistia em fazer beber do catolicismo todos os povos sob seus cuidados, ou os que estavam sob seus cuidados por imposição através da política expansionista.

Segundo o pensamento do poder eclesiástico português da época, “[...] Portugal fora criado por Deus com a finalidade específica de difundir a religião católica romana pelo mundo inteiro”.¹³⁹ Contudo, João Ferreira de Almeida desponta como aquele que será responsável por difundir, em língua portuguesa, a doutrina pregada pela religião Reformada em um outro projeto expansionista: agora, o da Companhia Holandesa das Índias Orientais, visando difundir o protestantismo juntamente com o avanço holandês no oriente.

Embora Almeida seja a resposta para o questionamento acerca de quem poderia destoar da prática religiosa comum aos portugueses, o missionário protestante é uma grande incógnita em muitos sentidos. São poucas as informações biográficas dispostas

¹³⁸ ALVES, Herculano. A Bíblia de João Ferreira Annes de Almeida. Universidad Pontificia de Salamanca Summa. Repositorio Institucional, 2004, p. 41.

¹³⁹ BOXER, Charles R. A Igreja militante e a expansão ibérica, 1440-1770. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 98.

sobre a vida pessoal do missionário ao longo das muitas tentativas historiográficas de reconstruir os passos do primeiro tradutor da Bíblia para o português, mas incontáveis são os pensamentos religiosos expostos em seus escritos para que a missão protestante fosse alcançada.¹⁴⁰

Quando o serviço comercial holandês apontou como concorrente ao Império Asiático Português, as práticas políticas e religiosas foram institucionalizadas para que a qualidade da missão fosse assegurada. Para tanto, a VOC foi utilizada no continente, avançando territorialmente com a vertente calvinista da Reforma e propiciando ao protestantismo a oportunidade de reverter o domínio religioso ocasionado por Portugal e o catolicismo. A República Holandesa delegou virtualmente a soberania nas colônias à Companhia, tornando possível que as missões protestantes defendidas pelos holandeses na Ásia não fossem controladas pelo Estado ou pela Igreja Reformada. Haveria, portanto, destaque para o trabalho de ministros protestantes nomeados pela Igreja e que atuariam a serviço da VOC.¹⁴¹

No presente capítulo, não objetivamos esgotar toda a produção acerca da Companhia ou da biografia de João Ferreira de Almeida. Contudo, evidenciamos uma breve contextualização para que fosse possível conceber a intenção e o agente, ou seja, o ansiado pela República Holandesa no continente asiático e o que foi exercido pelo missionário português. Ponderamos que Almeida foi o instrumento prático, desenvolvendo o trabalho ímpar de divulgação da religião protestante em língua portuguesa, em um território que não pôde deslegitimar o legado lusitano ao fazer a passagem entre Impérios.

João Ferreira de Almeida, calvinista, é um homem que não transparece em sua obra. De forma intencional ou não, a bibliografia sobre o tradutor buscou sintetizar dados pessoais, muitas vezes sem êxito. O legado pessoal do missionário, contudo, é dotado de religiosidade, dotado de ideias que exaltavam o viés protestante e via no catolicismo a

¹⁴⁰ Ao longo dos anos, muitos estudiosos ficaram encarregados de traçar a biografia do missionário protestante João Ferreira de Almeida. Contudo, cada novo estudo apresentava contestações feitas aos anteriores, reunindo hipóteses verificadas e outras que seriam analisadas em bibliografias posteriores. Portanto, os primeiros estudos sobre a vida do tradutor acabam sofrendo críticas formuladas pela historiografia mais recente. Contudo, merecem destaque os escritos por Barbosa Machado, Antônio Ribeiro dos Santos, Philippus Baudaeus, além de relatos de viagens feitas às Índias Orientais pelo jesuíta francês Guy Tachard, que oferecem as primeiras impressões acerca de Almeida, embora com alguns pontos equivocados.

¹⁴¹ SOLEIMAN, Yusak. *The Dutch Reformed Church in Late Eighteenth Century Java: An Eastern Adventure* (Ph.D. thesis Amsterdam 2011, Mission 54; Zoetermeer: Boekencentrum, 2012, p. 40).

ruína dos que almejavam a “verdadeira” Palavra. Como Almeida sintetizou no trecho apresentado no começo do capítulo, considerava ser importante alcançar aqueles que apenas dominavam o uso do português. Fica evidente que a estratégia missionária do tradutor foi a Palavra escrita, a dualidade proporcionada por tornar palpável o Cristo, conhecido como o Verbo, apresentado em sentido literal no que Almeida legou aos contemporâneos e gerações futuras.¹⁴² Portanto, consideramos de extrema valia apresentar o uso da escrita como ferramenta missionária desejada por Ferreira de Almeida e abraçada pela VOC, que viu no tradutor a possibilidade de explorar o que já havia sido pavimentado pelo Império Asiático Português.

Para tanto, compreenderemos como o missionário protestante, agente cotidiano do evento, manifestou suas premissas nos escritos legados aos que detinham o português como idioma. Será importante apresentar o conceito de *confessionalização*, prática desenvolvida para a formação dos Estados Modernos, mas, conforme demonstraremos, adaptável ao contexto aqui abordado. Na análise documental, visualizaremos como a prática de confessar a fé Reformada era incentivada pelo missionário João Ferreira de Almeida e demais catequistas, buscando transformar a Palavra em algo acessível, interno e prático. Tendo o idioma como instrumento, objetivou-se expandir o protestantismo por meio do entendimento interno e pessoal, reconhecendo que não há intermediários para a busca pela salvação da alma. Seria possível, dessa maneira, fazer um indivíduo alcançar seu próximo de forma espontânea ao passo que a fé interna se manifestava no externo como um exemplo do correto.

3.1. A micro-história e a linguística: conceitos importantes para o estudo dos escritos de João Ferreira de Almeida

Tendo em vista que João Ferreira de Almeida foi um erudito responsável por traduzir para o português documentos capazes de sintetizar a ortodoxia protestante, tomamos por necessidade a apresentação de dois conceitos observados na análise da literatura religiosa difundida pela Companhia Holandesa das Índias Orientais: a micro-história e a linguística. Não se sabe ao certo como a trajetória de Almeida foi direcionada

¹⁴² “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus”. Jo, 1,1. BÍBLIA. Português. Bíblia de Referência Thompson. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição rev. e corr. Compilado e redigido por Frank Charles Thompson. São Paulo: Vida, 1992.

para o serviço dos holandeses na Batávia, mas o legado do missionário demonstra que a estratégia utilizada pelos líderes protestantes esteve intimamente ligada às suas habilidades enquanto conhecedor da língua portuguesa.

Para que a análise documental adiante fosse possível, foi imprescindível reduzir a escala de análise do evento aqui apresentado, ou seja, a propagação protestante na Batávia do século XVII. Os estudos previamente citados demonstram grande preocupação com o movimento reformador adotado pelos holandeses em continente asiático, entendendo a política expansionista e a religiosidade protestante como um projeto de Estado único. O historiador André Murteira, por exemplo, destaca que a empreitada expansionista holandesa foi utilizada pelo poder político em investidas militares e religiosas no oriente, investindo diretamente contra o já consolidado Estado da Índia.¹⁴³ Contudo, tomamos no capítulo a premissa de analisar o discurso promovido pela religião Reformada, sobretudo o de João Ferreira de Almeida.

A investida holandesa e as tensões políticas entre os dois Impérios, considerados o evento macro, são de suma importância para nossa compreensão. Ansiamos, porém, apresentar também o comportamento dos pensadores protestantes, expressos nos escritos que serão posteriormente tratados. Ao adotar um olhar mais atento ao que fora proposto por pessoas contemporâneas, permitimos que nossa ótica analítica esteja sobre sujeitos históricos que, no âmbito prático, aqui tido como micro, contribuíram para a consolidação do macro, ou seja, a instituição protestante no bojo da sociedade que já tinha o português como idioma enraizado.

3.1.1. A redução da escala de análise

A contextualização até aqui apresentada é de enorme valia por traçar os fenômenos religiosos ocorridos através de tantas resoluções defendidas por pensadores da religião Reformada e, em seguida, a prática religiosa. No caso protestante, consideramos ter sido a escrita uma forma de expressar o que o meio social impulsionava nos reformadores holandeses, entendendo que há uma influência mútua entre o material produzido e os responsáveis pela produção. Como mencionado no começo do capítulo, entendemos a prática missionária desenvolvida por João Ferreira de Almeida como

¹⁴³ MURTEIRA, André. O Estado da Índia e as companhias das Índias Orientais neerlandesa e inglesa no Índico Ocidental, 1600-1635, p. 179. In HERNÁNDEZ, Santiago Martínez. Governo, política e representações do poder no Portugal Habsburgo nos seus Territórios Ultramarinos (1581-1640). Centro de História de Além-mar: Lisboa, 2011, p. 71.

intrínseca ao projeto expansionista da Companhia Holandesa das Índias Orientais, sendo tradutor um agente que personifica as intenções políticas e religiosas da República Holandesa.

Quando abordamos toda a história associada ao expansionismo marítimo presente na Idade Moderna, observamos como a religiosidade desempenhou papel singular. Não podemos ignorar, também, que o trabalho prático não seria desenvolvido apenas por decretos, por imposições. Anseios impostos de maneira forçada talvez não possuam tamanha desenvoltura quanto os que são internalizados, como veremos adiante e, para tanto, é necessário reconhecer o papel de personagens cotidianos, tidos como agentes de transformações coletivas e, assim, delimitar o papel que exerceram no contexto macro.

A micro-história, ao tornar-se popular no final dos anos 70, conforme aponta Gabriel Carvalho Kunrath, procura oferecer uma nova perspectiva diante da história social, para que fosse possível abordar toda a complexidade que uma análise exige.¹⁴⁴ Não é o bastante oferecer apenas uma visão generalizada sobre o fato, mas é preciso reduzir a observação para que os comportamentos sejam destacados, afinal, o posicionamento de Almeida no documento aqui analisado pode falar sobre o tradutor pois é fruto de suas escolhas pessoais. Carlo Ginzburg, Giovanni Levi e Jacques Revel são alguns dos pensadores que tomamos como referência para a abordagem teórico-metodológica selecionada pelo fato de romperem com a abordagem tradicional da história social.

Sintetizando todo o exposto, enfatizamos como o micro pode ser entendido como uma oportunidade para que o macro alcance o potencial necessário para ocasionar as grandes transformações históricas que conhecemos. Quando o historiador Jacques Revel propõe um estudo sobre a potencialidade da redução da escala de análise, opondo a concepção macro feita quase que de forma automática pelos pesquisadores, enfatiza que a chamada “[...] história dominante tinha se mostrado incapaz de apreender tudo que se referia à experiência social [...]”.¹⁴⁵ Revel entende que a história social é aquela que tem a vivência dos personagens cotidianos como foco, não apenas aumentando ou diminuindo aquilo que será analisado, mas empreendendo a necessidade de entender o fato como uma

¹⁴⁴ KUNRATH, Gabriel Carvalho. A micro-história e suas possibilidades de análise nas fontes documentais: o caso da Batalha do Irani. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas: 2020.

¹⁴⁵ REVEL, Jacques. Micro-história, macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado. *École Des Hautes Études En Sciences Sociales*, Paris, v. 15, n. 45, p. 434-590, set. 2010, p. 439.

narrativa que tem uma forma de análise diferenciada, um referencial oposto ao projeto macro histórico.

Aqui, não temos por intento negligenciar toda a questão geral que envolve a afirmação protestante na Ásia através dos holandeses. Contudo, se faz necessário perceber que não há uma realidade que pode ser generalizada de forma que seja entendida como algo que foi propagado de maneira unificada sem acompanhamento de outros fatores determinantes para o evento. Em sua análise, Revel cita, por exemplo, a formação do Estado moderno, importante para nosso estudo por conta da instituição da prática confessional da fé no seio da sociedade do período estudado. O autor discorre sobre a consolidação do Estado diante de fundamentos legitimados pela construção social e que seriam, assim, irrefutáveis por conta da imagem identitária produzida pela nação e vista com bons olhos. Continuando a análise, Jacques Revel faz uso de alguns autores consagrados para tocar o ponto crucial:

[...] de forma mais geral, ambiciosas elaborações históricas – de Marx a Max Weber, de Elias a Kantarowicz, para citar apenas algumas das mais notáveis – propuseram ler na história do Estado a realização de um tipo de programa já inscrito no coração do mundo social.¹⁴⁶

Despontando esforços para compreender o fenômeno da formação do Estado moderno a partir do que fazia parte da realidade social, o historiador não visa propor apenas uma perspectiva sócio histórica do evento. Um novo olhar proporciona uma nova compreensão, entendendo que tanto os atores sociais do passado - estudados pelos pesquisadores -, quanto os do presente, necessitam de destaque nos processos sociais para que tenham sua participação visualizada em abundância. Tornando o evento prático, saindo apenas do que foi idealizado por filósofos, teólogos e historiadores, compreende-se que não existem apenas extremidades analíticas, mas há um diálogo constante entre as escalas, proporcionando um significado social dotado de uma enorme complexidade, sem muitas limitações previstas pela historiografia tida como tradicional.

Para que a vida de João Ferreira de Almeida fale tanto quanto sua obra e a difusão do protestantismo, tomamos como base o que foi sintetizado pelo supracitado Jacques Revel:

[...] As grandes transformações que alteram profundamente a face da Terra não existem em nenhuma parte a não ser pela ação de atores que, na lógica dos

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 441.

contextos peculiares da sua experiência social, se esforçam em garantir para si um lugar, isoladamente e/ou com outros. Cabe à História e às ciências sociais reconhecer esses lugares e as lógicas de ação que deles fazem parte”.¹⁴⁷

Conforme destacado pelo autor, existem atores cotidianos que exercem funções corriqueiras responsáveis por trazer o evento macro para o bojo do mundo social, garantindo a difusão que proporciona consolidação do ato. Estamos aqui levando em conta um fenômeno de longa duração, mas propondo a visualização dos atos do missionário João Ferreira de Almeida, responsável por executar os pensamentos idealizados pelos reformadores no contexto da cisão cristã europeia, pois temos a expectativa de “[...] construir a pluralidade dos contextos que são necessários à compreensão dos comportamentos observados”.¹⁴⁸ Há questões práticas com implantações humanas, e é merecido um quadro analítico que contemple a abordagem particular do missionário quando foi utilizado como uma das vertentes catalizadoras da religião Reformada e insere os próprios anseios nos trabalhos autorais.

Apresentaremos adiante um olhar historiográfico acerca da religiosidade escrita por Almeida. Precisamos reconhecer, porém, a dificuldade que a análise documental carrega em si por representar os anseios de seus idealizadores. Quando tratamos do caso religioso entendemos que, antes da obra ser difundida, tocou primeiro seu criador, passando pela perspectiva humana e traduzindo os pensamentos enraizados no missionário. Almeida, embora tenha exercido a função de tradutor sob os auspícios holandeses, era português de nascença e foi inegavelmente tocado pelos embates ocorridos entre o Império Asiático Português e a Companhia das Índias Orientais Holandesas, demonstrando como os encontros transportaram pessoas, perspectivas e culturas. A obra do missionário é, assim, dotada de bagagem adquirida previamente.

Falar dos embates políticos e religiosos é falar da escala macro. Falar do pensamento de Almeida transcrito no documento *Diferença d'a Christandade* é propor ser possível visualizar o que o missionário internalizou após ter contato com os ensinamentos de João Calvino, um dos idealizadores da Reforma Protestante, como é sabido. Torna-se viável, a partir da redução da escala de análise, compreender o evento e, também, como o contemporâneo reagiu ao pensamento religioso calvinista difundido na

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 444.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

Ásia segundo a demanda da região. A questão demonstra como é necessário compreender e salientar as particularidades do evento pois, embora o próprio Almeida seja omissivo como pessoa no documento, sabemos que a crença dele estava lá e podemos apontar em quais questões encontrava-se empenhado.

Assim como Jacques Revel, o historiador Giovanni Levi, na obra “*A herança imaterial*”¹⁴⁹ também questiona a historiografia até então apresentada, propondo uma história social a partir da investigação microscópica. Nossa objetiva consiste em, assim como Levi, oferecer uma visão microscópica do evento para que sejam entendidos os alicerces da teologia pessoal do missionário calvinista, considerando que se optássemos apenas por uma escala macro, as balizas do pensamento de Almeida poderiam não ser exploradas de forma generosa. Para que os anseios de João Ferreira de Almeida ganhem respaldo para serem contemplados de forma historiográfica, recorreremos ao que foi sintetizado por Giovanni Levi:

[...] a participação de cada um na história geral e na formação e modificação das estruturas essenciais da realidade social não pode ser avaliada somente com base nos resultados perceptíveis: durante a vida de cada um aparecem, ciclicamente, problemas, incertezas, escolhas, enfim, uma política da vida cotidiana cujo centro é a utilização de estratégias das normas sociais.¹⁵⁰

Com a obra de Levi, percebemos que é uma premissa importante entender o papel dos agentes cotidianos que recebem, filtram e fazem adaptações ao que foi imposto por uma figura centralizadora – no caso de Almeida, o calvinismo difundido conforme a realidade da Batávia. Os que estão vivenciando o evento macro são os responsáveis pela articulação de ideias e estratégias que põem em prática, ou não, aquilo que é determinado numa perspectiva ampla. O historiador aponta que, na maioria das vezes, as análises concentram-se nos resultados, sem que o processo seja entendido como algo que está no controle de pessoas e de suas próprias vidas.¹⁵¹ Não é um evento linear que apenas abraçou o que foi imposto pelas leis do Estado moderno, mas algo que encontrou resistências importantes já que, segundo o autor, “os grupos e as pessoas atuam como

¹⁴⁹ LEVI, Giovanni. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

¹⁵⁰ LEVI, Giovanni. 2000, p. 45.

¹⁵¹ *Idem*, p. 47.

uma própria estratégia significativa capaz de deixar marcas duradouras na realidade política”.¹⁵²

Embora a expansão holandesa não seja considerada aqui como um fenômeno passível de ser evitado por forças menores, partimos da premissa que os eventos sociais são condicionados e modificados, como pontua Levi.¹⁵³ A Reforma Protestante atingiu a Batávia, mas foi condicionada pelo pensamento de João Ferreira de Almeida, pois precisamos identificar o pensamento e a ação do indivíduo na construção da narrativa. Como pretendemos destacar a ação escrita do missionário português protestante, que se deu no processo de transição entre a dominação portuguesa e holandesa no oriente, temos que admitir que sua própria estratégia de evangelização foi relevante para o feito.

