Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em História Social

Luis Henrique Menezes Fernandes

Diferença da Cristandade

A controvérsia religiosa nas Índias Orientais holandesas e o significado histórico da primeira tradução da Bíblia em português (1642-1694)

São Paulo
2016

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em História Social

Luis Henrique Menezes Fernandes

Diferença da Cristandade

A controvérsia religiosa nas Índias Orientais holandesas e o significado histórico da primeira tradução da Bíblia em português (1642-1694)

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em História Social. Pesquisa realizada sob a orientação do Prof. Dr. Adone Agnolin.

São Paulo
2016

Luis Henrique Menezes Fernandes

Diferença da Cristandade

A controvérsia religiosa nas Índias Orientais holandesas e o significado histórico da primeira tradução da Bíblia em português (1642-1694)

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em História Social. Pesquisa realizada sob a orientação do Prof. Dr. Adone Agnolin.

Banca Examinadora

Prof. Dr.	Julgamento:
Instituição:	Assinatura:

Prof. Dr.	Julgamento:
Instituição:	Assinatura:

Prof. Dr.	Julgamento:
Instituição:	Assinatura:

Data de Aprovação

___/___/___

Agradecimentos

Adone Agnolin

Universidade de São Paulo

Luís Filipe Thomaz

Universidade Católica Portuguesa

Herculano Alves

Difusora Bíblica

Tassiana Bieniek

Faculdades Integradas do Vale do Ivaí

Rita Mendonça Leite

Universidade Católica Portuguesa

Rúben Baptista de Oliveira

Sociedade Eduardo Moreira

Paula Borges Santos

Universidade Nova de Lisboa

Silas Oliveira

Sociedade Eduardo Moreira

Tiago Pires Marques

Universidade de Coimbra

Jairo Cavalcante Filho

Universidade Metodista de São Paulo

Cacilda Maesima

Universidade Estadual de Londrina

André Murteira

Universidade Nova de Lisboa

Vilson Scholz

Sociedade Bíblica do Brasil

Rui Luis Rodrigues

Universidade Estadual de Campinas

Pedro Puntoni

Universidade de São Paulo

Timóteo Cavaco

Sociedade Bíblica de Portugal

Claudinei Magno Mendes

Universidade Estadual Paulista

Manuel Cadafaz de Matos

Academia Portuguesa de História

Stefan Halikowski-Smith

Swansea University

António Costa Barata

Sociedade Eduardo Moreira

João Paulo Henriques

Sociedade Eduardo Moreira

Luís Aguiar Santos

Sociedade Eduardo Moreira

David Valente

Sociedade Eduardo Moreira

Peter Verhoef

Seminário Teológico Baptista

Gilberto da Silva Guizelin

Universidade Estadual Paulista

Maria Aparecida Ribas

Universidade Estadual de Maringá

Hendrik Niemeijer

Universidade de Leiden

Rudi Zimmer

Sociedade Bíblica do Brasil

Helder Garmes

Universidade de São Paulo

Fernando Torres Londoño

Pontifícia Universidade Católica

FAPESP

Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo

Não há pensamento religioso (e nem pensamento sequer), por mais puro e desinteressado que seja, que não carregue em si a atmosfera de uma época – ou, se se preferir, a ação secreta das condições de vida que uma mesma época cria em todas as suas convenções, em todas as suas manifestações, de que ela constitui o lugar-comum, e sobre as quais imprime a marca de um estilo que não se viu ainda, e que não se verá mais.

Lucien Febvre

Resumo

A primeira tradução da Bíblia em língua portuguesa foi composta a partir de meados do século XVII, em regiões específicas do sudeste asiático sob o domínio da Companhia Holandesa das Índias Orientais. O principal responsável por seu processo de elaboração foi João Ferreira A. d'Almeida (c. 1628-1691), natural do Reino de Portugal, mas residente entre os holandeses desde a juventude. A primeira edição de sua tradução do Novo Testamento foi impressa em Amsterdam, no ano de 1681, ao passo que os livros do Antigo Testamento foram publicados somente a partir do século XVIII, em Tranquebar e Batávia. O ambiente em que foi idealizada essa pioneira versão bíblica portuguesa é caracterizado substancialmente pelo confronto teológico católico-protestante, a princípio intra-europeu, mas potencializado nas Índias Orientais seiscentistas a partir da expansão marítima e comercial holandesa sobre regiões antes sob influência dos reinos ibéricos. Ao lado da própria tradução bíblica, essa conjuntura marcada por conflitos em torno da definição da ortodoxia cristã testemunhou também a produção de uma extensa e singular literatura de polêmica religiosa em língua portuguesa, assinada não só pelo próprio Almeida, mas também pelos missionários católicos que se opuseram à sua obra e doutrina no Oriente. Com isso, o principal escopo deste trabalho é desvendar o significado dessa tradução das Escrituras Sagradas do cristianismo em sua peculiar historicidade, isto é, tendo em vista a relação intrínseca de sua materialização com um contexto de agudos embates religiosos. Perante as resoluções estabelecidas no Concílio de Trento (1545-1563) contra a proliferação de versões bíblicas não autorizadas, esse ato de tradução em si, naquela conjuntura, além de edificado sobre a definição protestante *sola scriptura*, se revelou também resultante de postura radicalmente anticatólico-romana. Enfim, sem perder de vista os movimentos históricos estruturais que perpassam a constituição deste objeto peculiar da Idade Moderna, as diferentes seções deste texto devem convergir para se aprofundar a compreensão histórica de uma tradução da Bíblia amplamente reconhecida e estimada, ainda hoje, em todo o mundo lusófono.

Palavras-chave: Controvérsia Religiosa; Reforma e Contra-Reforma; Tradução da Bíblia; Índias Orientais Holandesas; Língua Portuguesa.