Conforme pontua Carlo Ginzburg, “[...] seria recomendável desenvolver novos critérios de prova especificamente adaptados a uma linha de pesquisa baseada numa documentação tão perfeitamente heterogênea e instável”.¹⁵⁴ Podemos entender Almeida como um agente da cristianização que trabalhou no bojo de um processo mais amplo de embates religiosos, sobretudo na Batávia, e ofereceu uma documentação que foi resposta de seu próprio tempo. Uma dimensão detalhada, por conta da perspectiva micro, contribui de forma enriquecedora para o macro, através de um modelo de escrita influenciado pelo que foi estabelecido através do sistema. Conhecer as particularidades do pensamento de Almeida torna possível compreender o cotidiano de protestantes, em constante confronto com católicos, exemplificando como o mundo do século XVII respondeu aos confrontos ocorridos nas possessões ultramarinas.

Seria de grande valia, assim como Ginzburg faz em “O queijo e os vermes”, apresentar uma análise que perceba detalhes singulares daquilo que foi produzido pelo missionário protestante. Como diz Roger Chartier ao sintetizar a metodologia de Ginzburg, pensamos que

[...] Quando os documentos autorizam, é inteiramente permitido explorar, como se por uma lente de aumento, a maneira como um homem do povo pode

¹⁵² *Ibidem.*

¹⁵³ *Ibidem.*

¹⁵⁴ GINZBURG, Carlo. O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo, Companhia das Letras: 1987.

pensar e usar os elementos intelectuais esparsos da cultura literária que o alcançam por meio de seus livros e da leitura que ele faz deles[...].¹⁵⁵

Quando Ginzburg analisa a vida de alguém que não faz parte da história macro, ou seja, o período da Reforma Protestante e da Inquisição, descobre como Menocchio, seu objeto de estudo, possui complexidades que cabem no contexto. O historiador adota uma postura que não seria conhecida como algo ortodoxo, observando como a Reforma alcançou as práticas da cultura oral, camponesa, porque “[...] devemos nos perguntar se elas não fazem parte de um ramo autônomo de radicalismo camponês que o tumulto da Reforma contribuíra para que emergisse, mas que era muito mais antigo do que a Reforma”.¹⁵⁶

O objetivo que percorre toda a obra consiste em aceitar a visão de mundo do camponês processado pela Inquisição. A partir de indícios, o historiador consegue conceber a forma como um personagem comum – Menocchio – percebe de forma diferenciada o universo religioso. Embora no bojo das discussões reformistas, o camponês não é entendido por Ginzburg como alguém que recebeu passivamente aquilo que foi imposto pela teologia emergente ou pelo catolicismo recorrente.¹⁵⁷ O pensamento do camponês foi formulado seguindo a cultura presente em seu cotidiano, diante das possíveis variações reformadoras que chegavam até ele e seus sete filhos vivos. Como leitor e escritor assíduo, o moleiro foi formulando e internalizando o pensamento juntamente com a cultura oral, destoando da imposição do catolicismo romano.

Ginzburg está preocupado, para além dos processos da Inquisição, com a vida cotidiana do moleiro medieval vivente no século XVI. Além de apresentar as obras lidas pelo camponês, o historiador propõe uma análise sobre a maneira como os escritos eram enxergados e tornados práticos, ou seja, internalizados e professados em seguida. Podemos reconhecer aqui que a causa da profissão de fé exposta por Menocchio sofre influência de suas próprias interpretações feitas a partir de leituras, muitas vezes proibidas pelo Tribunal do Santo Ofício. A posição de Menocchio, denunciada, procura aferir justiça à sociedade, acreditando e exercendo trabalhos práticos cotidianos na região que

¹⁵⁵ CHARTIER, Roger. Intellectual History or Sociocultural History? The French Trajectories. In: LACAPRA, Dominick; KAPLAN, Steven L. (Orgs.). *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives*. Ithaca: Cornell University Press, 1982, p. 35. Tradução nossa.

¹⁵⁶ GINZBURG, 1987, p. 56.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 79.

habitava com a família. Fez uso da leitura e da escrita para que seus pensamentos fossem transmitidos aos filhos, com “uma energia moral e intelectual que não é exagero definir como extraordinária”.¹⁵⁸

Embora as temáticas analisadas entre Ginzburg e essa pesquisa possuam diferenciações entre si, propomos a apresentação de sua metodologia para destacarmos como o historiador observa outra categoria de interpretação. O autor está preocupado com Menocchio, com a condição de vida levada pelo camponês medieval, percebendo nos detalhes a forma como ele estava relacionado com a situação histórica macro. Para tanto, os indícios deixados pelo camponês são indispensáveis, enquanto poderiam não sofrer maior escrutínio na metodologia totalizante, onde uma construção genérica pode não proporcionar espaço para a influência mútua entre singular e coletivo.

Carlo Ginzburg consegue apresentar informações pessoais acerca de Menocchio, compilando informações que diante do grande fenômeno da Inquisição e Reforma Protestante passariam despercebidas. Conseguimos compreender o comportamento do cidadão comum, suas redes de sociabilidade, crenças, posicionamentos e questões intelectuais. O fato é que, através do estudo de Ginzburg, a sociedade camponesa que presencia as transformações do século XVI não passa por um simples recebimento de informações daquilo que foi idealizado por Lutero ou era reprimido pelos inquisidores. Por outro lado, o fenômeno precisa ser entendido como algo dotado de inúmeras variantes, com relações sociais complexas que não podem ser resumidas através da aceitação passiva dos tratados religiosos, como um evento homogêneo e completamente impositivo.

A análise microscópica aplicada na documentação que relata o caso de Menocchio torna possível compreender como a classe dominante manteve relações com a cultura popular. Para além do evento, buscou-se pensar como um contemporâneo comum traduziu o que lhe tentava ser imposto por intermédio da nova onda religiosa que sobressaía dos centros culturais europeus. Nas palavras do autor,

[...] entre a cultura das classes dominantes e a das classes subalternas existiu, na Europa pré-industrial, um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo.¹⁵⁹

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 84.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 87.

Assim como inferimos no caso do missionário João Ferreira de Almeida, acreditamos que o campo de investigação que privilegia seus escritos como complemento ao que era imposto pela classe dominante seja relevante para o conhecimento da sociedade que analisamos. Almeida, ao contrário de Menocchio, fazia parte da classe dominante por prestar serviços aos holandeses que buscavam o alcance protestante aos que outrora eram adeptos ao catolicismo sob influência portuguesa. Não pretendemos apresentar uma história que seja única por si só, mas a história de um homem que mesclou fé e comportamento da sociedade nos escritos difundidos e que alcançam os protestantes até os dias atuais. Limitar a análise ao pensamento de Almeida, unicamente, seria perpetuar uma visão que não preconiza o todo.

Não teremos, adiante, o objetivo de apresentar exaustivamente o posicionamento de Almeida, mas entender que seus escritos traduziam os anseios de um homem. Há a questão geral, mais ampla, que abrange os embates religiosos e a necessidade de institucionalizar o poder segundo a ortodoxia protestante, mas há a conveniência para Almeida em aceitar a mensagem que prega e, em seguida, repassar aos povos que viam acessibilidade na língua portuguesa. Se partirmos da abordagem que contempla a visão de Almeida diante do calvinismo perpetuado pelos holandeses, conseguiremos incorporar um discurso que corrobora com práticas heterogêneas, algo percebido pelo destaque de uma apresentação em menor escala. A questão ampla ainda é ponto de partida, mas compreendemos como o missionário foi influenciado pelo meio e como, também, foi influência.

3.1.2. O português como estratégia missionária protestante

Assim como Carlo Ginzburg apresenta uma metodologia responsável por compreender como seu objeto de estudo, Menocchio, apresentava a visão de mundo, buscaremos ter em mente que Almeida acreditava também naquilo que propagava através da prática missionária. Erudito, o jovem tradutor faz uso de escritos sagrados para que os feitos protestantes sejam difundidos. Antônio Ribeiro dos Santos, bibliógrafo português responsável por catalogar de forma detalhada os escritos do missionário que foram conhecidos, é tomado pela historiografia como o escritor pioneiro no estudo de Almeida, e demonstra como o missionário fez uso oportuno de suas qualidades enquanto letrado:

[...] A primeira tradução regular, e que se possa chamar tal, dos livros sagrados do Testamento Velho em português, de que podemos haver notícia, foi a que no século XVII trabalhou o erudito português João Ferreira A. de Almeida. [...] Este homem erudito não estreitou o seu zelo à só trasladação do Antigo Testamento; empreendeu também a de todos os sacrossantos livros do Testamento Novo, obra em que pôs grande trabalho, e todo o cabedal de seu saber.¹⁶⁰

A literatura produzida por João Ferreira de Almeida tinha, como destacado no começo desse capítulo, alcançar aqueles que não detinham conhecimento de outra língua, exceto o idioma português. Entendemos que apresentar as obras dispostas no idioma nativo do missionário não seja ação que contemple a análise do discurso em uma quase totalidade, como merecido. Para tanto, propomos destacar como o discurso em língua portuguesa produzido nas Índias Orientais pelo missionário é relevante e demonstra como Almeida usufruiu de suas condições de fazer uso da erudição para propagar as crenças pessoais unidas ao projeto expansionista holandês.

Ferreira de Almeida procura tornar a religião reformada acessível, da mesma maneira que lhe fora posto:

[...] logo nos primeiros anos de minha mocidade foi servido trazer-me ao saudável conhecimento de sua Divina Verdade [a verdade do Pai das Luzes]; no mesmo instante, se serviu logo também, em mim, um ardente e inextinguível zelo e desejo de, conforme o talento que de sua paterna [...] mão recebera, o comunicar também aos que ainda de meus irmãos, segundo a carne, ficavam [...] no lamentável labirinto daquela tão mortífera e tremenda cegueira, de que esse Senhor a mim tão benignamente me livrara.¹⁶¹

Assim como foi salvo através do “livrinho” *Diferença d’a Christandade*, escrito originalmente em castelhano, o missionário quer fazer proveito do que chama de “talento”, acreditando que lhe foi dado pelo responsável por sua própria salvação. Almeida quer que a Divina Verdade, que acredita ser oposta ao que era propagado pelo catolicismo romano através de seus conterrâneos, seja comunicada aos que, segundo ele, necessitam de uma fuga da escuridão. O missionário se reconhece como um homem alcançado pela misericórdia de Deus quando, ainda nos primeiros anos de sua mocidade, deparou-se com o conhecimento protestante. A junção do conhecimento do que considera ser verdadeiro, com a forma benigna segundo a qual foi alcançado e o talento, que acredita

¹⁶⁰ SANTOS, Antonio Ribeiro dos. Memoria sobre algumas Traducções, e Edições Bíblicas menos vulgares; em Língua Portuguesa, especialmente sobre as Obras de João Ferreira de Almeida. In: Memorias de Literatura Portuguesa. Tomo VII. Lisboa: Academia Real das Ciências, 1806, p. 17.

¹⁶¹ Dedicatória. In: *Diferença d’a Cristandade...* Sem paginação.

ser proveniente da mão de Seu Pai, que está no céu, o faz ansiar por encontrar aqueles que têm por irmãos, da mesma forma como foi alcançado.

Quando João Ferreira de Almeida conhece o documento, ele está em castelhano, e o português, idioma natal, está acessível aos viventes da região em que avançava o domínio da Companhia Holandesa das Índias Orientais. O uso do português feito através do financiamento holandês é resultado, contudo, de questões enraizadas com a longa presença formal do Império Asiático Português que, quando decai, não vê todas as questões informais caírem no esquecimento, como o idioma comum à população. Em outro trecho do documento que Almeida propôs traduzir, o público alvo é, mais uma vez, abordado:

A todos os senhores católicos romanos da nação portuguesa, de qualquer Estado, qualidade e condição que sejam; com todos os demais que da língua portuguesa usam, e juntamente deveras desejam e procuram sua salvação. Por este presente livrinho, que agora de novo, com tão sincera afeição e cordial amor de minha alma vos ofereço, haver sido o único instrumento que foi servido tomar para me trazer ao saudável conhecimento de sua Divina Verdade.¹⁶²

As motivações de Almeida serão exploradas de forma mais profunda no decorrer do capítulo. Por ora, objetivamos demonstrar como a língua portuguesa foi necessária para a ampla difusão protestante e a concomitante afirmação política do projeto imperialista difundido pela República Holandesa. Como o missionário aponta, seu objetivo é alcançar católicos de nação portuguesa, independente do Estado, qualidade ou condição de vida. Em suma, Almeida desejava conectar seus ideais à população que, como ele, eram antes pessoas que professavam a fé católica e compartilham do português como um idioma comum, buscando levar até eles a salvação que também o alcançou. Muito provavelmente Almeida lançou mão dos seus conhecimentos da língua portuguesa por acreditar estar contribuindo, de forma sincera, com o avanço do protestantismo em oposição ao que acreditava ser perpetuado como algo que não gozava de motivações saudáveis ao povo comum.

Analisar o discurso religioso do missionário protestante nos oferece a possibilidade de entender como, em seu íntimo, havia a necessidade de ser instrumento para a propagação da religião Reformada. Todavia, quando analisamos todo o contexto

¹⁶² *Diferença d'a Cristandade*. Sem paginação.

possível para a elaboração de escritos em língua portuguesa, percebemos que Almeida também serviu como colaborador do projeto político e religioso proposto pela nova configuração presente no continente asiático, resultante dos confrontos que trouxeram um novo poder institucional, embora talvez não completamente contemplado no bojo da sociedade, da mesma forma como o Menocchio, de Ginzburg, não apenas recebeu as imposições de forma passiva.

Há um desenvolvimento ideológico da religião Reformada ao adentrar locais antes dominados pela Coroa portuguesa e pautados no catolicismo. Almeida, somado ao processo, será responsável por nos proporcionar uma dimensão prática do projeto religioso que ultrapassou as barreiras europeias e alcançou, também, regiões asiáticas. É importante salientar que nem sempre o Império português deteve a soberania no continente, dando margem ao hibridismo cultural, ou seja, ao resultado da troca. Podemos sintetizar o pensamento fazendo uso da fala do historiador Peter Burke, quando diz que “a troca é uma consequência dos encontros: mas quais são as consequências da troca?”.¹⁶³ Podemos avaliar, assim, que a presença do protestantismo na Ásia foi marcado pela troca exercida com demais forças, como o idioma português, já enraizado.

Quando o protestantismo alcança o continente asiático, juntamente com a empreitada holandesa, não foi possível traçar um plano que abrigasse o sincretismo, apagando todo o legado construído pelos portugueses. A presença portuguesa deixou traços marcantes que permaneceram após o declínio do Império Asiático Português, como o idioma. Em outras palavras, podemos atestar que o avanço holandês, concentrado no interesse em possessões outrora lusitanas, não foi capaz de negligenciar o legado português em território asiático, caracterizando um hibridismo cultural de muitas facetas, ponto que gostaríamos de explorar.

Conseguimos apontar a língua portuguesa como um traço marcante da presença lusitana em possessões que, através de uma conquista futura, abrigaram holandeses e novas características, em um cenário onde traços lusitanos já estavam há muito intrínsecos. Quando os Impérios europeus competem pela dominação de regiões orientais, que veem o surgimento do embate entre católicos e protestantes, há situações oportunas formadas, na Batávia, para a prática missionária protestante. A historiadora Jakeline Pereira Nunes, ao abordar o tema, salienta que o protestantismo, em língua portuguesa,

¹⁶³ BURKE, Peter. Hibridismo cultural. São Leopoldo, Ed: Unisinos, 2006, p. 77.

foi privilegiado, pois a troca de poder imperial não foi um facilitador para a Companhia Holandesa das Índias Orientais. Nas palavras da historiadora,

A perda da força imperial por Portugal na região [Batávia] já no curso do século XVII não impede que a língua portuguesa continue presente nas Índias, já que o português era a língua de comunicação dos europeus em si e com os povos com quem estavam em relações.¹⁶⁴

Conseguimos compreender, então, como a Batávia, tornada sede do governo da República Holandesa em terras orientais, apresentou idiomas diversos como circulares na região. De tal maneira, entendemos que a manifestação de culturas múltiplas não pode ser apagada pela ideia de supremacia total de um ou outro Império e suas respectivas especificidades. Há variações manifestas, inclusive, na configuração linguística da região. O período que Almeida toma para a primeira tradução integral da Bíblia para o português é marcado pela vã tentativa de suprimir o legado deixado por outra sociedade, vendo a religiosidade ser tomada como exemplo prático de tal configuração. Nunes afirma que “o catolicismo [...] é substituído pelo protestantismo, que se aproveita da difusão dessa língua europeia na região, para ser alastrado pelas Índias Orientais [...]”.¹⁶⁵

Pensamos que a linguagem seja um fator chave para a compreensão dos caminhos desenhados pelo hibridismo cultural presente na sociedade que tomamos como referência de análise, e a tradução de Almeida permite entender o português presente na região da Batávia. Quando aborda a construção do português enquanto idioma, através das diversas ramificações possíveis, o letrado Joaquim Teófilo Braga aponta que a tradução do missionário é “[...] o maior e mais importante documento para se estudar o estado da língua portuguesa no século XVII”.¹⁶⁶ Para o autor, Almeida foi responsável por tornar o português vulgar, de uma maneira que não foi adotada por “nenhum escritor cultista do seu tempo”.¹⁶⁷

Assim, Almeida apresenta uma riqueza de vocabulário mesmo quando não adere à retórica comum ao período seiscentista, por procurar palavras que sejam equivalentes

¹⁶⁴ NUNES, Jakeline Pereira. Em busca do mais valioso e precioso tesouro, historiografia da tradução da Bíblia de João Ferreira de Almeida. 2016. 220f. Tese – Curso de Pós-Graduação em Estudos da Tradução, Universidade de Brasília, Brasília, 2016, p. 51.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 52.

¹⁶⁶ BRAGA, Joaquim Teófilo. Manual de História da Literatura Portuguesa: desde as suas origens até o presente. Porto: Imprensa Litterario-Commercial, 1875, p. 350.

¹⁶⁷ *Idem*.

às utilizadas usualmente por conta de sua origem comum e o contato com o povo no ambiente cotidiano. Portanto, a técnica utilizada por João Ferreira de Almeida é entendida pelo letrado como uma forma de popularizar a língua portuguesa, com expressões próprias do período e que carregam, contudo, práticas doutrinárias que deveriam ser acessíveis aos povos. A ideia religiosa é difundida através dos escritos do missionário português em idioma vulgar, com expressões corriqueiras que facilitam a internalização por fácil assimilação do conteúdo religioso. Para além da forma como é escrito, precisamos ressaltar que é uma literatura religiosa, algo que comove, toca as pessoas e oferece as respostas necessárias para a vivência diária.