Abstract

The first Portuguese translation of the Bible was done during the second half of the seventeenth century in specific regions of Southeast Asia under the rule of the Dutch East India Company. The main person responsible for this translation was João Ferreira A. d'Almeida (c. 1628-1691), who was born in the Kingdom of Portugal, although he had lived among Dutch missionaries since he was a young man. The first edition of his New Testament translation was published in Amsterdam in 1681, yet the Old Testament books were published only after the mid-eighteenth century in Tranquebar and Batavia. The environment in which this pioneering translation of the Bible was designed is substantially characterized by the Catholic-Protestant theological quarrels, originally intra-European, yet amplified in the East Indies over the seventeenth century due to the Dutch maritime and commercial expansion into regions formerly under the influence of the Iberian kingdoms. Besides the Portuguese Bible translation, this context characterized by conflicts on the definition of Christian orthodoxy noted the production of an extensive and unique literature on religious controversy in the Portuguese language, produced not only by the translator himself, but also by Roman Catholic missionaries who stood up against his work and teachings in the East Indies. Thus, the main purpose of this study is to reveal the historical-religious significance of the Portuguese translation of the Holy Scriptures in its peculiar historicity, considering the intrinsic relationship between its meaning and the surrounding milieu of acute religious conflicts. Taking into consideration the resolutions passed by the Council of Trent (1545-1563) against the proliferation of unauthorized Bible versions, the act of translation by itself, in this context, emerged as the result of a position at the same time Modern, Protestant, and anti-Catholic. Nevertheless, not losing sight of the structural historical movements that underlie the creation of this peculiar object of the Modern Age, the different sections of this work might converge in order to deepen the historical understanding of a Bible translation still widely acknowledged throughout the Portuguese-speaking world.

Keywords: Religious Polemics; Reformation and Counter-Reformation; Bible Translation; Dutch East Indies; Portuguese Language.

Lista de Ilustrações

<i>Diferença d'a Christandade</i> (1668)	11
Primeira edição do Novo Testamento em português (1681)	14
<i>Index Librorum Prohibitorum</i> (1564)	43
Mapa ilustrativo das conquistas holandesas no Oriente.....	48
Representação da <i>Portugese Binnenkerk</i> em Batávia (1724)	50
Diogo Barbosa Machado (c. 1730)	54
Philippus Baldaeus (1671)	57
António Ribeiro dos Santos (c. 1790)	59
François Valentijn (1724)	66
<i>Carta Apologetica</i> (1670)	71
Novo Testamento em latim, por Théodore de Bèze (1575)	75
O governador-geral Joan Maetsuycker (c. 1663)	83
Exemplar manuscrito do Novo Testamento (c. 1651)	86
Primeira edição da <i>Statenvertaling</i> (1637)	89
Primeira edição do Novo Testamento, corrigida à mão (1681)	92
Segunda edição do Novo Testamento (1693)	94
<i>Os Livros Históricos do Velho Testamento</i> de Tranquebar (1738)	104
O governador Theodoor van Cloon (1733)	105
Primeiro tomo do Antigo Testamento de Batávia (1748)	106
<i>Onderscheydt der Christenheydt</i> (1673)	112
As Fábulas de Esopo (1672)	114
<i>Duas Epístolas e Vinte Propostas</i> (1672)	118
<i>Dos Tratados</i> de Cipriano de Valera (1599)	124
<i>Trois Tables Espagnol-Françoises</i> (1601)	126
<i>Dialogo Rustico e Pastoril</i> (c. 1682)	127
<i>Luzeiro Evangelico</i> (1710)	131
<i>Diferença d'a Christandade</i> (1684).....	136
A população de Batávia, por Andries Beeckman (c. 1661).....	141
Edição quinhentista da <i>Cartilha Portuguesa</i> (1575).....	147
<i>Catechismo de Heidelberg</i> traduzido por Almeida (1656).....	162
<i>Appendice</i> ao tratado <i>Differencia dá Christandade</i> (1673).....	180
O governador Rijcklof van Goens (c. 1680).....	191
<i>Diferença da Christandade</i> , impressa em Tranquebar (1728).....	197

Sumário

Resumo	5
Introdução	9
Capítulo 1 Um contexto oportuno	27
Capítulo 2 Um indivíduo obstinado	52
Capítulo 3 Um objeto singular	80
Capítulo 4 Um conflito subjacente	108
Capítulo 5 Uma tradução moderna	134
Capítulo 6 Uma tradução protestante	161
Capítulo 7 Uma tradução anticatólica	189
Conclusão	215
Referências	221

Introdução

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

A princípio, o estilo contundente das afirmações veiculadas por este escrito polemista não se caracteriza, ao menos aparentemente, por uma completa originalidade. Ataques veementes aos dogmas e aos eclesiásticos católicos, bem como a identificação da instituição papal ao espírito do Anticristo, por exemplo, são elementos mais ou menos constantes no universo discursivo protestante, desde os seus primórdios no século XVI. Todavia, há um traço historicamente peculiar dessa obra literária seiscentista, 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.

Outra particularidade fundamental relacionada à divulgação desse tratado anticatólico no Oriente é a sua íntima relação com o ambiente específico de composição da primeira tradução “completa” das Escrituras Sagradas do cristianismo em língua portuguesa, concebida e materializada, a partir de meados do século XVII, em possessões holandesas no sudeste asiático.² Nesse sentido, o principal responsável pela divulgação do tratado *Diferença d'a Christandade* nas Índias Orientais foi o português João Ferreira A. d'Almeida (c. 1628-1691), o mesmo cujo nome se tornou depois bastante celebrado, particularmente no mundo lusófono,

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

² O adjetivo aparece entre aspas porque essa tradução bíblica não incluiu os chamados livros apócrifos ou deuteroacanônicos do Antigo Testamento, recebidos como divinamente inspirados pelo catolicismo romano, mas rejeitados como tal pela tradição judaica e protestante. Os detalhes relativos ao seu processo de composição manuscrita e publicação impressa serão discutidos minuciosamente no terceiro capítulo.

por seu pioneirismo no propósito de verter todos os textos sagrados do cristianismo em língua portuguesa. A primeira edição de sua tradução do Novo Testamento foi publicada no ano de 1681 em Amsterdam, ao passo que os tomos do Antigo Testamento foram impressos somente a partir do século XVIII, nas Índias Orientais dinamarquesas e holandesas.

Ainda que os temas bíblicos tenham sido, evidentemente, substância formativa essencial da cultura portuguesa, é tardia a composição nesse idioma de uma tradução integral da Bíblia, em comparação com as demais línguas europeias. Os primórdios da transmissão escrita do texto sagrado em português, paralelamente ao seu uso litúrgico tradicional em latim, relacionam-se à progressiva aceitação social do vernáculo como língua de cultura, no período baixo-medieval. E mesmo que a oficialização da língua vulgar pela monarquia portuguesa remonte a fins do século XIII, durante o reinado de D. Dinis, a escritora Carolina Michaëlis de Vasconcelos (1851-1925), por exemplo, pôde sentenciar categoricamente que, no período medieval, “*a literatura portuguesa, em matéria de traduções bíblicas, é de uma pobreza desesperadora*” – juízo que continua válido, segundo os especialistas.³ As poucas versões bíblicas portuguesas anteriores ao século XVII são todas fragmentárias, a maior parte das quais parafraseadas, integradas a um gênero literário “romanceado” que não condiz exatamente com o moderno conceito de tradução. Nesta mesma categoria se enquadram inclusive a edição portuguesa dos *Evangelhos e Epístolas*, impressa em 1497, e os *Autos dos Apóstolos*, de 1505.⁴ Com o advento do humanismo moderno, ocasião em que esse cenário poderia ter sofrido alterações, as tensões religiosas europeias erigidas em torno da leitura dos textos sagrados em língua vulgar acabaram abafando as eventuais novas possibilidades.⁵ A

³ Essa apreciação de Michaëlis aparece em seu estudo sobre as versões bíblicas portuguesas, em apêndice à seguinte obra: BERGER, Samuel. **Les Bibles castillanes**. Extrait de la Romania, Tome XXVIII, Paris, 1899, p. 85. Um dos mais recentes estudos sobre as edições bíblicas portuguesas medievais, seguido aqui, é o de NASCIMENTO, Aires A. Dizer a Bíblia em português: fragmentos de uma história incompleta. In: CAVACO, T. e DANIEL, S. (org.). **A Bíblia e suas edições em língua portuguesa**. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas & Sociedade Bíblica de Portugal, 2010. A mais clássica síntese é a de SANTOS, António Ribeiro dos. Memória sobre algumas Traduções, e Edições Bíblicas menos vulgares... In: **Memórias de Litteratura Portuguesa**. Tomo VII. Lisboa: Academia Real das Ciências, 1806.

⁴ Os *Evangelhos e Epístolas* são, na verdade, tradução portuguesa de um compêndio do Novo Testamento atribuído a Guilherme Parisiense, identificado ao teólogo francês Guilherme de Auvergne (1228-1249). Há um exemplar na Biblioteca Nacional de Portugal: *Evangelhos e epístolas com suas exposições em romance*. Porto: Rodrigo Álvares, 1497. Os *Autos dos Apóstolos*, por sua vez, é obra de Bernardo de Brihuega, eclesiástico espanhol do século XIII. O único exemplar conhecido se encontra na Biblioteca Pública de Évora: *Os autos dos apl'os*. [Lisboa]: Valentim Fernandes, 1505.

⁵ A este respeito, Aires Nascimento relembra que “*as tensões em torno da Bíblia em português não demorariam a surgir entre nós. [...] Em 1552, foi supliciado na fogueira, em Évora, o desembargador Gil Vaz Bugalho, cristão-velho que, passara pelo cárcere do Castelo, em Lisboa, e a qual se atribuíu a tradução de alguns livros da Bíblia para vulgar. Em 1564, António Pereira Marramaque, fidalgo de Cabeceiras de Bastos, é acusado de rebeldia contra as decisões tridentinas, por, entre outras discordâncias, dizer que ‘foi mal mandado que a Sagrada Escrytura nam se treladasse em lymgoajem’*”. NASCIMENTO, op. cit., p. 44. Cf. também BRAGA,

única exceção contundente talvez tenha sido mesmo a tradução anotada do *Livro de Eclesiastes*, composta a partir do original hebraico pelo humanista português Damião de Góis (1502-1547), e publicada em Veneza.⁶

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

Diferença d'a Christandade (1668)
(Universitätsbibliothek Basel)

Isabel. Ecos dos Problemas Religiosos Além Pirenéus no Portugal Moderno. In: **Estudos em Homenagem a João Francisco Marques**. Vol. 1. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001.

⁶ A identificação dessa obra “desaparecida” de Damião de Góis, publicada originalmente em 1538, foi realizada recentemente pelo Dr. Thomas Earle, professor de Estudos Portugueses na Universidade de Oxford. Cf. GÓIS, Damião de. *O Livro de Eclesiastes*. Reprodução em fac-símile da edição de Stevão Sabio (Veneza, 1538). Edição crítica e introdução de T. F. Earle. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

É evidente, portanto, a existência de uma relação de sentido histórico fundamental entre este primeiro projeto consistente de tradução dos textos sagrados em língua portuguesa e a literatura de controvérsia religiosa que impulsionou o seu principal idealizador. Em outras palavras, a compreensão do significado histórico dessa tradução bíblica portuguesa, forjada sob o amparo da presença holandesa nos mares orientais seiscentistas, não deve subestimar o ambiente de conflitos religiosos em que foi concebida. A partir do livreto anticatólico castelhano já referenciado, impresso diversas vezes em língua portuguesa nas Índias Orientais, foram também escritas, neste contexto, diversas outras obras de polêmica religiosa nesse idioma, todas relacionadas, direta ou indiretamente, ao contexto da tradução bíblica empreendida por Almeida no Oriente.⁷

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

[...] havia um forte elemento religioso na questão, 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.⁸

Logo, não se pode perder de vista o fato de que o propósito de tradução bíblica encetado por João Ferreira de Almeida, desde o seu princípio, esteve diretamente associado a este contexto mais amplo de embates religiosos. Aliás, a sua proposta de tradução e publicação tipográfica das Escrituras Sagradas em língua vulgar estava em direta oposição às determinações católicas emanadas do Concílio de Trento e do seu *Index Librorum*

⁷ Embora tenha sido identificado recentemente, em um manuscrito conservado no *Stadsarchief Amsterdam*, o nome completo do tradutor português – assunto de interesse biográfico, esclarecido em detalhes no segundo capítulo –, será adotado neste trabalho o seu nome abreviado, já consagrado pelas edições contemporâneas de sua tradução da Bíblia: João Ferreira de Almeida.