Acerca do uso do português, o autor Hugo Cardoso aponta que

Com efeito, a língua portuguesa enraizou-se na região asiática ao ponto de se converter em importante língua franca de comércio e diplomacia, sobretudo para comunicação com e entre as demais potências europeias (britânicos, franceses, neerlandeses, dinamarqueses) que se começaram a estabelecer na Ásia a partir de finais do século XVI.¹⁶⁸

Para o autor, por conta do grande tempo de permanência do Império Asiático Português no centro dos domínios comerciais da região, o idioma foi convertido em língua franca. Cardoso destaca que o português era utilizado como balizador entre as diversas companhias representadas no comércio oriental. As zonas costeiras, assim, adquiriram extrema influência do português, aderido ao continente asiático em um panorama que dá conta de influências mútuas. Para Cardoso, a dimensão do alcance da língua portuguesa na Ásia pode não ser muito bem delimitada, contando com uma variação que alcança a casa das centenas, sobretudo por conta do múltiplo contato linguístico. Sintetizando o assunto, o especialista diz que “a partir do século XVI, a língua portuguesa teve grande difusão [...] por toda a Ásia e o Pacífico, sobretudo em consequência de dinâmicas de expansão colonial, mas também por outras vias, tais como a imigração”.¹⁶⁹ Assim, observa-se como a expansão marítima comercial propôs uma configuração que contempla a língua portuguesa como um parâmetro para a manutenção das redes de sociabilidade em diferentes âmbitos.

¹⁶⁸ CARDOSO, Hugo C. O português em contacto na Ásia e no Pacífico. Berlim: Mouton de Gruyter, 2016, p. 71.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 68.

Há uma grande diversidade linguística construída em território asiático a partir do uso da língua portuguesa, mas não pretendemos e nem poderíamos dar conta de tamanhas especificidades. Por ora, devemos ressaltar como, por conta do comércio realizado pelos portugueses a partir de 1498, o idioma já era estabelecido na região conhecida como Costa do Malabar, significando uma expansão concomitante entre o Império Asiático Português e o idioma que carregavam. Hugo Cardoso aponta, porém, que cada região concebeu a chegada do português de uma forma diferente, aplicando diversas singularidades na difusão do processo, sendo amplamente divulgado no litoral sul-asiático, Golfo Pérsico e ao sul da China e do Japão.¹⁷⁰

Embora a presença portuguesa possa ser analisada corriqueiramente através do contexto macro, é preciso salientar como o processo de interiorização na sociedade ocorreu respeitando o tipo de atividade que era desenvolvida e a geografia que abrigava os luso-asiáticos. Devemos apontar também que o estabelecimento, de forma oficial ou não, passou por muitos pormenores que envolveram questões que ultrapassavam o interesse comercial europeu, com variadas ramificações de difusão da língua através de pessoas de diferentes origens, entre missionários, comerciantes e nativos, responsáveis pela perpetuação da língua através do contato cotidiano, conforme aponta Luís Felipe Tomás.¹⁷¹

Há, no contexto da presença portuguesa, africanos transportados para possessões luso-asiáticas, europeus e nativos que trabalham com o comércio e a prática missionária, ainda de acordo com Tomás.¹⁷² Assim, a língua portuguesa funcionou como um parâmetro para o meio de comunicação estabelecido entre uma população que tinha o idioma como nativo e outros que, a partir do contato diário, estabeleceram o português configurado através da metodologia linguística L2, ou seja, línguas aprendidas integralmente ou adaptadas segundo a demanda.¹⁷³ Observa-se uma comunidade heterogênea que, ao longo do século XVI, estabelece contato entre si e vê o português como uma língua de utilização diária para que a população tenha a chance de estar inserida no contexto originado pelos fenômenos migratórios ocasionados por toda atividade política e comercial desenvolvida no continente asiático.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 69.

¹⁷¹ THOMAZ, L. F. De Ceuta a Timor. Lisboa: Ed. Difel, 1994, p. 207.

¹⁷² *Ibidem*, p. 208.

¹⁷³ CARDOSO, 2016, p. 70.

Ao tratar sobre o fenômeno chamado “orientação cultural portuguesa”, uma espécie de direcionamento cultural que tangia para a adesão de elementos que acompanhavam a expansão do Império Asiático Português, Cardoso afirma que, embora a presença institucional não fosse assegurada em alguns casos, ao menos uma presença mínima foi observada. É o caso da Batávia, região em que temos concentrado nossa análise por conta da presença neerlandesa ali firmada, cujo objetivo consistia no avanço do domínio comercial e a consequente substituição do catolicismo pelo protestantismo.

Entre os séculos XVII e XX, a região da Batávia, caracterizou-se como o centro dos domínios ultramarinos holandeses no oriente e, “por várias razões, para aí convergiram, a partir do século XVI, pessoas de outras regiões asiáticas sob domínio neerlandês, incluindo muitas que anteriormente tinham recebido influência portuguesa”.¹⁷⁴ A atual Jakarta, capital da Indonésia, recebeu muitos oriundos do sul da Índia, Ceilão (hoje Sri Lanka), Malaca e algumas outras ilhas que fazem parte do sudeste asiático.¹⁷⁵ Como consequência da concentração de pessoas que tinham o português como idioma nativo e de outras que faziam a língua de mediador social, a Batávia foi o centro de uma comunidade de fala portuguesa, sendo referência até para a escrita de documentação estrangeira, com resquícios que alcançam o século XIX. Conforme a diversidade de povos que tiveram a região como centro comercial e cultural, inferimos que houve uma variedade reestruturada do idioma.

Há o uso da língua feita sobretudo para fins comerciais, resultado do contato entre falantes do inglês, francês, espanhol e português, por exemplo, ocasionando o que a linguística chama de *pidgin*. Notamos, então, segundo Cardoso, uma circulação de *pidgin* que tem o português como base comum, embora não necessariamente o português estruturado de maneira formal, favorecendo um meio de comunicação intercomunitária.¹⁷⁶ A grande difusão do português na Ásia ocorre, sobretudo, por conta da possibilidade que o idioma encontrou nas variações linguísticas proporcionadas pelo contato de falantes de outras línguas, adaptando o idioma conforme a conveniência, muitas vezes necessária diante do comércio entre os diferentes povos.

O chamado “português oriental” é, portanto, dotado de influência asiática, alternando conforme a variação oferecida pelos empréstimos linguísticos que abraçam

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 71.

¹⁷⁵ *Idem*.

¹⁷⁶ *Idem*.

cada região do continente e o idioma que cada nativo carrega. A escrita em português era incentivada, algo que se deu inclusive pelo ensino da língua até finais do século XX, muito valorizado pelas práticas missionárias.¹⁷⁷ Para além das questões lexicais¹⁷⁸, é possível perceber como a região foi favorável para o avanço e consolidação do português como idioma, fazendo com que o missionário João Ferreira de Almeida fosse capaz de usar sua própria língua nativa como ferramenta para a difusão e afirmação das práticas embasadas pelos ideais reformadores.

Objetivando alcançar os que não conhecem outra língua além do português, Almeida faz uso do idioma para que seus escritos sejam propagados. Luís Henrique Menezes, ao fazer uma síntese das traduções do missionário, enfatiza que houve tentativas falhas de suprimir o português em regiões asiáticas, fazendo com que não fosse possível ao avanço holandês negligenciar o que já fora estabelecido pela presença lusitana. De acordo com o historiador,

A posição do idioma português como “língua franca” [...] foi atestada por diversos observadores do período, inclusive pelas próprias autoridades civis da Companhia das Índias Orientais, que demonstraram em várias ocasiões, sempre em vão, o intento de substituí-la pelo holandês.¹⁷⁹

A presença holandesa, de forma contrariada, encontra a necessidade de utilizar o português como estratégia missionária quando regiões asiáticas, como a supracitada Batávia, visualizam a circulação de populações heterogêneas, cada qual com interesses diversos e fazendo o uso da língua de acordo com a necessidade. Como a população cotidiana, a Companhia Holandesa das Índias Orientais presenciou, em suas pretensões comerciais, a língua portuguesa como algo recorrente, mesmo com a troca de governo Imperial. João Ferreira de Almeida procura, assim, alcançar uma população que tem o português como língua franca, dentro ou fora de regiões asiáticas, atendendo aos interesses comerciais da Companhia e, aparentemente, aos próprios interesses pessoais que têm por premissa levar a mesma salvação pela qual foi agraciado. De tal maneira, os dispositivos que Almeida têm por intento acabam por corroborar com a intenção da

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 82.

¹⁷⁸ Entendemos, aqui, que um conjunto de palavras lexicais é composto por palavras comuns aos variados grupos apresentados em nossa análise. Os participantes de cada grupo possuem afinidades linguísticas e utilizam o dialeto específico para que a comunicação transcorra de maneira confortável.

¹⁷⁹ FERNANDES, Luís Henrique Menezes. *Diferença da Cristandade: a controvérsia religiosa nas Índias Orientais holandesas e o significado histórico da primeira tradução da Bíblia em português (1642-1694)*. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas: Catálogo USP, São Paulo, 2016, p. 139.

Companhia, ao fazer uso da religião como meio de governo capaz de assegurar a perpetuação comercial.

Ao citar o historiador David Lopes, Jakeline Pereira Nunes afirma que “há registros de que no ano de 1674, o Governador Maetsuyker alertou os diretores da Companhia em Amsterdam sobre o preocupante ‘uso tam grande do português’ na cidade de Batávia”.¹⁸⁰ A autora discorre sobre como falava-se sobretudo o português, mesmo quando o idioma dos colonizadores era incentivado, fazendo que a religiosidade propagada no idioma fosse uma preocupação que precisava ser contornada, conforme alertou o Governador em 1674. Segundo Nunes, poucos habitantes na região eram capazes de falar holandês, gerando, de início, conflitos que proibem o uso da língua portuguesa. Quando finalmente o comércio da pimenta desponta, os holandeses percebem que não há risco de perdas coloniais para os antigos colonizadores, liberando o uso do idioma nos cultos pelas autoridades locais.¹⁸¹

A Batávia é palco da transição entre Impérios quando há o declínio da supremacia comercial e política portuguesa. Sendo uma região portuária, o local recebeu inúmeras variações linguísticas originadas do português em contato com dialetos asiáticos. João Ferreira de Almeida concebe seus escritos em um ambiente de troca governamental formal que não consegue ver uma mudança radical nas questões informais, cotidianas. O catolicismo, que outrora fora difundido através do costume jesuíta de levar o idioma do colonizador para os colonizados, exerce grande influência em Almeida acerca da necessidade de produzir escritos de cunho protestante na língua europeia já enraizada.

Objetivando difundir o culto protestante e extirpar a língua portuguesa da Batávia, Nunes aponta uma primeira tentativa de tradução bíblica feita para o Malaio em 1602 e, posteriormente, em 1612.¹⁸² Com as datas, é possível perceber como, desde o início, a Companhia Holandesa das Índias Orientais tece estratégias para acabar com o enraizamento português na região, embora sem o êxito esperado. Ainda citando o trabalho de Lopes, Nunes demonstra o relato de missionários protestantes que veem a dificuldade em fazer a troca linguística:

A língua em que nós prègamos, grammatical, só diferere da língua comum das ruas, isto é do português crioulo, pelas terminações, ou seja, o número, o

¹⁸⁰ LOPES, David. A expansão da língua portuguesa no oriente nos séculos XVI, XVII e XVIII. Barcelos, Portucalense Editora, 1936. *Apud* NUNES, 2016, p. 52.

¹⁸¹ NUNES, 2016, p. 52.

¹⁸² *Ibidem*, p. 53.

género, as pessoas, o modo e os tempos, como sucede em tôdas as línguas gramaticais: não há nesta uma palavra que não esteja naquela.¹⁸³

O cristianismo protestante será, então, acordado como favorável à difusão em língua portuguesa, possibilitado pela tradução do missionário Ferreira de Almeida. Os dirigentes da Companhia reconhecem que há variações linguísticas que abrangem as categorias formais e informais, recorrendo ao que já fora posto em prática pelos jesuítas para que fosse estabelecida uma nova sociedade religiosa. Os governantes da República Holandesa não viram no malaio, idioma local utilizado para uma primeira tentativa de tradução parcial da Bíblia Sagrada, as mesmas ordens gramaticais presentes no português, com normas que seguem um padrão, ainda que com a abundância de empréstimos linguísticos.¹⁸⁴ Assim, os chefes eclesiásticos, em Amsterdam, concederam o financiamento à tradução de João Ferreira de Almeida e reconheceram a necessidade de ter, em português, a propagação da religião Reformada.

3.2. Confessionalização Reformada: o instrumento de controle religioso na Batávia

No bojo de toda heterogeneidade que acompanhava a construção da língua portuguesa somada aos dialetos orientais e ao avanço neerlandês em regiões comercialmente estratégicas, podemos apresentar o conceito de *histórias conectadas*. O conceito é utilizado pelo historiador Serge Gruzinski ao analisar a historiografia acerca das conquistas ultramarinas, entendendo que por muito tempo uma visão dualista foi difundida, partindo do pressuposto de que há vencedores e vencidos.¹⁸⁵ Quando a visão dualista é posta em prática, uma análise comparativa é tida como premissa teórica e não permite que as histórias múltiplas sejam contempladas.

No ambiente que analisamos, é possível perceber uma rede de comunicação e troca, com grupos superiores que exercem o poder político em teoria, mas não encontram uma disseminação padrão de seus ideais no continente asiático. Como foi visto em relação ao idioma, contatos entre povos distintos favoreceram a instituição prática de determinadas características. É o que vai acontecer deliberadamente nas monarquias

¹⁸³ LOPES, 1936, p. 111. *Apud* NUNES, 2016, p. 54.

¹⁸⁴ *Idem*.

¹⁸⁵ GRUZINSKI, Serge. Os mundos misturados da monarquia católica e outras *connected histories*. **Topoi**. Rio de Janeiro, mar. 2001, p. 175.

ibéricas que conversam entre si através dos vínculos gerados pelo caráter de dominação imposto aos territórios, embora uma historiografia etnocêntrica não dê voz aos diversos personagens micro que compõem a história das novas ramificações expansionistas.

A apresentação do conceito de histórias conectadas nos é importante porque demonstra como os mundos estiveram em constante construção conjunta, sem que uma total imposição fosse feita na prática, embora desejada. Portanto, podemos perceber como pontos, antes restritos ao continente europeu, foram desenvolvidos no continente asiático com adaptações, constatação que será importante no decorrer de nossa análise. Houve uma institucionalização da Igreja Reformada através do aparelho burocrático do Estado, proporcionando que a nova ortodoxia fosse levada aos antigos adeptos do catolicismo romano através das investidas comerciais e instruções escritas que objetivavam levar o nome de Cristo da maneira como os protestantes achavam por correto.

Quando Portugal e Holanda transportam questões que, até então, estavam presentes no cotidiano intra-europeu, é possível perceber como o debate religioso toma novas proporções, tutelado pela questão política. Na Europa, por conta do Concílio de Trento, Portugal e Espanha foram tornados os grandes Impérios responsáveis pela propagação do catolicismo e a eventual repressão dos ideais protestantes, difundidos após a cisão da cristandade na época moderna. Kirti Chaudhuri aponta que “após o Concílio de Trento, todo o impulso da Contra-Reforma e da tarefa da conversão cristã nas terras para lá da Europa foram delegados a Portugal e à Espanha [...]”.¹⁸⁶ Havia o objetivo de combater, simultaneamente, as heresias encontradas tanto em sua própria nação, quanto em solo estrangeiro, para que fosse possível unir os interesses entre Igreja e Estado.

Por um longo tempo, então, locais que pertenciam aos Impérios portugueses e espanhóis acabaram por perpetuar uma exclusão, inclusive burocrática, do protestantismo. Através da Inquisição, numa ação conjunta entre Coroa e Igreja, o luteranismo e outros comportamentos opostos aos ideais católicos sofriam grande repressão.¹⁸⁷ O objetivo seria reprimir práticas que não fossem originadas no catolicismo, seja em próprio território ou no estrangeiro, ao menos de forma institucional, como a Coroa espanhola tentou com os Países Baixos. Durante a Guerra de Oitenta Anos, objetivando uma troca de poder, as sete províncias do norte buscaram consumir a

¹⁸⁶CHAUDHURI, Kirti. A concorrência holandesa e inglesa. In: BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti. *História da expansão portuguesa*, v.I. Lisboa: Círculo dos Leitores, 1997, p. 83.

¹⁸⁷FERNANDES, 2016, p. 45.

independência da Espanha que nutria suas bases no que pregava o catolicismo. Ao passo que a Coroa espanhola e a doutrina católica não foram mais impedimentos para o desenvolvimento, a política neerlandesa firmou seus aparatos comerciais e religiosos, visando negócios no oriente e levando consigo os ideais calvinistas que não seriam mais reprimidos.

No momento em que a Europa vê surgir uma nova delimitação política, a prática religiosa também é influenciada geograficamente, seja no continente europeu ou no ultramar, a partir da necessidade de uma população que gostaria de ter respostas na religião. Ganhava destaque a necessidade de salvação em uma sociedade temerosa que buscava incessantemente fugir das finitudes terrenas e tornar o eterno algo palpável. Por um tempo considerável, predominou a ideia de expiar os pecados através de tesouros ofertados à Igreja Católica. O custo do eterno era pautado em proporções terrenas, para que a imposição da penitência fosse, assim, substituída. Nas palavras de Carter Lindberg:

O sacramento da penitência era o lado subjetivo do sacramento objetivo da missa. Por meio dele, a Igreja provia não apenas a absolvição da culpa, mas também o meio para satisfazer ações desordeiras e religiosamente ofensivas das pessoas [...]. Prática secular penal permitia a “redenção” de uma punição por dinheiro.¹⁸⁸

A busca por identidade religiosa na Europa Moderna não pode ser encarada como um fato isolado ou mistificado. Foi, porém, um fenômeno concreto com raízes precisas e inúmeros desdobramentos, responsáveis por compartilhar a nova ortodoxia com a sociedade que já não via respostas no “instrumento abusivo de controle social e aumento da receita por parte do clero”.¹⁸⁹ A nova mentalidade popular impusera outras premissas que serão apresentadas adiante, cujo objetivo consistia em pôr homem e Deus em ligação direta, sem a participação de intermediários, promovendo uma visão diferenciada acerca da justificação da alma.

Durante muito tempo, sobretudo na Idade Média e na Idade Moderna, que se constitui como o recorte historiográfico da pesquisa em questão, a religiosidade orientou muitas personalidades, sendo motivadora de suas ações. A população estava nitidamente preocupada com o vindouro, necessitando adquirir respostas para questões cotidianas que

¹⁸⁸ LINDBERG, Carter. *História da Reforma*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017, p. 100.

¹⁸⁹ *Ibid*, p. 101.

surgiam, mistificadas por lendas acerca da finitude da vida. De acordo com o historiador francês Paul Veyne,

[...] Ao tempo em que nascia o cristianismo, corriam, [...] no mundo pagão, mil doutrinas e lendas sobre o além ou sobre a imortalidade da alma, os espíritos se impressionavam com essas doutrinas e lendas: não tinham renunciado, como a maioria de nós, a saber alguma coisa sobre isso. O além era, à época, um problema que se vivia vivamente e que, em consequência, provocou conversões [...]"¹⁹⁰

Portanto, argumentamos que a religiosidade estava presente no cotidiano da população europeia da Idade Moderna. Para Antonio Edmilson M. Rodrigues e João Masao Kamita, “todos buscavam defesas contra a morte terrena e a morte eterna, tentando se livrar dos males da vida e do inferno”¹⁹¹. Quando emergem dúvidas acerca da eficácia das medidas apresentadas pela Igreja Católica quanto à salvação da alma, outros mecanismos serão fornecidos por pensadores imersos no tempo das guerras de religião.