⁸ BOXER, Charles. **O império marítimo português**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 121.

Prohibitorum, que visavam interditar a impressão e circulação de traduções bíblicas em língua vulgar, condenando quaisquer proposições teológicas advindas de leituras tidas por heterodoxas do texto sagrado. Portanto, é claro que um artificial descolamento analítico entre o objeto literário-religioso da tradução e seu específico e turbulento ambiente de produção prejudicaria a sua compreensão enquanto produto histórico, resultante de uma conjuntura peculiar.

Além da tradução dos textos sagrados e do tratado castelhano *Diferença d'a Christandade* em português, João Ferreira de Almeida foi também responsável por uma relativamente extensa produção literária de caráter polemista. Os seus frequentes ataques literários dirigidos à Igreja de Roma não ficaram, contudo, sem resposta. Em 1670, o agostiniano português Hieronymo de Siqueira escrevia em Bengala, na Índia portuguesa, uma *Carta Apologética* em defesa da religião católica, contra Almeida e seus posicionamentos teológicos heréticos e ofensivos.⁹ Na década seguinte, foi publicada uma extensa obra de controvérsia religiosa intitulada *Dialogo Rustico e Pastoril*, na qual se contrapunham as razões de Jean-Baptiste Maldonado (1634-1699), missionário da Companhia de Jesus, e as do tradutor calvinista português.¹⁰ Por fim, embora tardiamente, já em 1708, o franciscano italiano Giovanni Battista Morelli (c. 1655-1716), missionário apostólico da Congregação de *Propaganda Fide*, escreveu em São Tomé de Meliapor, na costa oriental da Índia portuguesa, um *Luzeiro Evangelico*, extensa obra em defesa do catolicismo tridentino, composta expressamente como réplica a um dos principais textos anticatólicos de Almeida.¹¹

Esse expressivo conjunto documental, importante para se avaliar historicamente os desdobramentos religiosos da presença luso-holandesa nos mares orientais, é também testemunha clara da atmosfera de agudas querelas doutrinárias em que se desenvolveu o trabalho da tradução bíblica encetado por João Ferreira de Almeida. Assim, a apreensão do significado histórico dessa primeira tradução dos escritos sagrados do cristianismo em língua

⁹ *Carta Apologetica em defenção da Religião Catholica Romana contra João Ferreira de Almeida, predicante da secta calvinista, feita em Bangalla...* Anno: 1670. Disponível no Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisboa). Não foi possível identificar dados biográficos consistentes sobre o seu autor.

¹⁰ *Dialogo Rustico e Pastoril entre o cura de huã aldea e hum pastor de ovelhas...* Sem data e local de publicação especificados. A problemática questão em torno da autoria desse tratado polemista será esclarecida no quarto capítulo, como também detalhes em torno de sua impressão. Uma recente biografia sobre Jean-Baptiste Maldonado foi apresentada por O'NEILL, Charles E.; DOMÍNGUEZ, Joaquín M. (Dir.). **Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús**. Biográfico-Temático, v. III. Roma/Madri: Institutum Historicum/Universidad Pontificia Comillas, 2001, p. 2483.

¹¹ *Luzeiro Evangelico, Que mostra à todos os Christãos das Indias orientais o caminho vnico, seguro, & certo da recta Fè, para chegarem ao porto da salvação eterna...* Escrita em S. Thome Cidade da India oriental. Anno de 1708 & impressa em Mexico Cidade da India occidental. Anno de 1710. A biografia de seu autor foi assinada por CORSI, Elisabetta. Morelli, Angelo Adamo (Giovanni Battista). In: **Dizionario biografico degli Italiani**, v. 76. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana, 2012. Todas essas obras de polêmica religiosa serão analisadas em detalhes a partir do quarto capítulo.

portuguesa depende da percepção das inúmeras particularidades que caracterizaram o seu ambiente de produção. 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.

Primeira edição do Novo Testamento em português (1681)
(Württembergische Landesbibliothek)

Dessa maneira, o objetivo primordial deste trabalho é o de apreender criticamente a gênese e o processo de concretização dessa pioneira tradução bíblica portuguesa em sua singular historicidade, isto é, levando-se em consideração a sua condição de produto histórico ímpar, resultante de uma conjuntura específica. Esse alvo só se tornará realizável, conforme já brevemente destacado, a partir da apreensão desse objeto em sua relação intrínseca com o ambiente histórico conflituoso relativo à sua idealização e produção. Não obstante essa evidente relação entre objeto e contexto, é notável como a bibliografia especializada se caracteriza por uma espécie de vazio analítico a este propósito, visto que os seus principais

expoentes, via de regra, não conferiram especial atenção à eloquente literatura de controvérsia religiosa vinculada diretamente a este contexto de tradução.

O primeiro estudo elaborado especificamente em torno de João Ferreira de Almeida e de sua tradução bíblica foi publicado no início do século XIX pelo bibliógrafo português António Ribeiro dos Santos (1745-1818), diretor da antiga Real Biblioteca Pública da Corte.¹² Em suas *Memórias de Literatura Portuguesa*, este erudito se queixava do fato de serem as “*obras do português João Ferreira de Almeida [...] ainda pouco conhecidas e tratadas entre nós*”.¹³ Após apresentar um breve balanço a respeito da incipiente tradição bíblica portuguesa medieval, conclui este autor que:

Do século XVI e XVII não podemos esperar obras deste gênero trabalhadas entre nós. Mas se nossos maiores não continuaram com o mesmo ardor em tão santo exercício, culpa foi não deles [...], mas dos tempos em que viveram, em que geralmente lhes era defeso traduzir e ter em linguagem os sagrados livros. Pelo que vemo-nos obrigados a buscar fora de nossos reinos o que pudéramos ter de nossa casa [...]. 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.¹⁴

As contribuições biográficas de António Ribeiro dos Santos foram bastante limitadas e imprecisas, fato justificável pela escassez da documentação primária a que teve acesso. O seu grande mérito, porém, se encontra exatamente no domínio de sua especialidade: este bibliógrafo apresentou detalhadamente cada uma das edições impressas da tradução de Almeida de que teve notícias. Embora nesse terreno haja também algumas pequenas imperfeições, corrigidas por investigações posteriores, não se deve menosprezar o primor de sua pesquisa, tanto por seu pioneirismo, como por sua capacidade de síntese e erudição. Todavia, no tocante à literatura de controvérsia religiosa escrita pelo tradutor português e por seus desafetos católicos nas Índias Orientais, Ribeiro dos Santos limita-se a mencionar a existência do tratado *Diferença d'a Christandade*, não sem alguma confusão, pois não teve

¹² 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.

¹³ *Ibid.*, p. 17.

¹⁴ *Ibid.*, p. 23 e 44.

oportunidade de consultá-lo diretamente.¹⁵ Desse modo, a importância desse estudo está especialmente em seu caráter pioneiro de levantamento tipográfico, e não exatamente no âmbito histórico, em seu sentido mais estrito.

Em seguida, distinguiram-se as pesquisas conduzidas, já nos séculos XIX e XX, por dois autores de origem holandesa, nomeadamente Caspar van Troostenburg de Bruijn (1830-1903) e Jan Lodewijk Swellengrebel (1909-1984), cujas indagações a respeito do primeiro tradutor da Bíblia em língua portuguesa proporcionaram importantes avanços, particularmente em seu aspecto biográfico. Com efeito, amparado em documentação até então ignorada pelos estudiosos, Troostenburg de Bruijn foi o primeiro a oferecer uma biografia propriamente dita – isto é, cronologicamente ordenada e bem documentada – sobre o tradutor português.¹⁶ Jan Swellengrebel, por sua vez, já no século XX, aperfeiçoou os avanços biográficos anteriores a partir da identificação de inúmeras informações adicionais sobre a atuação de João Ferreira no Oriente em um conjunto documental até então não consultado diretamente para este fim: as atas do consistório da Igreja Reformada em Malaca e Batávia, localidades em que o tradutor português passou a maior parte de sua vida.¹⁷ Essa documentação é farta em referências ao cotidiano das comunidades protestantes das Índias Orientais holandesas, com diversos testemunhos pormenorizados sobre os seus ministros pregadores.¹⁸

Em termos estritamente biográficos, portanto, esses estudiosos holandeses foram responsáveis por um significativo aprimoramento. Ainda assim, não obstante a perícia de ambos 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. E quando o fizeram – como no caso de suas modestas referências à dedicatória ao tratado *Diferença d'a Christandade*,

¹⁵ Ibid., p. 24, nota b.

¹⁶ A biografia de Almeida aparece em um verbete da seguinte obra deste autor: BRUIJN, C. A. L. van Troostenburg de. **Biographisch Woordenboek Van Oost-Indische Predikanten**. Nijmegen: Milborn, 1893.

¹⁷ Os principais resultados de seu trabalho foram apresentados detalhadamente no seguinte artigo: SWELLENGREBEL, J. L. João Ferreira a d'Almeida, de eerste vertaler van de Bijbel in het Portugees. **De Heerbaan**. n. 4/5/6. 1960. Uma tradução completa desse texto em português foi disponibilizada por ALVES, Herculano. **A Bíblia de João Ferreira Annes d'Almeida**. Coimbra: Sociedade Bíblica de Portugal, Sociedade Bíblica do Brasil, Difusora Bíblica, 2006. Em língua portuguesa, há também versões simplificadas daquele artigo: cf. SWELLENGREBEL, Jan L. João Ferreira de Almeida: um tradutor português da Bíblia em Java. **Boletim da Sociedade de Língua Portuguesa**. n. 24, 1973; e HALLOCK, Edgar F.; SWELLENGREBEL, J. L. **A maior dádiva e o mais precioso tesouro: a biografia de João Ferreira de Almeida e a história da primeira Bíblia em português**. Rio de Janeiro: JUERP, 2000.

¹⁸ As atas do consistório (ou conselho eclesiástico) de Batávia foram editadas por MOOIJ, Jakob (ed.). *Bouwstoffen voor de geschiedenis der protestantsche kerk in Nederlandsch-Indië*. 3 vols. Batavia-Weltevreden, 1927-1931. Trechos referentes ao tradutor português foram traduzidos em língua portuguesa e publicados por ALVES, op. cit. As atas do consistório de Malaca, por sua vez, foram transcritas por HELSDINGEN, R. van Beuningen van. *Kerkelijk archief van Malacca: aanteekeningen verzameld...* 7 v. Singapore : [s.n.], 1913-1916. Destas, não há tradução em português, exceto as referências feitas por Swellengrebel.

assinada pelo próprio João Ferreira em Batávia –, suas preocupações se limitaram basicamente a questões de ordem biográfica. Portanto, devido a seus interesses fundamentalmente biográficos, também esses autores não estabeleceram uma relação de sentido histórico vital entre o trabalho pioneiro de tradução bíblica que buscavam compreender e o cenário de agudos embates religiosos em que ele foi concebido.