Não pretendemos esgotar, aqui, toda a produção bibliográfica acerca da Reforma Protestante ou da Reforma Católica. Falar apenas sobre o movimento já seria um trabalho árduo por conta de inúmeros estudos brilhantes e considerações de suma importância para que o conhecimento acadêmico acerca do movimento tenha sido moldado. Contudo, é necessário destacar pontos gerais que serão utilizados como contextualização e, em seguida, se torne possível apresentar elementos particulares cuja ênfase incide em João Ferreira de Almeida e o seu trabalho como tradutor português na Ásia moderna.

Isabel Maria Ribeiro Mendes Drumont Braga, professora da Universidade de Lisboa, defende que o período, para além de tempo de Reforma, deve ser entendido como “tempo das Reformas”.¹⁹² Enfatizando que o protestantismo não possuía um começo e fim em si, como um movimento único, todo o período deve ser pensado como tempo de ação, quando as principais vertentes religiosas buscaram estratégias para que o poder fosse perpetuado. A autora destaca inúmeros desdobramentos causados pela postura inicial do monge Martinho Lutero: a reforma da Igreja Católica, a reforma dos próprios protestantes e a luta e a postura da Igreja diante da Reforma, abarcando estratégias que

¹⁹⁰ VEYNE, Paul. Quando nosso mundo se tornou cristão. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 48.

¹⁹¹ RODRIGUES, Antonio Edmilson M.; KAMITA, João Masao. História Moderna: Os momentos fundadores da cultura ocidental. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2018, p. 84.

¹⁹² BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. ‘Protestantismo’. In: *Os estrangeiros e a Inquisição Portuguesa. Séculos XVI e XVII*. Lisboa: Hugin, 2002, p. 219.

visavam a reafirmação dos dogmas outrora predominantes. Cada uma das Reformas possui particularidades que em algum momento conversam entre si, não necessariamente de forma amigável.

Envolta de um misticismo grandioso, por vezes a Reforma Protestante é marcada pela historiografia a partir da fixação das 95 teses. Em muitos escritos, é possível encontrar destaque para o ato rebelde em que o tratado foi posto na porta da Igreja do Castelo de Vitemberga e de outras Igrejas. Embora romantizado, o ato ocorre de forma diferente, quando Martinho Lutero envia as teses de maneira privada a um grupo de eclesiásticos e depois alguns amigos do monge tornam o documento público.¹⁹³

A partir de então, o ato gera debates e reflexões entre a sociedade que carece de novas atitudes diante do mundo enquanto busca aprimorar a fé em Deus e justificar o espírito. As pessoas começaram a falar sobre as teses, enfatizando a postura do intermediário como alguém dispensável, já que a justificação agora se daria pela fé, além da crença de que a Bíblia está livre de erros. O monge sofreu inúmeras pressões para renunciar tudo o que havia defendido, gerando um debate intelectual quando a Santa Sé tem por objetivo processar Lutero.¹⁹⁴

Consideramos extremamente importante destacar a contribuição para o tema apresentada pelo historiador Jean Delumeau, na obra *“Nascimento e afirmação da Reforma”*. O autor tece um estudo sobre as transformações ocorridas no cenário religioso europeu durante o século XVI que, conseqüentemente, afetaram a população, socialmente e, conforme Delumeau apresenta de forma demasiada, economicamente, analisando este último fator como um dos alicerces de tais transformações.

Para trabalhar tal vertente, Delumeau lança mão de teses de caráter econômico, exemplificando com autores que compactuam com tal pensamento. Em primeiro lugar e, principalmente, apresenta uma explicação baseada no pensamento do filósofo Karl Marx, que analisa as religiões como “filhas da economia”, estando estritamente ligadas.¹⁹⁵ A Reforma Protestante atende as novas expectativas econômicas da sociedade, que segundo os interpretadores marxistas, supõem uma finalidade capitalista. A mentalidade, também

¹⁹³ *Ibid*, p. 220.

¹⁹⁴ *Ibid*, p. 222.

¹⁹⁵ DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989, p. 256.

religiosa, vinha de um progresso econômico e social, tendo o protestantismo como um elemento de respaldo para o capitalismo vivenciado, caracterizando uma evolução.

É importante salientar que, em tal visão, as massas são vistas como elemento avivador do progresso, já que buscam, na Bíblia, respostas para confrontar a miséria e a desigualdade. Em suma, tem-se Martinho Lutero como “enganador das massas”, e o sucesso da Reforma Protestante como consequência de uma conjuntura pessimista: era necessário buscar na religião uma saída para todas as dificuldades enfrentadas pelas forças populares no âmbito econômico.¹⁹⁶

Tais visões que trabalham o capitalismo, seja comercial ou industrial, conforme o autor explicita, tido como salvador para a decomposição do sistema feudal, ainda em vigor em algumas partes da Europa no século XVI, são refutadas com fundamento cronológico. Delumeau defende que não se deve acreditar que há um espírito inovador capitalista, uma revolução econômica, pois as técnicas comerciais e bancárias não eram nada menos que continuidades do Medievo, porém numa escala mais ampla. Houve, sim, uma revolução religiosa, não econômica: a Reforma é, antes de tudo, um fenômeno religioso, e é preciso ser interpretado como tal. Deve-se considerar as origens da Reforma Protestante não só por bases unicamente econômicas, representando objetivos de uma ou outra classe, mas com interesses válidos para diversos homens, representando classes com interesses e objetivos diversos.

Há um ambiente econômico e social, de acordo com Jean Delumeau, porém há, também, uma vontade de libertação pessoal que não era encontrada no catolicismo, mas no protestantismo, religião mais individualista, que proporcionava uma maior independência em determinados setores.¹⁹⁷ A independência proclamada pela Reforma Protestante será algo visto nos escritos de João Ferreira de Almeida que, no processo expansionista da Companhia Holandesa das Índias Orientais, vê sua fé deparada com quem, outrora, fora adepto ao catolicismo.

Conforme destacado no início da sessão, o conceito de histórias conectadas é fundamental para que o processo de propagação protestante seja visualizado sem que haja um caráter de “substituição” como princípio analítico. Quando tomamos por perspectiva a ideia de que o protestantismo apenas tomou o lugar do catolicismo, não é possível

¹⁹⁶ *Ibid*, p. 258.

¹⁹⁷ *Ibid*, p. 259.

perceber todas as questões compartilhadas na prática e que contribuíram para a formação do caráter individual. Uma visão dualista gera a comparação entre ambas religiões, não favorecendo a perspectiva de que, informalmente, há pormenores que dialogam e tecem o que se reconhece na esfera macro, como por exemplo, a necessidade de delimitar os apoiadores e opositores de cada vertente, através do incentivo à prática da confessionalização.

Construímos o debate acerca da expansão marítima holandesa, da cisão da cristandade europeia e das novas formulações do protestantismo para que fosse possível estabelecer como, após a teoria desenvolvida pelos pensadores de cada vertente, a religiosidade foi tida na prática. Temos tomado como base a Batávia, por ter sido o local onde João Ferreira de Almeida escreveu suas recomendações litúrgicas, dotadas de um incentivo ao individualismo, conforme visto na Reforma Protestante concebida por Lutero, analisada anteriormente. Nosso objetivo é, agora, demonstrar como as religiões encontraram a necessidade de, na prática, afirmar que eram o verdadeiro caminho para a salvação, respondendo aos variados questionamentos temerosos que estavam na mentalidade da população. Contudo, precisamos salientar que a mentalidade difundida foi a identificada como necessária aos interesses políticos e religiosos dos colonizadores europeus, que fizeram uso de estratégias moldadas conforme a necessidade.

Todo o “tempo das Reformas”, termo utilizado por Braga, necessitou evoluir fazendo adaptações. O uso do idioma, por exemplo, foi uma estratégia adaptada ao cotidiano asiático que abrigou a troca de dominação imperial, tendo a República Holandesa adotado medidas para que a sociedade fosse levada ao caminho de Deus em uma internalização da fé, conforme idealizou Lutero no âmbito da construção da narrativa Reformada. João Ferreira de Almeida, calvinista, foi um dos responsáveis por construir o movimento reformador, cercado de embates políticos que necessitavam da religião para a consolidação. Muito provavelmente Almeida tenha herdado premissas de João Calvino, seu líder religioso, sintetizado por Carter Lindberg como

[...] dogmático retrógrado e ecumênico; inquisidor impiedoso e pastor cuidadoso; autoritário insensível e humanista compassivo; individualista rigoroso e pensador social; sistematizador lento e teólogo dos teólogos [...]; homem dominado pela lógica e também de traços contraditórios e inconsistências [...] ¹⁹⁸

¹⁹⁸ LINDBERG, 2017, p. 281.

A doutrina calvinista, definida por muitos como centralizada na predestinação, talvez tenha sido a grande balizadora do pensamento de João Ferreira de Almeida. Não se sabe ao certo detalhes acerca de sua conversão, mas aos 17 anos de idade já havia concluído sua primeira tradução do Novo Testamento. Muito provavelmente, Almeida tenha considerado que sua história de vida e os fatos correntes estavam ligados à predestinação, teoria muito difundida pelos sucessores de Calvino, responsáveis pelas idealizações de muitas ortodoxias calvinistas. Vale destacar que Calvino dispôs grande parte de sua vida à formulação de Catecismos, inspirados por Lutero. O objetivo seria proporcionar, através da escrita, a propagação das principais convicções calvinistas, tratando de temas como “lei, credo, oração do Pai Nosso, sacramentos do batismo e da Ceia do Senhor, argumentos contra sacramentos católicos ainda praticados e uma discussão sobre liberdade cristã”.¹⁹⁹

Seguindo em linha de pensamento semelhante, Almeida também utiliza a escrita teológica para a prática missionária. Em trecho presente no documento *Diferença d'a Christandade*, o missionário protestante infere críticas ao catolicismo e defende seu ponto de vista ao considerar o acesso às Escrituras Sagradas uma ferramenta muito valiosa para fugir da ignorância de pensamento. Este e outros escritos de Almeida, como catecismos e obras apoloéticas ao protestantismo, tinham por objetivo central demonstrar como a religião Reformada oferecia o caminho correto para a salvação da alma. Difundindo documentos em português e em holandês, João Ferreira de Almeida empenha-se na tradução da Bíblia Sagrada, acreditando que o acesso à mesma seria fator crucial para iluminar o pensamento dos fiéis presentes na Batávia do século XVII. Através de impressões na Ásia e na Holanda, e após sucessivas revisões, Almeida também faz uso da sua versão em português para combater afirmações feitas pela Igreja de Roma, acreditando que o catolicismo estava responsável pela corrupção da doutrina cristã.

As novas configurações religiosas adotadas no continente europeu também alcançam as possessões portuguesas e holandesas, sendo o calvinismo difundido, agora, sem os empecilhos do Concílio de Trento. Observa-se a prática de histórias múltiplas que não podem ser analisadas através de uma perspectiva monográfica, e é possível notar como pensamentos de idealizadores, como Martinho Lutero e João Calvino, alcançaram

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 286.

a Batávia no século XVII. Por mais que o caso aqui abordado tenha ênfase no papel da região onde hoje situa-se a Indonésia, todo o debate anterior sobre as missões protestantes se faz necessário por conta das premissas que as histórias conectadas carregam consigo. Aquilo praticado por João Ferreira de Almeida estava enviesado no que foi defendido teologicamente, demonstrando como o aparato reformador ultrapassou as fronteiras geográficas e temporais, alcançando um patamar prático também fora da Europa.

Tendo em mente que o debate em torno da religiosidade foi transportado com as histórias conectadas, a análise incide sobre a prática missionária de Almeida. Não é o objetivo, contudo, demonstrar uma comparação entre a forma como a Reforma Protestante foi desenvolvida nas regiões aqui tidas como ênfase, mas buscamos traçar como a estratégia de internalização da fé, algo apreciado por Lutero e Calvino, alcançou um campo favorável ao seu desenvolvimento através dos escritos do missionário português. A prática demonstra, entre outras coisas, como a nova configuração da cristandade foi além do espaço e tempo pensado pelos idealizadores da teologia protestante, sofrendo adaptações em uma realidade ocasionada pelo expansionismo ibérico.

Em primeiro lugar, é preciso reconhecer que o conceito de histórias conectadas demonstra como o catolicismo ou o protestantismo estavam sendo idealizados como uma tendência mundial por conta da interligação entre os povos distintos que tinham a imposição ou adaptação de dogmas europeus como prática cotidiana. O debate anterior, acerca da idealização protestante feita por Martinho Lutero e João Calvino, pretende nos recordar sobre as premissas cristãs do século XVI e que, no âmbito das expansões ultramarinas, ganharam uma nova roupagem, tecida conforme as necessidades visualizadas na prática pelas grandes Companhias.

Como foi demonstrado, houve uma grande preocupação dos teólogos reformadores com a democratização do acesso ao conhecimento bíblico, para que o próprio ser humano, não mais através das indulgências, fosse capaz de ter o contato direto com o Criador. A figura de um intermediário não seria extremamente necessária, embora vejamos na Reforma Protestante a intenção de utilizar os próprios membros para a conquista e manutenção de outros fiéis, da mesma maneira que João Ferreira de Almeida propõe através dos escritos.

Conforme demonstrado na teologia defendida pelos pensadores reformados, a atuação do protestantismo tende ao incentivo de uma introspecção da fé, ou seja, algo que o membro busca internalizar a partir daquilo que lhe fora ensinado. Duas vertentes são observadas quando analisamos a prática protestante naquilo que foi escrito: em primeiro lugar, cada fiel deveria seguir a fé em sua mente, para que assim não pudesse correr o risco de ter ações que tendessem aos caminhos que não compactuam com a doutrina pregada pelas referências teológicas escritas por homens de fé, como o próprio Almeida; em segundo lugar, podemos observar o papel institucional desempenhado por missionários ordenados pela Companhia das Índias Orientais, responsáveis por propagar a ortodoxia protestante, suas ideologias e condenações, favorecendo o acesso pessoal de cada cristão à fé. As duas vertentes estão interligadas porque são postas em prática de forma que uma complementa a outra, desenvolvendo um pensamento que deve ecoar nas ações de quem escuta ou lê a doutrina perpetuada.

Quando observamos o empenho de João Ferreira de Almeida em tornar pública a Palavra responsável por salvá-lo, segundo o relato presente na *Diferença d'a Christandade*, é possível traçar um paralelo com a doutrina de Martinho Lutero, apresentada anteriormente. Ao falar sobre o pensamento do monge, o símbolo da Reforma, o historiador Adriano Prospero ressalta que “Lutero propunha um retorno ao Evangelho e uma interiorização radical do processo de ‘conversão’”.²⁰⁰ Observando todo o processo de penitência instalado no bojo do século XVI, que versava o pagamento em troca de perdão para os pecados, Lutero encontra-se angustiado e desejoso de oferecer um novo meio de justificação que não passaria pelo cálculo dos méritos do ser humano ou das obras sem nobres intenções. Assim, o monge quer que a penitência, prática que considera superficial e corrupta, seja substituída por “um modo de vida, um hábito interior”²⁰¹, algo que estivesse presente na essência dos cristãos e que fosse perpetuado ao longo da vida individual.

O pensamento de Lutero foi incorporado à prática de Almeida. A internalização da fé era um fim possível quando o missionário calvinista buscou facilitar o acesso, ao passo que a República Holandesa desejava fazer a passagem religiosa na Batávia. Contrariando a conversão por méritos, defendida pelo catolicismo, a idealização

²⁰⁰ PROSPERI, Adriano. *Tribunais da consciência: inquisidores, confessores, missionários*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013, p. 243.

²⁰¹ *Ibidem*.

protestante preocupa-se com uma conversão em que o membro internaliza e, em seguida, confessa, testemunha com as próprias ações demonstradas ao longo da vida. A ação coloca em prática o conceito de *confessionalização*, desenvolvido para a realidade dos Estados Nacionais da Idade Moderna e, portanto, necessitando de cuidado quando aplicada ao cotidiano asiático.

A confessionalização, contudo, se mostra bastante eficaz na análise do processo de conversão desejado por João Ferreira de Almeida e desenvolvido a partir do conhecimento das Escrituras Sagradas. Segundo Almeida, o conhecimento da fé seria responsável pela transformação completa da vida do ser humano, fazendo com que, como ansiava Lutero, a essência cristã estivesse presente e fosse manifestada, confessada. Utilizamos aqui a definição que foi cunhada por Federico Palomo, possibilitando o entendimento da influência religiosa no contexto das transformações decorridas na Idade Moderna, anteriormente apontadas. O autor apresenta o conceito como o uso de um regime de disciplinas utilizado em conjunto, que “levou o indivíduo a internalizar modelos de comportamento que [...] encontraram na virtude da modéstia a chave para uma disciplina interna e externa”.²⁰²

Em suma, na Idade Moderna, ao menos três vertentes religiosas ganharam destaque: Luterana, Calvinista e a Católica Romana. O conceito entende que, em um ambiente de profunda divisão acerca da religiosidade, seria fundamental balizar os apoiadores ou opositores de cada vertente, encontrando uma nova identidade para o cenário religioso e, assim, atingindo uma proporção coletiva para que fosse possível evitar a migração de fiéis. Palomo se refere, então, a um conjunto de ferramentas utilizadas por cada corrente religiosa para o disciplinamento cristão, através da Palavra falada, catecismos, confissões privadas e, como temos demonstrado, a confissão através do testemunho de vida que segue os padrões definidos pelos pensadores religiosos. Palomo defende que era desejado, sobretudo, uma reforma pessoal do indivíduo, algo que seria manifestado na própria organização cotidiana, ou seja, em ações praticadas naquele tempo, no desejo pelo controle correto do corpo, no aprimoramento da consciência cristã

²⁰² PALOMO, Federico. *Disciplina christiana: apuntes historiográficos em torno de la disciplina y ell disciplinamento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna*. Cuadernos de Historia Moderna, n. 18, p. 119-136, 1997, p. 131. Tradução nossa.

e na autodisciplina que deveria ser incentivada aos demais membros da congregação, começando pela própria família.²⁰³

Fazendo uso do conceito para a realidade asiática, consideramos importante destacar os mecanismos utilizados no caso holandês para propagar a fé e a disciplina, algo desejado pela confessionalização. A prática será realizada através de catecismos difundidos em língua portuguesa, por conta da importância do idioma, como foi apontado no começo do capítulo. O objetivo da Companhia é, com os escritos de Almeida, tornar os habitantes da região conscientes das falhas da religião católica e da abundância oferecida pelo protestantismo, servindo como forma de controle dos membros já que a disciplina prezava por um testemunho que serviria como incentivo ao próximo. Para tomarmos um caminho de aprofundamento na definição do termo, podemos citar o historiador brasileiro Rui Luis Rodrigues:

Essas confissões de fé elaboradas no início do período moderno surgiram da necessidade, experimentada por todas as expressões nas quais se subdividiu a cristandade ocidental ao longo do século XVI, de demarcar cada uma seu próprio campo de existência religiosa. Foram, portanto, instrumentos de definição dogmática feitos, em geral, por contraposição aos outros campos confessionais e dotados sempre de um nítido caráter disciplinador.²⁰⁴

Sintetizando o pensamento do autor, a finalidade do processo de confessionalização consistia na execução prática de atitudes identificadas como pertencentes a um determinado campo religioso. Quando realizadas, as práticas que tinham início em um disciplinamento, favoreceriam a identificação dos membros de cada vertente religiosa e a conseqüente exclusão daqueles que não aderiam o dogma religioso no cotidiano. Rodrigues aponta que a intenção das confissões de fé estava em detalhar as práticas aderidas pela religião defendida por cada pensador teológico, fazendo com que fosse perceptível a identificação de práticas e membros a partir do momento em que a confissão fosse informada ao fiel. Segundo o autor, tudo começava com a catequese feita de forma rigorosa, devendo o aprendiz localizar as inconsistências e desvios da religião oposta, algo notado nos escritos de João Ferreira de Almeida ao desenvolver uma literatura que objetivava polemizar com o catolicismo romano, sem o impedimento

²⁰³ *Ibidem*, p. 133.