Houve, naturalmente, diversos outros estudos a respeito do assunto produzidos entre a contribuição pioneira de António Ribeiro dos Santos e as biografias oferecidas por Troostenburg de Bruijn e Jan Swellengrebel.¹⁹ 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 pólos 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. Isso explica, ao menos em parte, a pouca relevância que encontraram em suas análises o conteúdo da expressiva literatura polemista elaborada no contexto da tradução bíblica portuguesa.²⁰

Essa comum preocupação sobre o assunto, essencialmente tipográfica e biográfica, encontrou o seu ápice na pesquisa desenvolvida recentemente por frei Herculano Alves. Em sua recente tese de doutorado, este pesquisador se esforçou por aglutinar e sistematizar toda a informação disponível sobre aqueles dois núcleos temáticos.²¹ O principal corolário dessa disposição totalizante, para além do desenvolvimento linear do aspecto biográfico, é a apresentação de um monumental catálogo com todas as edições bíblicas conhecidas de João

¹⁹ Destacam-se, dentre outros, autores como Inocêncio Francisco da Silva, que em seu *Dicionário Bibliográfico Português* dedicou todo um verbete a Almeida; Joaquim Heliodoro da Cunha Rivara, que buscou complementar o trabalho anterior com novas informações a que teve acesso; Guilherme Luís Santos Ferreira, em seu estudo sobre *a Bíblia em Portugal*; a contribuição biográfica e documental de Pedro de Azevedo, da Academia de Ciências de Lisboa; enfim, o trabalho biográfico assinado por Eduardo Moreira, intitulado *o Defensor da Verdade*, publicado pela Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira. Cada um desses trabalhos será analisado mais detidamente nos capítulos subsequentes. Para a referência completa, conferir a parte final do trabalho.

²⁰ Exceção a esta regra talvez seja o valioso estudo de David Lopes sobre a expansão da língua portuguesa no Oriente, que ofereceu significativos avanços documentais para o estudo da literatura de controvérsia religiosa relativa ao ambiente em que trabalhou João Ferreira em sua tradução bíblica. Cf. LOPES, David. **A expansão da língua portuguesa no Oriente durante os séculos XVI, XVII e XVIII**. Porto: Portucalense Editora, 1936.

²¹ ALVES, Herculano. **A Bíblia de João Ferreira Annes d'Almeida**. Coimbra: Sociedade Bíblica de Portugal, Sociedade Bíblica do Brasil, Difusora Bíblica, 2006. Antes dele, foram relevantes também as investigações de Manuel Cadafaz de Matos, especialmente ao publicar em Portugal uma edição fac-símile do tratado *Diferença d'a Christandade*, com um expressivo estudo introdutório. MATOS, Manuel Cadafaz de (ed.). **Uma edição de Batávia em português do ultimo quartel do século XVII**. Lisboa: Edições Távola Redonda, 2002.

Ferreira de Almeida. De acordo com o inventário oferecido por este autor, foram publicados, nos últimos quatro séculos, mais de cem milhões de exemplares dessa versão bíblica portuguesa, o que conferiria ao seu tradutor o título de escritor “*de língua portuguesa mais editado em toda a história da língua de Camões*”.²² No entanto, como os demais, Herculano Alves também não analisou em profundidade o conteúdo da literatura de controvérsia religiosa, relativa ao ambiente de tradução principiada por Almeida. Ainda que apareçam em seu estudo diversas referências à existência dessa documentação primária – e ainda que seja analisada superficialmente em alguns momentos –, não há uma real valorização de sua importância para a compreensão histórica do objeto em foco.

Fica patente, portanto, por essa breve recensão bibliográfica, que a literatura de controvérsia religiosa produzida no quadro histórico a que pertenceu o tradutor bíblico, apesar de sua evidente importância documental para a compreensão do sentido do processo, foi constantemente relegada a um segundo plano. Do mesmo modo, as diversas pesquisas sobre esse assunto específico não cuidaram de analisá-lo com o intuito de proporcionar uma compreensão crítica dos processos históricos mais amplos que perpassam o objeto. Assim, em todos os casos, a documentação foi analisada sem particular atenção a problemáticas históricas mais gerais concernentes ao objeto, como as querelas religiosas da Idade Moderna ou a expansão marítima europeia, pois o foco esteve quase sempre limitado em contribuir para o entendimento de questões muito pontuais, particularmente as biográficas e tipográficas.²³

Em vista disso, uma mais aprofundada compreensão histórica sobre a materialização da primeira tradução das Escrituras Sagradas cristãs em língua portuguesa poderá ser alcançada a partir de uma análise mais densa e cuidadosa de seu ambiente específico de produção, testemunhado de forma privilegiada pela literatura polemista correspondente. Aliás, o delineamento de um significado histórico para este singular objeto literário-religioso depende não apenas de sua percepção enquanto parte integrante de um universo contextual mais amplo, mas também de uma compreensão crítica desse próprio contexto, ou seja, apreendendo-o não como simples “pano de fundo” monolítico e estável, mas como construção historiográfica também passível de questionamentos e transformações.

²² ALVES, op. cit., p. 891.

²³ Uma exceção a essa regra talvez seja o trabalho já mencionado de Santos Ferreira sobre *A Bíblia em Portugal*, que buscou incluir a problemática específica da tradução bíblica de Almeida no quadro mais amplo da história da Bíblia na Europa e, particularmente, em Portugal. Nesse sentido, embora com uma linguagem laudatória para com o protestantismo, este autor se comporta, de modo geral, como um historiador, ao analisar temas pontuais sem perder de vista as problemáticas mais genéricas. Cf. FERREIRA, G. L. Santos. **A Bíblia em Portugal**: apontamentos para uma monografia (1495-1850). Lisboa: Tipografia de Ferreira de Medeiros, 1906.

O contexto em que atuou João Ferreira de Almeida para compor a sua tradução bíblica é caracterizado, como qualquer outro, pela interação de processos históricos dotados de temporalidades diversas. Dentre os inúmeros movimentos históricos que incidem diretamente sobre a questão, há pelo menos três, de longa e média duração, que se apresentam fundamentais para melhor elucidá-la. Em primeiro lugar, o ideal de oferecer uma tradução bíblica ao mundo português, nesse contexto particular, estava diretamente associado ao princípio protestante *sola scriptura*, isto é, de que somente as Escrituras Sagradas contêm seguramente o verdadeiro ensino apostólico e todo o saber necessário para conduzir o homem à eterna salvação cristã. Portanto, uma apreensão crítica da historiografia sobre a ruptura teológica do cristianismo ocidental na Idade Moderna é fundamental para se desvendar o sentido de fatos produzidos diretamente como decorrência dela.

Outro processo estrutural que pesa claramente sobre a formação histórica dessa tradução bíblica particular é a expansão marítima e comercial europeia, particularmente a portuguesa e a holandesa. Devido à estrita aliança de Portugal com as diretrizes estabelecidas pela Igreja Católica em seu Concílio de Trento, realizado em meados do século XVI, não houve qualquer possibilidade de se propagar efetivamente na sociedade portuguesa europeia o princípio protestante *sola scriptura*. Essa condição específica justifica, ao menos em parte, o adiamento português, em relação a suas congêneres europeias, em possuir a sua própria versão bíblica com feições modernas e protestantes. Era bem mais verossímil, portanto, que uma tradução portuguesa literal da Bíblia fosse produzida em regiões onde essa língua fosse atuante, mas não o aparato estatal português. Essas condições peculiares foram oportunizadas, a partir do século XVII, pela expansão marítima holandesa, passando esta a alcançar localidades em que a língua portuguesa já estava enraizada desde o século anterior. À vista disso, em termos de conhecimento histórico, é imprescindível captar o objeto específico da tradução bíblica de Almeida como resultado da construção progressiva de um contexto favorável à sua consumação.

Um terceiro processo – e esse efetivamente de “longa duração” – indispensável à compreensão do objeto em foco é a própria história da religião cristã, tomada de um modo geral, com ênfase em suas estruturas históricas peculiares. Nem as guerras luso-holandesas pelo domínio marítimo e comercial das Índias Orientais e Ocidentais, nem as querelas teológicas específicas do período moderno, lançam luz suficiente sobre toda a milenar problemática religiosa cristã que embasa, em última instância, a questão histórica das traduções bíblicas e da sua relevância para o estabelecimento da verdadeira doutrina apostólica. Em outras palavras, a trajetória específica do cristianismo foi desde sempre

caracterizada por conflitos em torno da definição de sua ortodoxia, ou seja, de sua interpretação correta e original. Esse aspecto, portanto, não é monopólio da querela católico-protestante que emerge no século XVI: essa tensão típica da Idade Moderna deve ser avaliada historicamente em suas peculiaridades, mas perder de vista o seu caráter relacional e comparativo com processos similares, ocorridos ao longo de toda a história cristã.

Finalmente, como muito bem pontuou o historiador francês Lucien Febvre em seu clássico estudo sobre a trajetória de Martinho Lutero, um dos problemas capitais da ciência histórica consiste justamente na busca de um sadio equilíbrio entre indivíduo e coletividade, entre iniciativa pessoal e necessidade social.²⁴ Nesse sentido, é importante conciliar criticamente processos históricos estruturais, de média e longa duração, como os mencionados há pouco, com elementos mais factuais, de curta duração, relacionados diretamente às escolhas individuais. Enfoques biográficos relativos ao português João Ferreira de Almeida não devem, portanto, ser desconsiderados, na medida em que representam efetivamente o substrato humano e imediato em que o objeto central desta análise se materializou. Sendo assim, uma conjugação intencional entre distintas temporalidades – que podem ser identificadas às noções de contexto, ambiente e acontecimento – deverá conferir um novo aprofundamento histórico para a sua melhor compreensão.

Em termos estritamente históricos, o significado desse trabalho específico de tradução deve ser esquadrihado prioritariamente não em seus eventuais sucessos editoriais posteriores, mas em seu efetivo processo de elaboração manuscrita, e particularmente nos conflitos doutrinários que definem o seu início concreto e todo o seu desenvolvimento ulterior. Assim, o recorte temporal privilegiado para se alcançar esse objetivo é precisamente o período compreendido entre os anos de 1642 e 1694. O primeiro ano corresponde ao momento em que João Ferreira afirma haver dado início à tradução de trechos do Novo Testamento em Malaca, do castelhano em português, logo após o contato inicial com o tratado anticatólico *Diferença d'a Christandade*. Embora o tradutor português tenha falecido em 1691, antes de ser concluída a tradução dos últimos livros do Antigo Testamento, foi no ano de 1694 que Jacobus op den Akker (1649-1731), também ministro da Igreja Reformada de língua portuguesa em Batávia, completou o trabalho de seu antecessor, com a finalização dos demais livros das Escrituras. Assim, independentemente do assunto específico das publicações tipográficas posteriores dessa tradução, serão privilegiados aqui os anos transcorridos entre o seu início efetivo e sua real materialização histórica.

²⁴ FEBVRE, Lucien. **Un destin, Martin Luther**. Paris: Presses universitaires de France, 1968, p. 8.

Mesmo assim, são também ilustrativos do peculiar significado histórico dessa pioneira versão bíblica portuguesa os meandros relativos à publicação de suas primeiras edições impressas. O fato de haverem sido impressas primeiramente, entre fins do século XVII e meados do XVIII, em localidades tão distantes como Amsterdam, Batávia e Tranquebar, por exemplo, evidencia já o seu caráter de versão bíblica tipicamente moderna, isto é, projetada não somente para uma região específica das Índias Orientais, mas em um “mundo em movimento”, já bastante interligado.²⁵ Apesar disso, esses fatos tipográficos apenas confirmam traços de significado já identificáveis em seu contexto próprio de elaboração manuscrita, em sua relação evidente, desde os seus estágios iniciais, com a polêmica católico-protestante que se alastrava no Oriente seiscentista. Desse modo, movimentos históricos antecedentes, e os posteriores resultados tipográficos desse processo de tradução bíblica, servem para melhor demonstrar o seu significado, o qual só pode ser discernido historicamente em profundidade a partir da análise dos conflitos religiosos que fundamentam a sua consumação prática, testemunhados pela documentação primária de controvérsia religiosa.