²⁰⁴ RODRIGUES, Rui Luis. Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650). **Tempo**, [s.l.], v. 23, n. 1, p.1-21, abr. 2017. FapUNIFESP (SciELO), p. 2.

gerado pelo Concílio de Trento. Para Rodrigues, “a confissão tornava-se, para o fiel, expressão de seu compromisso, de sua ‘profissão’; confessar a fé era professá-la”.²⁰⁵

É possível perceber como um dos muitos objetivos na demarcação da fé protestante estava em alcançar o controle do pensamento e, em seguida, expressar a religiosidade através de comportamentos cotidianos. Com a cisão da cristandade na Idade Moderna, a profissão da fé religiosa será incentivada pelo poder territorial como uma forma de preparar agentes e mecanismos capazes de instruir a população. Ao ser instruído, o fiel deve desenvolver um compromisso consciente, aderindo a religião pregada pelo poder dominante e atendendo aos anseios da autoridade civil que via, na prática da fé, uma forma de disciplinamento social. As estratégias e métodos adotados no campo religioso foram desenvolvidas e adaptadas conforme a necessidade de cada espaço e tempo e, no caso da Reforma Protestante desenvolvida na Batávia, Almeida obteve respaldo da República Holandesa para que a dogmática protestante fosse compartilhada em língua portuguesa, a língua materna do autor e o idioma intermediário entre os habitantes do local no século XVII.

Podemos perceber como João Ferreira de Almeida busca fazer uma propaganda favorável do protestantismo, excluindo o catolicismo da boa narrativa que vê na religião o caminho correto e digno, responsável pelo acalento da alma na finitude da vida. Na corrida política e religiosa concentrada na Idade Moderna, católicos e protestantes, salvo suas particularidades, fazem uso de dispositivos que possibilitam a aplicabilidade da respectiva fé. A prática religiosa deveria ser de conhecimento comum, sendo o fiel capaz de identificar as divergências a partir da maturidade espiritual, centralizando as práticas religiosas de acordo com a dinâmica de cada vertente. Almeida, quando propaga a religião reformada, empenha esforços também em destacar como o catolicismo não corresponde mais aos anseios da população que se encontra sob o domínio holandês. O propósito é tido através do disciplinamento catequético e da exposição de princípios dogmáticos que levariam ao alcance da salvação da alma. No caso protestante, não seria uma atitude que teria começo e fim em si própria, mas um desenvolvimento feito a longo prazo que proporcionaria o alimento da alma e o testemunho de vida, capaz de contagiar outros membros da congregação.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 3.

Tomando como ênfase o caso protestante na Ásia, é possível notar a profissão de fé utilizada de forma abundante e particular, através do conhecimento das Escrituras Sagradas em uma forma acessível. Embora a dinâmica possa sofrer variações entre o caso católico e protestante, entre o continente europeu e o continente asiático, é possível inferir que a intenção é a mesma: mecanismos utilizados para a propagação da fé. Assim, vale destacar Rui Luis Rodriguez, quando aponta que, “nesse sentido, note-se como católicos e luteranos se valeram de recurso já empregado na tradição católica (o uso de catecismos ou pequenos resumos de natureza catequética, mas procuraram aperfeiçoá-lo)”.²⁰⁶ A estratégia utilizada pelos protestantes não fora pioneira, mas validou-se de um recurso empregado nas missões católicas, sobretudo pela educação jesuíta que projetava uma consciência disciplinadora nas novas almas.²⁰⁷ Assim como não negligenciaram o idioma, por mais que fosse um desejo primário, a Companhia Holandesa das Índias Orientais também não negligenciou a prática católica que incentivava a consciência de fé através de catecismos, embasados na tradição de João Calvino, responsável pela elaboração de compilados catequéticos.

A Companhia, através da pessoa de João Ferreira de Almeida, demonstrou a intenção de converter as massas através do discurso escrito. Aparatos burocráticos e aparatos práticos farão parte de uma junção que tem por finalidade difundir a profissão de fé protestante através de práticas missionárias. Ao fazer a tradução do documento *Diferença d'a Christandade* e das Escrituras Sagradas, Almeida sempre destaca como deseja alcançar outras pessoas e, assim, notamos como o tradutor procura localizar mais membros para a religião reformada, a oposta ao seu país natal.

O projeto religioso, plano de fundo para questões políticas que determinavam novas configurações imperiais, estava responsável por alcançar grupos que iriam passar por um processo estruturante conforme a cristandade divina que professavam. Assim, práticas sociais seriam impostas, direcionando a maneira de pensar e agir do povo asiático que manteve contato com o protestantismo em detrimento do catolicismo, como forma de responder aos anseios de uma sociedade que não podia se separar do aspecto religioso. A ortodoxia pregada pela Reforma Protestante na Ásia entendia que o conhecimento seria

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 5.

²⁰⁷ PALOMO, 1997, p. 129.

necessário para uma introspecção e algo decisivo em questões práticas e estruturantes da nova realidade imperial presente em algumas regiões.

Em sua tradução do documento *Diferença d'a Cristandade*, João Ferreira de Almeida tece algumas palavras que podemos inferir como incentivo à interiorização e, conseqüentemente, a profissão pública da fé reformada. O missionário tem por propósito demonstrar como o conhecimento das Escrituras Sagradas será eficaz no “aumento e edificação de sua amada Igreja, [através] da propagação da incorrupta doutrina do Santo Evangelho”.²⁰⁸ Notamos que, ao passo que defende a Religião Reformada, dizendo que a mesma carrega a intenção de alcançar novas pessoas e fortalecer a instituição, o missionário baliza o protestantismo como um conjunto de premissas que não aderiram questões corruptas, da forma como o catolicismo fez através das indulgências para a justificação da alma. Assim, Almeida busca demonstrar como sua religião é boa, correta e merece propagação, enquanto procura opor características católicas que não considera de bom tom.

Ao falar sobre a Igreja, o missionário calvinista infere que, além de uma instituição, ela é um instrumento composto por todos aqueles que vivem a ortodoxia protestante na vida comum, para além dos ensinamentos que, por vezes, ficam retidos no Templo. Como a Igreja é constituída por pessoas, na visão de Almeida, ela precisa ser alimentada. O alimento se dá através da Verdade Divina, responsável por edificar os membros, reafirmando que a fé protestante é boa e agradável aos olhos de Deus, devendo ser difundida para que cada vez mais pessoas não sofram com a perspectiva católica.

Em trecho posterior, o tradutor acrescenta que os esforços de suas orações se concentram, dentre outras coisas, em alcançar aqueles que ainda não manifestaram publicamente a fé reformada:

[...] em todas as minhas orações, humildemente e de todo o coração, peço a Deus, pelos infinitos merecimentos e salutífera intercessão de seu amantíssimo Filho [...] Jesus Cristo, que cada vez mais os vá a todos iluminando, e de todo lhes faça perder o medo que tem de, em público [...] a boca cheia se manifestarem.²⁰⁹

²⁰⁸ Dedicatória. In: *Diferença d'a Cristandade...* Sem paginação.

²⁰⁹ Ao discreto leitor. In: *Diferença d'a Cristandade...* Sem paginação. Grifo nosso.

Assim como Almeida diz ter sido liberto de uma visão enganosa, enquanto praticante do catolicismo, ele empenha seus esforços no compartilhamento do protestantismo. Com o conhecimento proveniente das Escrituras Sagradas, o missionário acredita que o pensamento do público leitor será iluminado, fortalecido, disciplinado de acordo com o que prega a religião reformada. Quando a mente é transformada pelo pensamento cristão protestante, Almeida acredita que o próximo passo é a internalização, presente através da busca pelo conhecimento e o compartilhamento de suas crenças com cada vez mais pessoas, ou seja, a manifestação pública que destaca em seus intentos presentes no documento.

Acentuando seu desejo de uma internalização da fé, Ferreira de Almeida discorre:

Pelo que vos peço a todos os que deveras procureis servir a Deus, conforme a sua Santa Vontade; pelo sincero desejo que tendes de salvar vossas almas; e pelo ardente zelo que em vós sentis de verdes a fé de Cristo Senhor nosso, por todo o mundo, desatada. [...] Convém a saber que, se é que deveras vos quereis salvar, todos também [...] deveis ler, meditar e esquadrinhar e, em tudo, a ela vos sujeitar.²¹⁰

Como João Calvino, Almeida quer incentivar uma educação pessoal cristã, responsável pelo amadurecimento da fé protestante. Ao passo que o conhecimento for sendo adquirido, ele será internalizado e professado em ações comuns ditadas na liturgia propagada. O intento do missionário é fazer com que os Escritos sejam responsáveis pela concentração teológica que considera a correta, gerando ramificações práticas que têm, em comum, o mesmo ensinamento, já que o leitor deve sujeitar-se ao que fora pregado. A confessionalização e o disciplinamento social contribuiriam, de tal maneira, para a propagação e consolidação dos ideais protestantes, que deveriam ser abordados pelos habitantes da Batávia, agora sob o domínio da República Holandesa. Almeida sabia que os Escritos Sagrados seriam responsáveis pelo amadurecimento da fé, pelo fortalecimento da crença e pela demonstração de práticas católicas que, segundo ele, não estavam alicerçadas no ponto que deveria ser comum ao povo cristão: a Palavra.

No último trecho aqui apresentado, foi possível ver como Almeida propõe a justificativa para que a população estivesse aderindo de forma consciente os ensinamentos de Deus: a salvação da alma. Em um mundo finito, a garantia de salvação da alma após a morte seria a responsável por tornar a mensagem atrativa e justificada,

²¹⁰ Ao discreto leitor. In: *Diferença d'a Cristandade...* Sem paginação. Grifo nosso.

fazendo com que toda a prática cristã cotidiana fosse alicerçada na consequência futura dos atos, ou seja, a possibilidade de ver o Senhor, tendo cada um o dever de professar publicamente e destacar a mensagem de esperança e consciência aos que, como o missionário estivera anteriormente, possam estar perdidos no mundo das trevas. Almeida encontra um ambiente favorável para a consolidação dos ideais protestantes, e sabe utilizar, com o amparo da República Holandesa, o que foi idealizado por Lutero e Calvino.

3.3. Missão escrita: João Ferreira de Almeida e o mecanismo de salvação para os que outra nenhuma língua sabem

Após termos aludido as questões burocráticas presentes no processo de institucionalização da dominação holandesa no continente asiático, tomamos como objetivo a apresentação do ideal confessional. A premissa esteve presente na construção dos Estados Nacionais da Idade Moderna, sendo localizada também no agenciamento da perpetuação protestante na Batávia, favorecendo um amadurecimento da consciência cristã de modo que o disciplinamento fosse alcançado por meio da internalização de dogmas propagados por missionários protestantes.

Quando, na construção dos Estados Modernos, um sentimento de penitência é incentivado no meio católico, o instrumento utilizado será a confissão para que o controle social das massas seja possível. Federico Palomo, autor que embasa nossas considerações acerca da prática confessional, demonstra como a sociedade necessitava acompanhar um padrão de comportamento desenhado pela própria Igreja, que se valia da culpa para perpetrar na doutrina e disciplina das populações modernas.²¹¹ O intento centrava-se na imposição de práticas que seriam adotadas pelos súditos na essência cristã, ou seja, no que era entendido como o íntimo para, em seguida, ser manifestado no âmbito da sociedade.

Era, além de religião, política. Uma ordem social instituída por Deus e tendo como recompensa a partilha da vida com Ele, seria de imenso interesse do governo imperial que via no controle uniforme da sociedade uma forma de estabilizar o poder político, sobretudo em nosso campo particular de análise. Ao vivenciar a disputa comercial e territorial com o Império Asiático Português, seria de grande valia para a Companhia

²¹¹ PALOMO, 1997, p. 126.

Holandesa das Índias Orientais facilitar e incentivar a prática de ações responsáveis pelo controle dos indivíduos, começando pela mentalidade da população. As pessoas estavam interessadas no porvir e, a Igreja, no uso do eterno para a manutenção do poder temporal, propagando uma ortodoxia que tinha o comportamento regrado dos súditos como meio para uma política de Estado consolidada.

No caso católico, a confissão era incentivada por meio da figura de um intermediário entre o servo e o Senhor, o Cristo. A autoridade religiosa da região era responsável por alastrar a importância da confissão, com agentes buscando estabelecer uma ordem social baseada na obediência da comunidade de fiéis.²¹² Embora o desenvolvimento seja notado sobretudo no caso católico, a dissertação propõe aplicar o conceito ao mundo protestante, quando este esteve pautado na difusão de uma liturgia escrita cuja finalidade estaria na regulação da moralidade e nas ações cotidianas da Batávia holandesa.

De acordo com Palomo, o catolicismo fazia uso da confissão oral para instigar o disciplinamento social.²¹³ O comportamento da população era balizado pelos agentes eclesiásticos quando o fiel aliviava a culpa momentânea acometida pela realização de uma determinada prática, tida pela Igreja como um desvio da conduta que deveria ser adotada por alguém que fosse desejoso de experimentar a vida eterna. No caso protestante na Batávia, contudo, podemos notar como o desenvolvimento da mentalidade cristã é incentivado através da conduta individual, com orientações previamente definidas por teólogos.

A confissão protestante seria feita através do testemunho de vida do próprio fiel, que estaria demonstrando com suas ações como a Verdadeira Palavra era a defendida pelo movimento reformador. Quando as ações fossem difundidas, mais pessoas desejariam conhecer a literatura e os dogmas capazes de libertar alguém do caminho das trevas, da maneira como João Ferreira de Almeida é acometido. É interessante notar como o missionário incentiva que novas pessoas estejam adeptas ao protestantismo, quando os que já são devem professar publicamente como uma forma de atração. Um ponto que merece atenção é o fato de o próprio Almeida se fazer instrumento para o alastramento da nova doutrina, quando diz que da mesma maneira que fora salvo pela Palavra, quer

²¹² *Idem.*

²¹³ *Ibidem*, p. 127.

que Ela também toque o coração de outros, de próximos que tenham a língua portuguesa como um idioma mediador.²¹⁴ Definindo o pensamento teológico que pautava o missionário, podemos citar P. A. Courthial que, em “*A idade de ouro do Calvinismo na França*”, discorre que a graça é transbordante, de modo que a vida externa carrega traços religiosos além da justificação pessoal e do uso de uma figura mediadora:

A religião baseada na soberania de Deus é a religião cujo propósito e interesse se centra em Deus. Tal religião é direta, coloca o homem em uma relação imediata com Deus. É todo abarcadora, que se estende a todas as facetas da vida humana, não meramente à adoração externa e à piedade pessoal.²¹⁵

A maneira como o ministro pregador do Evangelho, João Ferreira A. de Almeida, foi alcançado é tida por ele como o primeiro passo para que lhe fosse plantado um “ardente e inextinguível zelo e desejo de, conforme o talento que de sua paternal mão recebera, o comunicar também aos que ainda, meus irmãos segundo a carne, ficavam abismados no lamentável labirinto daquela tão mortífera e tremenda cegueira”.²¹⁶ Quando, em 1642, Almeida tem contato com o documento *Diferença d’a Críandade*, o tradutor é tomado por um desejo de comunicar as boas novas para seus irmãos da carne que ainda, segundo ele, estão presos em uma cegueira. Podemos entender a prática de tradução para a língua portuguesa como um mecanismo utilizado para alcançar a população que, outrora, atendia a ortodoxia católica, cujo português ainda estava enraizado. O tradutor não se contenta em reter, para si, o que chama de Verdade Divina, aproveitando de seus recursos linguísticos para que uma nova parcela da população asiática também conheça as propostas religiosas.

O documento é um dos principais apontes para esclarecer dados biográficos do autor, embora com muitas informações escassas. O objetivo central de Almeida é, no documento, demonstrar sua visão teológica, e é algo feito em abundância, traçando motivações e crenças em que estabelece a conduta adotada em sua própria vida. Foi a partir da leitura do tratado, ainda em versão castelhana, que Almeida abandonou o catolicismo e aderiu ao protestantismo no ano de 1642. Estudos biográficos sobre o tradutor pioneiro da Bíblia para o português apontam que, aos 14 anos de idade, enquanto percorria o trajeto entre Batávia e Malaca, Almeida teve contato com a versão original do

²¹⁴ Dedicatória. In: *Diferença d’a Críandade...* Sem paginação.

²¹⁵ COURTHIAL, P. A. A idade do ouro do Calvinismo na França. In: REID, W.S. (Org.). *Calvino e sua influência no mundo ocidental*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990, p. 87-109.

²¹⁶ Ao discreto leitor. In: *Diferença d’a Críandade...* Sem paginação.

panfleto.²¹⁷ Em suma, o documento oferecia uma série de apontamentos que exemplificavam como a doutrina católica e alguns de seus conceitos estavam alicerçados em um caminho que diferenciava, em muito, daquilo que teria sido originalmente pensado, ou seja, o que seria o verdadeiro Evangelho, a verdadeira mensagem de Cristo deixada para os seguidores do cristianismo.

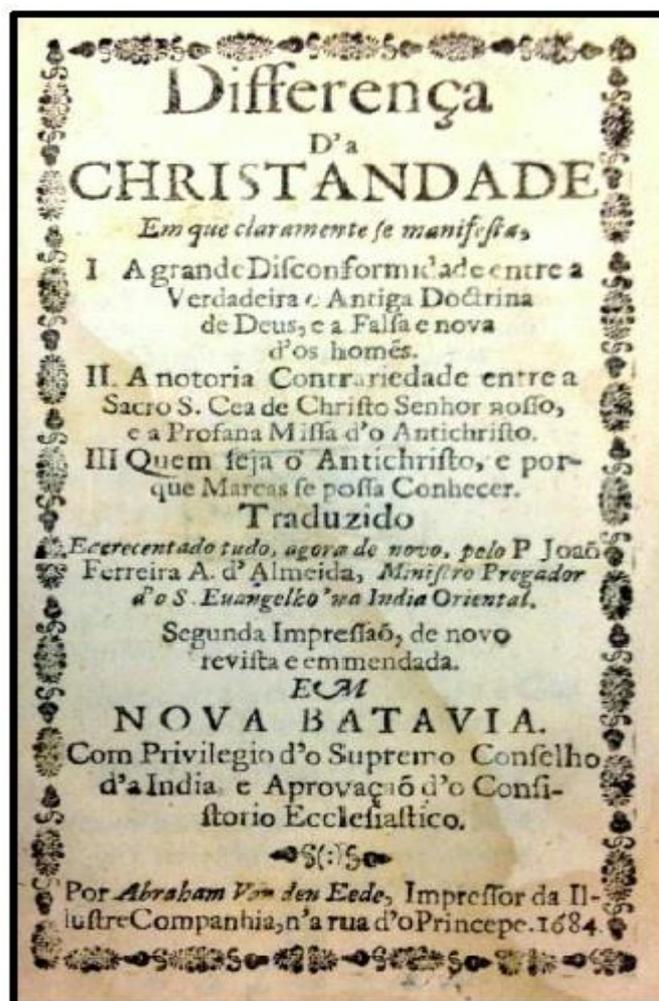


Ilustração 2 - *Diferença d'a Christandade* (1684)

Um estudo minucioso acerca da versão original do tratado ainda não foi desenvolvido, sendo uma possível proposta para futuros níveis da presente pesquisa. Por ora, sabemos que a obra de origem castelhana foi traduzida por João Ferreira de Almeida no ano de 1650, e começa com anotações próprias do missionário que busca destacar a própria conversão e as crenças em que apoia o testemunho. A tradução para o português

²¹⁷ SANTOS, 1806, p. 20.

foi feita pelo missionário com o apoio da Igreja Reformada Holandesa, tendo por motivação o fato de não se encontrar em língua vernácula, de forma acessível ao público que, segundo o missionário, carecia da necessidade de abandonar a cegueira do catolicismo.

Almeida não se contenta em reter para si a nova perspectiva religiosa que o alimenta através do tratado, e então busca utilizar o talento de tradutor para que o conhecimento Divino seja difundido. O autor diz que começou “[...] em Malaca a traduzir, do castelhano para o português, algumas epístolas e evangelhos dos santos apóstolos e evangelistas [...]”.²¹⁸ O missionário é, então, tido como um dos maiores nomes da religião Reformada por promover o acesso facilitado aos falantes de língua portuguesa que “em matéria de traduções bíblicas, é de uma pobreza desesperadora”, de acordo com o autor Samuel Berger.²¹⁹ Com a leitura do documento, Almeida foi direcionado ao abandono do catolicismo, vertente que o acompanhou até os quatorze anos de idade. O livrinho de origem castelhana mudou completamente o rumo do protestantismo, tanto asiático como mundial, dada a magnitude da tradução de Almeida, iniciada quando jovem e praticada até a morte, deixando inclusive o Velho Testamento incompleto.²²⁰

Assim como é manifestado no decorrer de todo o tratado, Almeida procura inserir sua visão anticatólica, baseado nas considerações formuladas contra o Concílio de Trento e a consequente repressão ao protestantismo. O livreto é algo tão importante na vida do tradutor que o faz reconhecer a necessidade de compartilhar cada vez mais informações com os irmãos carnis e, para tanto, ele diz que “[...] me pus logo – ao segundo ano de minha conversão, que foi o de 1644, e de minha idade, o 16 – com todas as minhas forças, a traduzir do latim [...] todo o intento do Novo [Testamento]”.²²¹ Vale destacar que, ao abordar a conversão, temos um raro momento de exposição pessoal da vida do tradutor, embora sempre esteja relatando a vida pessoal a partir da conversão e ignorando todo o tempo em que fora praticante do catolicismo.

²¹⁸ Dedicatória. In: *Diferença d'a Cristandade...* Sem paginação.

²¹⁹ BERGER, Samuel. *Les Bibles castillanes*. Extrait de la Romania, Tome XXVIII, Paris, 1899, p. 85. *Apud*. MENEZES, 2016, p. 11.

²²⁰ MENEZES, 2016, p. 20.

²²¹ Dedicatória. In: *Diferença d'a Cristandade...* Sem paginação.

O tradutor reconhece que o chamado por ele de “livrinho” foi um mecanismo utilizado para trazê-lo ao conhecimento real e, portanto, necessita também cooperar para que a graça de Deus seja levada ao máximo de pessoas que for possível:

“[...] me resolvi, finalmente, comunicar à minha nação, em sua própria língua o meio e o instrumento de que Deus, nosso Senhor, se serviu para a mim me livrar das espessas trevas em que andava, que foi este livrinho em castelhano, que por sua divina graça indo daqui para Malaca, no ano de 1642, foi servido de me deparar”.²²²

O missionário reconhece que fora livrado de forma benigna de um caminho que não reconhece como detentor de vida ou luz e enfatiza ter um “talento que de sua [de Deus] paterna e liberal mão recebera”.²²³ Almeida tem uma transformação que, de acordo com a premissa confessional protestante, é exercida na mente, em primeiro lugar, e toma o corpo, em seguida. Quando a consciência é transformada através do reconhecimento do verdadeiro caminho, tendo objetividade no discernimento de práticas que não poderiam ser consideradas como frutíferas ou benignas, as ações exercidas na vida cotidiana são espelhadas pelo pensamento reformado: “assim que me senti, em consciência, totalmente obrigado a também, com toda pressa, lhes acudir com a clara e resplandecente luz da salutífera e vivificante Palavra do Deus vivente”.²²⁴ Ao ter a consciência tomada pelo direcionamento ao reto caminho, o missionário demonstra ter grande anseio, transparecendo algo até mesmo sufocante, porém de grande alívio, ao tomar o povo para um caminho liberto daqueles “inumanos, cruéis e cegos [...]”, termos que utiliza para retratar os que não compartilham o conhecimento da Verdadeira Palavra.²²⁵

A chave para o tradutor é a comunicação da Palavra, utilizando a escrita. Cada novo cristão protestante seria tomado de uma missão para exercer, não para que a justificação fosse atestada, mas porque guardar a graça para si não era uma opção. Como humano salvo, Almeida é grato por, segundo ele, conseguir experimentar um “saudável conhecimento de sua [de Deus] Divina verdade”.²²⁶ Sempre em seus escritos, o missionário procura opor o pensamento ao que é pregado pelo catolicismo. Embora não

²²² *Ibidem*. Quando fala “daqui”, muito provavelmente Almeida esteja referenciando a Batávia. O ano que cita como sendo o da conversão corresponde ao ano em que esteve na região, de acordo com Herculano Alves, responsável por traçar uma biografia minuciosa do missionário protestante.

²²³ Dedicatória. In: *Diferença d'a Cristandade...* Sem paginação.

²²⁴ *Idem*.

²²⁵ *Idem*.

²²⁶ *Idem*.

trate sobre o Império Asiático Português diretamente, é possível perceber que Almeida detém uma expressiva vontade de fazer a palavra religiosa chegar aos que compartilham com ele a língua comum. Censurado por Trento, o missionário encontra a oportunidade de exercer o talento dado por Deus e demonstrar como Portugal estava errado em suas convicções religiosas.

Para João Ferreira de Almeida, o primeiro passo para a internalização da fé seria uma “[...] proveitosa, saudável e totalmente necessária lição da Sagrada Escritura em língua vulgar”.²²⁷ O missionário julga necessário que o pensamento cristão seja reforçado pelo conhecimento da Palavra de Deus, algo que não seria possível com o antecessor regime, responsável por monopolizar e deturpar o caminho para a salvação da alma, conforme aponta Almeida. Ele se aproveita das condições favoráveis para a instrumentalização do idioma, destacando como a falta de colocações bíblicas em língua portuguesa seja ainda algo incompreensível:

[...] que seja possível que não haja já hoje, em toda nossa Europa, a mínima nação que em sua própria língua materna não tenha já impressa toda a Escritura Sagrada, e que só a portuguesa não tenha ainda, na sua, impresso nem ainda um só Evangelho?²²⁸

Como defensor do conhecimento, Almeida estivera, muito provavelmente, pautado no pensamento de João Calvino, entendendo que “não há [...] uma separação entre o ensino, quer seja de ciência, língua e história, e o ensino religioso”. Calvino defendia que a população cristã estaria fortalecida através do conhecimento, o único caminho para que, pessoalmente, a verdade de Cristo seja conhecida e exposta cotidianamente. Entender o propósito de Deus para o povo humano era fundamental, e deveria ser feito através da valorização da busca pelo exercício do aprendizado. W. C. Ferreira sintetiza bem o assunto quando diz que, na visão de Calvino,

[...] todo ensino visa o aperfeiçoamento do homem para a sua vocação, e essa vocação ou chamado divino tem por fim o cumprimento de um papel na sociedade na qual o indivíduo se realiza, pois, além das bênçãos que recebe para si na vida cotidiana, atinge o mais alto propósito da existência humana – a Glória de Deus.²²⁹

²²⁷ A todos os senhores católicos romanos da nação portuguesa... In: *Diferença d'a Christandade...* Sem paginação.

²²⁸ *Idem.*

²²⁹ FERREIRA, W. C. Calvino: vida, influência e teologia. Campinas: Luz para o caminho, 1990, p. 184.

Vemos, pois, como Calvino estivera preocupado com o desenvolvimento de uma consciência intelectual, responsável por fazer o povo comum pensar propriamente em seu papel social. Quando o indivíduo manifesta aquilo que desenvolveu intelectualmente, como Almeida faz ao utilizar o conhecimento enquanto tradutor, o propósito maior é alcançado: a Glória de Deus. Ao demonstrar que as ações individuais têm como origem a graça de Deus e um determinado papel que deve ser desenvolvido no bojo da sociedade cotidiana, mais e mais pessoas serão tomadas pela consciência de que Cristo é misericordioso e vê na existência humana o meio de desenvolvimento de Sua vontade e a perpetuação de Sua mensagem por meio das obras praticadas. A obra humana não teria por fim a penitência dos pecados para objetivar a justificação da alma, mas sim a demonstração do favor imerecido exercido por Cristo.

O empenho do missionário na tradução das Escrituras Sagradas, por exemplo, é justificado pelo desejo de fazer com que suas ações contemplem novas pessoas e sejam demonstrações práticas do bem que lhe fora causado: “[...] e dar-vos assim, em breve, toda a Escritura Sagrada em vossa própria língua. Que é a maior dádiva, e o mais precioso tesouro, que nunca ninguém, que eu saiba, até o presente momento, vos tenha dado”.²³⁰ No trecho, é possível observar a motivação pessoal do tradutor, sendo uma das únicas partes do documento em que Almeida se manifesta enquanto pessoa, embora sempre dialogando com o que considera como divino favor. Para tanto, o missionário infere, já no título da obra, que o documento contém informações em que “claramente se manifesta a grande desconformidade entre a verdadeira e a antiga doutrina de Deus, e a falsa doutrina dos homens”.²³¹ O tradutor acredita no que está escrito na versão castelhana e reproduz o discurso que condena a prática católica, tida por Almeida como “a falsa doutrina dos homens”.²³²

Para o tradutor, a consciência gerada pela nova vertente cristã deve renunciar o medo propagado pelo catolicismo, em que o conhecimento era tido como algo perigoso. Citando o que chama de “doutores”, homens cultos que retinham para si o conhecimento bíblico, Almeida adverte os cristãos reformados, em tom de ira, que os intelectuais católicos acreditavam “que muito melhor e mais proveitoso houvera sido para a Igreja se nunca o Evangelho [...] houvera sido deixado por escrito”.²³³ O tradutor recomenda aos

²³⁰ Dedicatória. In: *Diferença d'a Cristandade...* Sem paginação.

²³¹ *Idem.*

²³² *Idem.*

²³³ *Idem.*

cristãos protestantes que, ao desenvolverem a nova consciência, não se “deixeis [...] de semelhantes embusteiros mais abusar”.²³⁴ É uma troca vívida, um pensamento que não permite mais enganações ou as corrupções que outrora pautavam as questões religiosas, pois tudo deveria girar em torno de um conhecimento que tivesse por premissa aquilo que foi instituído pelo próprio Deus. O papel de Almeida e de outros missionários consiste apenas em transmitir a mensagem de forma acessível, tornando o conteúdo palpável aos que, anteriormente, não possuíam meios para entender a literatura bíblica por conta própria. Se o cristão lê, estuda, põe em prática e repassa ao próximo, ele demonstra como a graça de Deus é boa e está disponível para alcançar a todos com abundância.

Ainda no prefácio da edição traduzida, Almeida procura desmistificar todas as características pejorativas construídas em torno da visão que defende, tentando torná-la de fácil compreensão e aceitável aos povos, dizendo que “não é a doutrina que professamos tão feia, tão má, nem tão herética, como vossos doutores vo-la pintam”.²³⁵ Tudo que foi inferido por doutores católicos será, no tratado, desmentido e revisto em comparação com a tradução bíblica que Almeida propõe fazer futuramente, devendo o novo cristão estar alimentado da Palavra e ter maturidade para discernir o que foi invenção humana e o que foi realmente instituído por Deus, devendo prevalecer a segunda opção. Para o missionário, “os doutores romanos nos pitam tão feios, disformes e abomináveis que nem o mesmo demônio do inferno o deve ser mais, nem mais horrendos nos pudera pintar”.²³⁶ Desfazer o que fora impetrado na visão popular é trabalho árduo, de acordo com o missionário, devendo desempenhar grandes esforços para que a crença contrária, que considera justa, real e dotada de razão, prevaleça diante de informações falsas estimuladas por reverendos, padres e qualquer um que se oponha ao protestantismo.

Acreditando que “a Sagrada Escritura é o único remédio que Deus, nosso Senhor, nos deu para bem, fundamental, perfeita e seguramente para nossa Eterna Salvação”, o missionário pensa que a origem da salvação se encontra na Palavra dita por Cristo. Por ela, seria possível diferenciar “o bem do mal, e a verdadeira Doutrina e Religião, da falsa e enganadora”. Quando a vida de erro e engano fosse descoberta, a perspectiva dos homens iria se abrir para que pudessem contemplar o que fora instituído por Deus para o verdadeiro bem da humanidade. Os novos cristãos devem, assim, trabalhar na

²³⁴ Ao nobilíssimo leitor. In: *Diferença d'a Christandade*.

²³⁵ Dedicatória. In: *Diferença d'a Cristandade...* Sem paginação.

²³⁶ Ao nobilíssimo leitor. In: *Diferença d'a Christandade*.

“propagação da verdadeira e incorrupta doutrina [do] Santo Evangelho”, favorecendo o crescimento do aparato burocrático pois, segundo o tradutor, serviria para “conservação e crescimento do Estado da ilustre Companhia nestas partes orientais”.²³⁷

A ansiada doutrina incorrupta defendida por João Ferreira de Almeida estava manifesta com embasamento em preceitos originados no que fora trabalhado nas Escrituras Sagradas. Os missionários protestantes, porém, ao defenderem o acesso direto da população ao conhecimento firmado em Deus, atuaram como intermediários quando ofereceram interpretações para os textos bíblicos, apresentando a forma de conduta que deveria ser almejada pelos transformados de consciência. No “Artigo II” da obra, o tratado é enfático ao afirmar que “a Doutrina antiga de Deus nos ensina que o ignorar e o não saber a Escritura S[agrada]. é a causa e mãe de todos os erros”.²³⁸ O entendimento da cristandade, presente no tratado, compactua com o que foi gerado em Calvino, segundo o que foi resumido por Paulo Henrique Vieira, ao abordar a educação calvinista:

A Reforma, pois, colocou a instrução a serviço da crença revelada; o saber, ao amparo da fé. Tal atitude se chamou teísmo pedagógico, visto como via nas relações com Deus e sua revelação (Bíblia) o propósito final do processo educativo.²³⁹

De tal maneira, o próprio ato de educar e ser educado teria como finalidade a revelação do que Deus havia instruído ao povo. Portanto, os protestantes se vieram valer de instrumentos que propiciaram a ampla divulgação do conhecimento, com base no conhecimento da Escritura Sagrada para que a cegueira e a permanência no erro não fossem mais possibilidades. Alguns catecismos foram mecanismos de propagação protestante, demonstrando como um cristão que havia internalizado a fé deveria se comportar. O exemplar que utilizamos em nossa análise, disponível na Biblioteca Nacional de Portugal, foi utilizado como modelo na Ásia holandesa. Elaborado e difundido em português, conseguimos compreender como os ideais protestantes necessitaram respeitar questões enraizadas pelo antigo domínio lusitano, como o idioma.²⁴⁰ O documento apresenta, de forma muito notória, questões ensinadas em

²³⁷ Todos os trechos transcritos no parágrafo estão presentes em Dedicatória. In: *Diferença d'a Christandade*. Sem paginação.

²³⁸ Artigo II. In: *Diferença d'a Christandade*. Sem paginação.

²³⁹ VIEIRA, Paulo Henrique. Calvino e a educação. São Paulo: Mackenzie, 2008, p. 22.

²⁴⁰ BLEAU, Joan. *Catecismo que significa forma de instrução que se ensina em as escolas e igrejas reformadas conforme a palavra de Deus*. Amsterdam: por Juan Blaeu, 1656 (Biblioteca Nacional de Portugal, <http://purl.pt/26499>).

escolas e Igrejas reformadas, apresentando perguntas e respostas sobre os princípios da doutrina cristã, sempre em língua portuguesa. A partir do Catecismo protestante, conseguimos melhor compreender como os ideais de confessionalização eram postos em prática no cotidiano asiático, pautando ideais e objetivos, tanto religiosos quanto políticos.

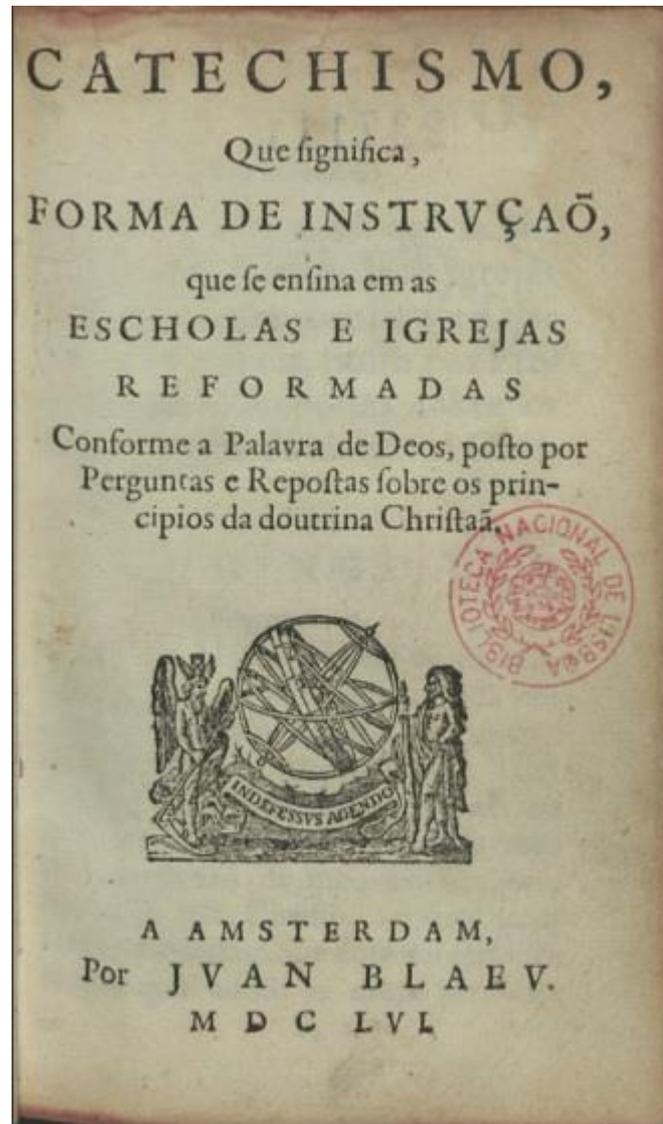


Ilustração 3 - Catecismo protestante holandês (1656)

Uma das primeiras perguntas apresentadas demonstra como a introspecção, através do conhecimento da doutrina protestante, era incentivada. Assim, através da obra elaborada em 1656 por Joan Bleau, entendemos como a doutrina protestante era concebida:

P. Quantas coisas tendes necessidade de saber, para que gozando desta consolação, possais viver e morrer ditosamente? / R. Três: a primeira, quão grandes sejam meus pecados e misérias. A segunda, de que maneira seja resgatado de todos os meus pecados e misérias. A terceira, que graças aja de dar a Deus por este resgate.²⁴¹

Conseguimos, assim, retomar o pensamento de Martinho Lutero, apresentado por Adriano Prospero. Uma internalização será uma das principais propostas do protestantismo, difundida como meio de conversão das massas. Assim, o poder político ganha força ao propor uma conscientização individual e sua conseqüente domesticação das almas, fazendo uso do aparato religioso para tal.

Em um outro trecho, o documento apresenta uma análise dos sacramentos, visando incentivar uma adesão particular por parte dos fiéis, ao reconhecer que o sacrifício de Cristo serviu para legitimar a salvação das almas. Também utilizados pelo catolicismo, na religião reformada são incentivados apenas dois sacramentos: o Batismo e a Santa Ceia, entendendo “[...] que toda nossa salvação está posta no único e só sacrifício de Cristo, oferecido por nós na Cruz.”²⁴² O trecho diz:

P. Que coisa são Sacramentos? / R. São uns sagrados sinais [...] visíveis, instituídos por Deus, para que pelo uso deles nos declare [...] a promessa do Evangelho, convém a saber que não somente a todos os fiéis em comum, mas também a cada um em particular, se dá de graça o perdão dos pecados e a vida eterna, por aquele sacrifício de Cristo, cumprido na cruz.²⁴³

O Batismo, utilizado como estratégia de profissão de fé, também é esclarecido em outro trecho do documento, rememorando o sacrifício de Cristo. Segundo o Catecismo,

Convém a saber, que Cristo instituiu o lavamento exterior da água, acrescentando essa promessa, que tão certamente fui lavado com seu sangue e Espírito, das imundícies de minha alma, a saber, de todos os meus pecados, como exteriormente sou lavado com água, com a qual se é lavado as sujidades do corpo.

Ao falar sobre a Santa Ceia, o documento apresenta, mais uma vez, referência à internalização da fé de maneira individual, pois só assim, será possível acreditar e pôr em prática os dogmas incentivados pelo protestantismo:

²⁴¹ *Ibidem*, p.

²⁴² *Ibidem*, p. 37.

²⁴³ *Ibidem*, p. 38.

P. Que quer dizer comer o corpo de Cristo crucificado e beber seu sangue derramado? / R. É não somente abraçar, com sua firme confiança da alma, toda a paixão e morte de Cristo, e alcançar o perdão dos pecados e a vida eterna; porém, unir-se cada vez mais com seu [...] corpo pelo Espírito Santo [...].²⁴⁴

Outra estratégia muito utilizada na evangelização será a clara oposição aos ritos de origem católica, apresentando argumentos que comprovam, na visão do autor, como o modo protestante é o meio correto para que se alcance a salvação da alma. Ainda respondendo dúvidas sobre a Santa Ceia, há a seguinte pergunta e resposta:

P. Que diferença há entre Ceia do Senhor e a missa papista? / R. Convém a saber que a Ceia do Senhor nos testifica que temos perdão de todos os nossos pecados, pela virtude do único e só sacrifício de Cristo [...]; porém, na missa, se nega que os vivos e os mortos tenham perdão dos pecados [...].²⁴⁵

O trecho que aborda os Sacramentos protestantes contém riquíssimas referências ao nosso ponto de estudo, neste capítulo. Conseguimos compreender incentivos à internalização da fé, gerando uma confessionalização e opondo os dogmas da Igreja Reformada aos pregados pela Igreja romana. Quando trata sobre a Ceia, o missionário explicita que “[a missa papista] ensina também que Cristo está corporalmente nas espécies do pão e do vinho, e que portanto nelas deve ser adorado”.²⁴⁶ Assim, fica claro que o modo como o catolicismo concebe a adoração a Cristo difere em muito do que é pregado pelo protestantismo que, por sua vez, reconhece o sacrifício único de Cristo como suficiente para a posteridade, devendo ser lembrado, mas não estando Cristo materializado no pão e no vinho.

Nesse sentido, convém trazer à tona, mais uma vez, o documento traduzido por João Ferreira de Almeida: *Diferença d'a Cristandade*. Nele, ao tratar sobre o sacrifício de Cristo e a salvação da alma, o missionário se opõe aos dogmas católicos ao mencionar que os mesmos

Afirma[m] que Cristo morreu somente pelo pecado original, e que com sua morte satisfêz somente pela culpa; mas que Deus, como justo, quer que o homem mesmo satisfaça pela pena, a sua justiça. E que, também, pela purgação dos pecados se faz por boas obras, satisfações penais, [...] missas e indulgências [...].²⁴⁷

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 42.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 46.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 47.

²⁴⁷ VIII Artigo. In: *Diferença da Cristandade*. Sem paginação.

Os documentos aqui analisados têm por premissa demonstrar como o protestantismo holandês desenvolvido em terras asiáticas esteve ligado ao sentimento de internalização da religiosidade. Seguindo os pressupostos calvinistas, fazer com que os escritos dogmáticos sejam de fácil acesso é legitimar a ação do ser humano que busca o contato com a essência do Criador, sendo a Escritura Sagrada o caminho para a compreensão de Deus. Há uma necessidade espiritual por parte da população que só será suprimida através do contato direto com a Bíblia, sem interpretações de terceiros, embora com o direcionamento dos teólogos protestantes através dos catecismos.

Embora não difundido na Batávia, um dos mais famosos compilados de disciplinamentos protestantes é o Catecismo de Heidelberg, escrito em 1563 na cidade alemã de mesmo nome. O tratado reúne uma série de questões que sintetizam o pensamento reformado, sendo solicitado por Frederico III, governador da província alemã em tempos contemporâneos à escrita do objeto. Em seu prefácio, o governador resume suas intenções, sempre fazendo prevalecer a educação:

Portanto, também apuramos que a maior deficiência do nosso sistema se acha no fato de que nossos jovens tendem a ser descuidados quanto à doutrina cristã, tanto nas escolas como nas igrejas do nosso principado – estando mesmo, alguns deles, sem nenhuma instrução cristãs.²⁴⁸

Pelo documento, é possibilitada a análise do pensamento reformador que visava a introspecção da fé e o desenvolvimento da consciência contagiante, estimulada pela leitura de instruções confiáveis. Zacarias Ursinos, teólogo e professor da Universidade de Heidelberg e Gaspar Olevianus, pregador da corte do governador Frederico III, foram os responsáveis por reunir instruções que visavam a moldagem das crenças protestantes, sendo amplamente difundido nos Países Baixos e tendo seu uso justificado, aqui, por conta da influência que muito provavelmente causou na instrução dos missionários Reformados em exercício na Batávia.

O documento, também dividido entre perguntas e respostas, similar ao Catecismo de Juan Bleau, quer alcançar pessoas que desejam cumprir a verdadeira doutrina cristã, seguindo os preceitos das Escrituras Sagradas. Nele, a importância de ser guiado conforme o que fora determinado por Deus é destacado de maneira ampla, como na pergunta 123: “P.123. Qual é a segunda petição? R. ‘Venha o teu reino’. Isto é: Que nos

²⁴⁸ URSINOS, Zacarias. OLEVIANUS, Gaspar. O catecismo de Heidelberg. Palatinado, 1563.

governes pela Tua Palavra e Espírito de tal modo que nos submetamos a Ti cada vez mais.²⁴⁹ Quando os irmãos pela carne declarassem a fé em Cristo, estariam submetidos ao que estava presente na Palavra, obedecendo por ser o correto. A prática, como esperado, agradava o governo e demonstra como o protestantismo também estivera preocupado em doutrinar os fiéis de acordo com uma domesticação amplamente divulgada. Uma das características mais interessantes do Catecismo é trazer, em suas respostas, referências de versículos bíblicos que exemplificam o que estava sendo respondido, influenciando o leitor a procurar por conta própria a elucidação na Palavra, embora direcionado pelos escritores.

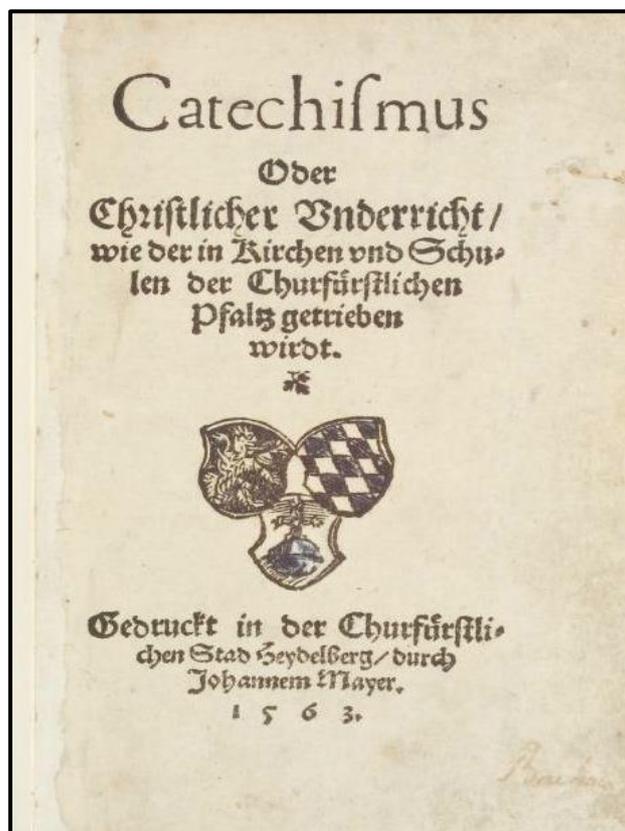


Ilustração 4 - O catecismo de Heidelberg (1563)

Educar o ser humano de acordo com os princípios bíblicos lhe daria a oportunidade de encontrar, de forma autônoma, o caminho correto. Com a consciência transformada, o cristão protestante estaria no caminho para encontrar-se com Deus, vendo na ordenança eclesiástica um progresso educacional iluminado pelo Espírito Santo.

²⁴⁹ *Idem.* Grifo nosso.

Perseverando no árduo caminho de conhecimento e internalização, a fé seria professada publicamente e geraria engajamento para o alcance de novos membros para o corpo de Cristo que, porventura, pudessem estar ainda na enganação, conforme pontuava João Ferreira de Almeida. O intento consistia no direcionamento das ações para a exaltação de Cristo: “[...] Antes devemos usar o santo nome de Deus somente com temor e reverência,⁵ para que possamos confessá-lo corretamente, invocá-lo, e O glorificar com todas as nossas palavras e obras”.²⁵⁰

Acreditamos que análise da documentação educacional religiosa aqui apresentada consiga exemplificar o que fora exposto na teoria. O capítulo concentrou esforços na demonstração da corrida política da Idade Moderna que, ao adentrar novas regiões do globo terrestre, travou contatos que proporcionaram o desenvolvimento cultural e religioso através das histórias conectadas. Quando Portugal e Holanda disputam possessões asiáticas, sobretudo a Batávia, local em que centramos nossa ênfase, agentes cotidianos não podem ser ignorados. As narrativas mais concentradas, por conta de uma redução da escala de análise, favorecem o entendimento de pessoas comuns que foram protagonistas de um evento macro, como foi o caso do missionário João Ferreira de Almeida.

Embora a trajetória de Almeida ainda seja uma incógnita em muitos sentidos, como a vida antes da Batávia e a conversão ao protestantismo, a fundamentação teológica do autor pode ser vista quando aplicamos a metodologia da micro-história, como feita por Carlo Ginzburg e Giovanni Levi, por exemplo. Ao adentrar o escopo de uma perspectiva que se utiliza do micro para compreender o fenômeno macro, ou seja, a passagem entre impérios na Ásia Moderna, é possível entender o evento em sua totalidade, destacando particularidades que contribuíram para o feito, mas que não são entendidas de forma abrangente em alguns momentos. Pensar apenas o contexto amplo poderia fazer com que a motivação de João Ferreira de Almeida, por exemplo, não fosse investigada. Pudemos perceber como o missionário fez uso de seus talentos que eram desejados por conta da necessidade de propagar o protestantismo em língua portuguesa em territórios tão longínquos do Reino. O missionário foi utilizado como um instrumento em mãos da Companhia Holandesa das Índias Orientais, ou foi, contudo, alguém que fez bom uso da

²⁵⁰ *Idem.*

oportunidade que lhe era oferecida pois era consciente da missão que possuía: trazer a Palavra em português para seus irmãos carnaís.

Conhecer o pensamento e os alicerces teológicos do tradutor foram responsáveis, aqui, pela compreensão da confessionalização protestante, desenvolvida pelos Países Baixos. Embora cunhado para a realidade europeia, o conceito pôde ser encontrado no tratado *Diferença d'a Christandade* e nos catecismos que foram analisados no capítulo, demonstrando como o conhecimento puro da Palavra de Deus era tido como o primeiro passo para a libertação de práticas enganosas, ditadas pelo Império anterior e o catolicismo, carregado com a expansão ibérica. Uma alma que detém o conhecimento bíblico, sem a figura de um intermediário, configura-se como uma alma espiritualmente madura que pode internalizar as instruções dadas por Cristo e apenas sintetizadas pelos missionários protestantes. Quando a escrita é utilizada e a fé protestante é compilada, como foi feito do Catecismo de Heidelberg que desempenhou grande influência nos Países Baixos, a adesão pessoal da fé é facilitada e incentivada. Tivemos como objetivo, portanto, demonstrar as diversas configurações particulares da Reforma Protestante na Ásia, que fez uso da escrita em português para “conversão e salvação dos que outra nenhuma língua sabem”.²⁵¹

²⁵¹ Dedicatória. In: *Diferença d'a christandade*.

CONCLUSÃO

Nas páginas que se seguiram, buscamos mostrar como, em um contexto de múltiplas transformações ligadas aos embates expansionistas que visavam conquistar o domínio do ultramar e o favorecimento de sua própria fé em detrimento de outra, João Ferreira A. d'Almeida esteve moldado pelo ambiente e pela época que o cercava. Através de sua vida e obra, conseguimos entender, na prática, como aquilo que fora idealizado no século XVI por pensadores protestantes impactou na vida cotidiana do século futuro.

Entender as missões protestantes na Ásia, assim como a vida de Almeida, nos ajuda a compreender a religião como objeto histórico, que vai além dos dogmas religiosos. Cercado por questões oportunas, que lhe propiciaram ser mais uma vertente catalisadora da Reforma Protestante, João Ferreira A. d'Almeida pode ser tomado como exemplo das palavras do historiador Lucien Febvre, ao pontuar que “[...] o indivíduo é sempre o que sua época e o seu meio social permitem”.²⁵²

Estudá-lo nos proporcionou, dentre outras coisas, entender o contexto em que estava inserido, na luta pela ortodoxia dominante das vertentes cristãs, ao mesmo tempo acompanhada pelas expansões ultramarinas dotadas de um hibridismo cultural singular que levou questões, outrora restritas ao continente europeu, a diversos continentes, inclusive na Indonésia, isto é, na Batávia holandesa. Os escritos de João Ferreira de Almeida e outros dispositivos evangelizadores foram apresentados com o objetivo de exemplificar a concepção protestante em possessões ultramarinas, cercada por embates teológicos transportados do continente europeu para o asiático e sofrendo constantes adaptações.

Através da análise da trajetória de Almeida, suas conexões pessoais e profissionais, agentes e dispositivos envolvidos na propagação de tal vertente, além da articulação da Igreja Reformada na Batávia, tomamos como premissa a possibilidade de esmiuçar o constante embate entre holandeses e portugueses, bem como as influências sofridas pela corrida ultramarina em regiões que viam a fé como manifestação política. Portanto, visamos mostrar como a análise da produção dos

²⁵² RAMINELLI, Ronald. Lucien Febvre no caminho das mentalidades. R. História, São Paulo, n. 122, p. 99, jan/jul. 1990.

Escritos religiosos de João Ferreira de Almeida não pode ser concretizada sem carregar consigo todo o confronto teológico polemista presente nas possessões ultramarinas dominadas por Portugal e Holanda.

De tal maneira, objetivamos demonstrar como a presença europeia se deu em continente asiático de maneira formal ou informal. Através de ações cotidianas, notamos como a Companhia Holandesa das Índias Orientais fez uso de aparatos já estabelecidos pela presença lusitana em regiões que passaram por um intenso embate visando a troca de controle. Os holandeses, como aponta o historiador Luiz Henrique Menezes, buscavam investir contra regiões que detinham papel fundamental para a vitalidade das Índias Orientais, onde o catolicismo romano já estava enraizado.²⁵³

Todos os autores aqui abordados trouxeram reflexões que nos ajudam a pensar em nosso objeto de pesquisa, por tratar das tensões religiosas no contexto do declínio da presença portuguesa e da ascensão da holandesa na Ásia, visto que grande parte dos estudos se concentrou na dimensão mercantil dos embates. Procuramos analisar, sobretudo, a polêmica disputa católica e protestante produzida na época, ao passo que tivemos por expectativa oferecer outra contribuição historiográfica além do que já foi ensaiado em trabalhos anteriores: analisar mais os agentes das missões protestantes na Batávia e quais os dispositivos que utilizaram na difusão do Cristianismo Reformado na região.

Para tanto, foi importante destacar, também, a presença holandesa na Batávia e como se dava o aparato teológico e burocrático. De acordo com Yusak Soleiman, especialista da história do cristianismo asiático, a Companhia das Índias Orientais (VOC), fundada em 1602, foi responsável por ajudar na missão da Igreja nas Índias, contando com a concessão de poderes governamentais no exterior sob o conceito de teocracia.²⁵⁴ A Instituição era responsável por recrutar membros de acordo com os preceitos estabelecidos pela Igreja Reformada na Holanda. Havia um relacionamento mútuo entre Igreja e Companhia, com “definições [...] impostas pouco tempo depois que a Companhia conquistou Jacarta e estabeleceu ali uma nova cidade, Batávia,

²⁵³ FERNANDES, Luís Henrique Menezes. *Diferença da Cristandade: a controvérsia religiosa nas Índias Orientais holandesas e o significado histórico da primeira tradução da Bíblia em português (1642-1694)*. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas: Catálogo USP, São Paulo, 2016, p. 47.

²⁵⁴ No caso em questão, o Estado visava apoiar constantemente os avanços da religião Reformada nas Índias. O aparato burocrático visava legitimar as missões religiosas de cunho protestante.

juntamente com sua sede na Ásia”.²⁵⁵

Em uma análise mais ambiciosa sobre a Companhia das Índias Orientais, demonstramos como a Instituição visava, dentre outras coisas, demarcar a fé Reformada em oposição ao catolicismo. Jurrien Van Goor destaca que “a Batávia possuía prefeitura, magistrados cívicos e vereadores”.²⁵⁶ Estado e Igreja trabalhavam com o mesmo objetivo, embora os limites de atuação fossem respeitados: no caso holandês, a República Holandesa teria delegado virtualmente a soberania nas colônias à Companhia das Índias Orientais.

Assim, as missões protestantes defendidas pelos holandeses na Ásia não eram controladas pelo Estado ou pela Igreja Reformada. Havia, pois, destaque para o trabalho de ministros protestantes, nomeados pela Igreja e que atuavam a serviço da VOC. Em suma, as missões protestantes holandesas na Ásia não eram controladas pela República ou pela Igreja Reformada, de maneira que os ministros protestantes eram indicados pela Igreja, mas atuavam na Ásia a serviço da VOC.

Em contrapartida, Samuel Hugh Moffett – coreano e que atuou no espaço acadêmico norte-americano, especialista em missões na Ásia – ao fazer um apontamento sobre a presença protestante na Ásia, que acompanhou as expedições holandesas, considera que tal evento proporcionou uma revolução grandiosa na região, que já havia acompanhado o Islamismo, Catolicismo romano e, depois, a Reforma Protestante. Moffett considera que as missões católicas conduzidas por Portugal e Espanha eram verdadeiros empreendimentos das Coroas, ou seja, sem uma separação entre Estado e Igreja.²⁵⁷

Moffett aponta a ascensão holandesa a partir de 1590, destacando-se como um Império com pretensões que perpassaram os limites geográficos da Europa. Nesta empreitada, especialmente a partir de 1602, há o objetivo de conquistar o monopólio da companhia mercantil na Ásia, a partir da já mencionada organização governamental que apoiava a luta contra o paganismo, levando o nome de Cristo e a “salvação”

²⁵⁵ SOLEIMAN, Yusak. *The Dutch Reformed Church in Late Eighteenth Century Java: An Eastern Adventure* (Ph.D. thesis Amsterdam 2011, Mission 54; Zoetermeer: Boekencentrum, 2012, 271 pp., ISBN 978 90 239 2078 6), p. 40.

²⁵⁶ GOOR, Jurrien Van. *Prelude to Colonialism: The Dutch in Asia*. Hilversum: Uitgeverij Verloren, 2004, p. 9.

²⁵⁷ MOFFETT, Samuel Hugh. *A History of Christianity in Asia: Volume II: 1500 to 1900*. New York: Orbis Books, 2005, p. 215.

juntamente com as investidas comerciais. Além disso, a VOC financiou a criação em Leiden (na Holanda) de um seminário para formação dos missionários destinados à Ásia.

Em uma obra erudita e enciclopédica, os autores Donald Lach e Edwin Kley apresentam informações sobre agentes missionários e livros impressos no contexto da promoção das missões protestantes na Ásia holandesas. Os autores também analisam a estrutura da Igreja Reformada na Holanda, o impacto do Sínodo de Dort e as relações com as missões na Ásia. Destacaram que os missionários protestantes estabeleceram seu centro de atuação na Batávia, mas enfrentaram desafios ligados à presença de muçulmanos e da forte presença de comunidades católicas na Indonésia.

Os autores também aludem ao papel da VOC no recrutamento de missionários e no financiamento de um seminário para formação dos ministros protestantes que partiam para a Ásia. Outro elemento em comum entre Moffett, Lach e Kley é considerar que a Igreja na Ásia holandesa estava sob mais influência dos poderes civis – como a VOC – que nas colônias portuguesas.²⁵⁸

Considerações sobre o perfil das missões protestantes na Ásia também foram tratadas por Jurrien van Goor, em obra recente que questiona a visão nacionalista sobre a expansão holandesa. Um dos argumentos do autor é que os holandeses herdaram muitas das práticas coloniais portuguesas e tiveram que se ajustar ao legado deixado na Ásia pelos lusitanos. Sobre as missões protestantes, enfatizamos como os holandeses tiveram que se ajustar ao fato de o português ser a língua, assim como se adaptar ao perfil da sociedade local (com presença de católicos, de portugueses e luso-asiáticos).²⁵⁹

Missionários ampliam a difusão do protestantismo, alcançando cada vez mais pessoas que têm o português como língua vernácula e se encontram em possessões outrora dominadas pela Coroa portuguesa. Assim, citamos Rui Luis Rodriguez quando aponta que, “nesse sentido, note-se como católicos e luteranos se valeram de recurso já empregado na tradição católica: o uso de catecismos ou pequenos resumos de natureza

²⁵⁸ Donald Lach e Edwin van Kleiy. *Asia in the Making of Europe*. book 1, vol. 2, p.271 e 296.

²⁵⁹ GOOR, 2004, p. 54 e 56.

catequética [...]”.²⁶⁰

As novas configurações religiosas adotadas no continente europeu também alcançam as possessões portuguesas e holandesas, sendo o calvinismo difundido, agora, sem os empecilhos do Concílio de Trento. Observa-se a prática de histórias múltiplas que não podem ser analisadas através de uma perspectiva monográfica, e é possível notar como pensamentos de idealizadores, como Martinho Lutero e João Calvino, alcançaram a Batávia no século XVII.

Por mais que nosso trabalho tenha ênfase no papel da região onde hoje situa-se a Indonésia, todo o debate anterior sobre as missões protestantes se fez necessário por conta das premissas que as histórias conectadas carregam consigo. Aquilo praticado por João Ferreira de Almeida estava enviesado no que foi defendido teologicamente, demonstrando como o aparato reformador ultrapassou as fronteiras geográficas e temporais, alcançando um patamar prático também fora da Europa.

Consideramos que conhecer as ações de Almeida nos oferece a oportunidade de compreender alguns aspectos relacionados à história das missões protestantes na Ásia holandesa. Voltamos nossa atenção a quem foram esses missionários, que crenças e o estilo de vida que desejavam promover na Ásia holandesa, que instituições políticas catalisaram o protestantismo e como esses protestantes lidavam com as populações católicas existentes na Batávia, informações que esperamos encontrar em escritos difundidos por protestantes e católicos no continente asiático acerca das divergências religiosas.

Por fim, ressaltamos a importância de contribuir para a historiografia que se debruça sobre as missões protestantes em solo asiático, âmbito ainda não muito explorado. Almeida foi utilizado como ponte para exemplificar as concepções de mundo não muito exploradas do protestantismo, cujos estudos limitam-se, muitas vezes, à teoria desenvolvida em tempos primórdios, com limitada ênfase em Martinho Lutero e João Calvino, em mundo europeu.

Visamos compreender como o pensamento dos pioneiros da Reforma foram praticados e concebidos por um ministro na Batávia, percebendo como seu histórico de

²⁶⁰ RODRIGUES, Rui Luis. Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650). *Tempo*, [s.l.], v. 23, n. 1, p.1-21, abr. 2017, p. 2.

vida influenciou na difusão da religião na sociedade que analisamos. Logo, a nossa percepção pode fugir da historiografia tradicionalista que reconhece o movimento reformador apenas ao mundo europeu, mas transporta os dogmas ao projeto imperialista das nações hegemônicas da Idade Moderna.

FONTES PRIMÁRIAS

BLEAU, Joan. *Catecismo que significa forma de instrução que se ensina em as escolas e igrejas reformadas conforme a palavra de Deus*. Amsterdam: por Juan Blaeu, 1656. (Biblioteca Nacional de Portugal, <http://purl.pt/26499>).

URSINOS, Zacarias. OLEVIANUS, Gaspar. *O catecismo de Heidelberg*. Palatinado, 1563.

Diferença d'a christandade: em que claramente se manifesta, I. A grande disconformidade entre a verdadeira e antiga doutrina de Deus [...] traduzido e acrescentado tudo, agora de novo, pelo P. Ioaõ Ferreira A. d' Almeida, ministro pregador d'o S. Evangelho 'na India Oriental. Nova Batavia: com privilegio d'o supremo Conselho d'a India, e aprovaçãõ d'o Consistorio ecclesiastico: Por Henrique Brando, e Joao Bruyningo, 1668. (Universitätsbibliothek Basel, [fb 661](#). Disponível em: <https://doi.org/10.3931/e-rara-28970>).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. A singularidade: uma construção nos andaimes pingentes da teoria histórica. In: História: a arte de inventar o passado: ensaios de teoria da história. Bauru: Edusc, 2007.

ALVES, Herculano. A Bíblia de João Ferreira Annes d'Almeida. Revista Lusófona de Ciência das Religiões, n.9-10, nov. 2013.

ARMESTO, Filipe; WILSON, Derek. Reforma: O cristianismo e o mundo 1500-2000. Rio de Janeiro: Record, 1994.

BENDER, H. S. HORSCH, John. Menno Simons: sua vida e escritos. Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil: São Paulo, 1995.

BERGER, Samuel. Les Bibles castillanes. Extrait de la Romania, Tome XXVIII, Paris, 1899.

BLOCH, Marc. Apologia da história, ou o ofício do historiador. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BOXER, Charles R. A Igreja militante e a expansão ibérica, 1440-1770. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. O império marítimo português. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. Os estrangeiros e a Inquisição Portuguesa. Séculos XVI e XVII. Lisboa: Hugin, 2002.

BRAGA, Joaquim Teófilo. Manual de História da Literatura Portuguesa: desde as suas origens até o presente. Porto: Imprensa Litterario-Commercial, 1875.

BURKE, Peter. Cultura Popular na Idade Moderna. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. Hibridismo cultural. São Leopoldo, Ed: Unisinos, 2006.

_____. A escrita da História, novas perspectivas. São Paulo. Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

CALVINO, João. Institutas da Religião Cristã. Tradução de Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

- CARDOSO, Hugo C. O português em contacto na Ásia e no Pacífico. Berlim: Mouton de Gruyter, 2016.
- CHARTIER, Roger. As práticas da escrita. In CHARTIER, Roger (Org.). História da vida privada: da renascença ao século das luzes. v. 3 São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- CHARTIER, Roger. Intellectual History or Sociocultural History? The French Trajectories. In: LACAPRA, Dominick; KAPLAN, Steven L. (Orgs.). Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives. Ithaca: Cornell University Press, 1982.
- CHAUDHURI, Kirti. A concorrência holandesa e inglesa. In: BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti. *História da expansão portuguesa*, v.I. Lisboa: Círculo dos Leitores, 1997.
- CHAUNU, Pierre. O tempo das reformas (1250-1550), vol. 1. A Crise da Cristandade. Lisboa: Edições 70, 2002.
- COURTHIAL, P. A. A idade do ouro do Calvinismo na França. In: REID, W.S. (Org.). *Calvino e sua influência no mundo ocidental*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990.
- DELUMEAU, Jean. Nascimento e afirmação da Reforma. São Paulo: Pioneira, 1989.
- DISNEY, A. A História de Portugal e do Império Português. Lisboa: Paz & Guerra, 2011.
- FERNANDES, Luís Henrique Menezes. Diferença da Cristandade: a controvérsia religiosa nas Índias Orientais holandesas e o significado histórico da primeira tradução da Bíblia em português (1642-1694). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas: Catálogo USP, São Paulo, 2016.
- FERREIRA, W. C. Calvino: vida, influência e teologia. Campinas: Luz para o caminho, 1990.
- FRANÇA, Eduardo D'Oliveira. Portugal na Época da Restauração. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.
- GINZBURG, Carlo. O queijo e os vermes. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GORDON, Bruce. Calvin. New Haven: Yale University, 2009.

GREGGERSEN, G. Perspectivas para a educação cristã em João Calvino. *Fides Reformata*, São Paulo, v. 7, 2003.

GRUZINSKI, Serge. Os mundos misturados da monarquia católica e outras *connected histories*. **Topoi**. Rio de Janeiro, mar. 2001.

ISRAEL, Jonathan. *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness and Fall (1477-1806)*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

KLUG, João. *Lutero e a Reforma Religiosa*. São Paulo: FTD, 1998.

KUNRATH, Gabriel Carvalho. *A micro-história e suas possibilidades de análise nas fontes documentais: o caso da Batalha do Irani*. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas: 2020.

LEVI, Giovanni. 30 anos depois: repensando a Micro-história. In: MOREIRA, Pulo; VENDRAME, Maíra; KARSBURG, Alexandre (org.). *Ensaio de Micro-história: trajetória e migração*. São Leopoldo: Oikos, 2016.

LINDBERG, Carter. *História da Reforma*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

LOPES, David. *A expansão da língua portuguesa no oriente nos séculos XVI, XVII e XVIII*. Barcelos, Portucalense Editora, 1936.

LUTERO, M. Aos conselhos de todas as cidades da Alemanha para que criem e mantenham escolas cristãs. 1524. In: Martinho Lutero. *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal, 1995.

MACHADO, Diogo Barbosa. *Biblioteca lusitana, histórica, crítica e cronológica: Na qual se compreende a notícia dos autores portugueses e das obras que compuseram desde o tempo da promulgação da Lei da Graça até o tempo presente*. Lisboa, Portugal: Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno. Lisboa, Portugal: Oficina de António Isidoro da Fonseca. Lisboa, Portugal: Oficina de Inácio Rodrigues. 1741.

MURTEIRA, André. O Estado da Índia e as companhias das Índias Orientais neerlandesa e inglesa no Índico Ocidental, 1600-1635. In: HERNÁNDEZ, Santiago Martínez. *Governo, política e representações do poder no Portugal Habsburgo nos seus Territórios Ultramarinos (1581-1640)*. Centro de História de Além-mar: Lisboa, 2011.

NASCIMENTO, Rômulo Luiz Xavier do. “Pelo lucro da companhia”: aspectos da administração no Brasil Holandês, 1630-1639 / Rômulo Luiz Xavier do Nascimento. Recife: O Autor, 2004.

NOORLANDER, Danny L. *Serving God and Mammon: The Reformed Church and The Dutch West India Company in the Atlantic World, 1621-1674*. Washington, DC: Georgetown University, 2011.

NUNES, Jakeline Pereira. *Em busca do mais valioso e precioso tesouro, historiografia da tradução da Bíblia de João Ferreira de Almeida*. 2016. 220f. Tese – Curso de Pós-Graduação em Estudos da Tradução, Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

PALOMO, Federico. *Disciplina christiana: apuntes historiográficos em torno de la disciplina y ell disciplinamento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna*. Cuadernos de Historia Moderna, n. 18, p. 119-136, 1997.

PROSPERI, Adriano. *Tribunais da consciência: inquisidores, confessores, missionários*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

RAMINELLI, Ronald. *Lucien Febvre no caminho das mentalidades*. R. História, São Paulo, n. 122, p. 99, jan/jul. 1990.

REVEL, Jacques (org.) *Jogos de escala: a experiência da micro-análise*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

RIBEIRO, Eduardo. RIBEIRO, Joel. *Precursores da Reforma em Portugal*. Queluz: Centro de Publicações Cristãs, 2001.

RODRIGUES, Antonio Edmilson M.; KAMITA, João Masao. *História Moderna: Os momentos fundadores da cultura ocidental*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2018.

RODRIGUES, Rui Luis. *Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650)*. Tempo, [s.l.], v. 23, n. 1, p.1-21, abr. 2017. FapUNIFESP (SciELO).

SANTOS, Antonio Ribeiro dos. *Memoria sobre algumas Traducções, e Edições Bíblicas menos vulgares: em Língua Portuguesa, especialmente sobre as Obras de João Ferreira de Almeida*. In: *Memorias de Litteratura Portuguesa*. Tomo VII. Lisboa: Academia Real das Ciências, 1806.

SCHAMA, Simon. O desconforto da riqueza: a cultura holandesa na época do ouro. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SCHILLER, Johann Christoph Friedrich von. História da separação dos Países Baixos unidos face ao governo espanhol / Friedrich Schiller; trad. posfácio e notas de Teresa Rodrigues Cadete. – Lisboa: Universidade Católica Editora, 2011.

SCHMIDT, Benito Bisso. Grafia da vida: reflexões sobre a narrativa biográfica. História Unisinos, v.8, n.10, p.131-142, jul;dez.2004.

SOLEIMAN, Yusak. The Dutch Reformed Church in Late Eighteenth Century Java: An Eastern Adventure (Ph.D. thesis), Amsterdam, 2011, Mission 54; Zoetermeer: Boekencentrum, 2012.

SWELLENGREBEL, J. L. João Ferreira de Almeida: um tradutor em Java. Rio de Janeiro, JUERP, 1984.

THOMAZ, L. F. De Ceuta a Timor. Lisboa: Ed. Difel, 1994.

TOLEDO, César; VIEIRA, Paulo. João Calvino (1509-1564) e a educação no século XVI. Acta Scientiarum. Human and Social Sciences, vol. 28, núm. 2, 2006.

VERGER, Jacques. Homens e saber na Idade Média. Bauru: EDUSC, 1999.

VEYNE, Paul. Quando nosso mundo se tornou cristão. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VIEIRA, Paulo Henrique. Calvino e a educação. São Paulo, Mackenzie, 2008.

WILSON, Charles. Los Países Bajos y la cultura europea em el siglo XVII. Madrid: Biblioteca para el Hombre Actual, 1968.

ZILBERMAM, Regina. Fim do livro, fim dos leitores? São Paulo: Editora SENAC, 2001.