Esse enfoque se torna ainda mais necessário na medida em que se evidencia a quase indiferença encontrada, nos estudos predecessores, pelo conteúdo dos escritos de controvérsia religiosa produzidos no contexto específico de tradução. Desde o princípio do interesse intelectual por essa versão bíblica portuguesa, houve na realidade muitas imprecisões em torno do assunto. O principal e mais extenso escrito anticatólico de Almeida, por exemplo, permaneceu ignorado dos especialistas ao longo dos últimos séculos, tendo sido a sua autoria equivocada e sistematicamente atribuída a um escritor jesuíta a ele contemporâneo. Fora isso, o próprio tratado castelhano *Diferença d'a Christandade*, cuja leitura marcou o início efetivo desse trabalho de tradução, foi alvo de desacertadas especulações sobre a sua verdadeira autoria. Esses aspectos serão bem esclarecidos na seção correspondente. Por ora, basta constatar que, com os recentes esclarecimentos alcançados nesse terreno, tornou-se possível o desenvolvimento de novas interpretações, dotadas de um maior rigor historiográfico.

Um conhecimento renovado sobre a fecunda literatura de controvérsia religiosa produzida em língua portuguesa nas Índias Orientais deve trazer contribuições não apenas à história específica desses embates e da tradução bíblica portuguesa deles resultante. Todo esse conjunto documental se apresenta também, por exemplo, como importante fonte de estudos

²⁵ A expressão “mundo em movimento” é tomada aqui de empréstimo do seguinte estudo sobre a expansão marítima portuguesa: RUSSELL-WOOD, A. J. R. **A World on the Move: The Portuguese in Africa, Asia and America (1415-1808)**. New York: St. Martin's Press, 1993.

para a história geral da propagação da língua portuguesa no mundo. Note-se o clássico trabalho do pesquisador português David Lopes sobre a expansão da língua portuguesa no Oriente, que analisa, ainda que superficialmente, vários exemplares de escritos polemistas do período, com um interesse majoritariamente linguístico.²⁶ Além disso, a relevância da versão bíblica de João Ferreira de Almeida para a própria história geral da língua portuguesa já havia sido atestada no século XIX pelo literato português Joaquim Teófilo Braga (1843-1924), que a considerou “*um magnífico monumento literário*”, e segundo o qual:

É esta tradução o maior e mais importante documento para se estudar o estado da língua portuguesa no século XVII; o padre João Ferreira de Almeida, ministro pregador do evangelho em Batávia, pela sua longa residência no estrangeiro, escapou incólume à retórica dos seiscentistas; a sua origem popular e a comunicação com o povo levaram-no a empregar formas vulgares que nenhum escritor cultista do seu tempo ousaria escrever. Muitas vezes o esquecimento das palavras usuais portuguesas leva-o a recordar-se de termos equivalentes e é esta uma das causas da riqueza do seu vocabulário.²⁷

A mesma forma de entusiasmo se encontra também entre autores brasileiros, como João Ribeiro (1860-1934) e Félix Pacheco (1879-1935), ambos da Academia Brasileira de Letras, os quais se ocuparam tangencialmente com parte dessa documentação religiosa, a partir de um interesse majoritariamente filológico. Esse tipo de abordagem aponta para a diversidade de resultados científicos que podem advir de uma atenção redobrada sobre essa literatura seiscentista. Alguns autores, como os acima mencionados, em razão de suas especialidades, estiveram atentos não exatamente ao conteúdo histórico-religioso desses escritos, mas às expressões vocabulares próprias empregadas em sua transmissão, características do período em que foram produzidos. Todavia, ao se estabelecer uma relação de sentido histórico essencial entre as contendas doutrinárias neles expostos e a elaboração da primeira tradução bíblica portuguesa, são exatamente as ideias religiosas que devem passar a um primeiro plano analítico.

Desse modo, a avaliação dessa documentação literária não necessita ser conduzida obrigatoriamente no âmbito específico da história das religiões. Os questionamentos literários e filológicos – e mesmo os políticos e sociais, por exemplo – são igualmente válidos. Todavia, uma vez estabelecido o objetivo de se compreender historicamente o significado de um

²⁶ LOPES, David. **A expansão da língua portuguesa no Oriente durante os séculos XVI, XVII e XVIII**. Porto: Portucalense Editora, 1936.

²⁷ BRAGA, Theophilo. **Manual de Historia da Litteratura Portuguesa**: desde as suas origens até ao presente. Porto: Imprensa Litterario-Commercial, 1875, p. 350.

processo específico de divulgação de escritos considerados sagrados por determinada religião, uma perspectiva histórico-religiosa se impõe. Conforme se depreende de uma análise, mesmo superficial, dos propósitos expressos do tradutor em seu projeto de divulgação do texto bíblico em sua língua materna, é o ideal cristão da manifestação da revelação divina para salvação das almas que o motiva. Portanto, esse caráter religioso do processo, que o fundamenta, necessita de um cuidado muito especial, de modo a se valorizar com a profundidade histórica devida as questões teológicas cristãs em jogo.

Embora tenha emergido em determinados setores da historiografia uma interpretação unitária sobre as reformas religiosas da Idade Moderna europeia, como se explicitará melhor mais adiante, não se pode perder de vista o fato de que determinados processos não são passíveis de uma compreensão histórica crítica sem uma adequada revalorização das duras oposições teológicas cristãs. Um desses processos são as próprias traduções bíblicas protestantes, cujo significado histórico global deve muito às hostilidades próprias e tão conhecidas do período moderno. Nesse sentido, a investigação histórica seria demasiadamente empobrecida se não fossem considerados, com a atenção e o apreço apropriados, os aspectos teológicos contraditórios envolvidos, que devem ser compreendidos no âmbito próprio da história do cristianismo e, no limite, da própria história das religiões.

Em termos práticos, o conteúdo dessa literatura religiosa será analisado tendo em vista o seu traço essencial de violenta oposição teológica, compreensível enquanto problemática específica e interna da religião cristã, e não como mero reflexo secundário de problemas políticos ou sociais, por exemplo, como se estes suplantassem e determinassem aqueles. É esta, portanto, uma das primeiras decorrências da adoção de uma perspectiva histórico-religiosa: a necessidade de se considerar os aspectos doutrinários do cristianismo enquanto elementos autônomos significativos, isto é, não redutíveis a outras esferas da realidade social, e compreensíveis no horizonte específico da história da religião a que são devidos.²⁸ Isso não significa que esses choques teológicos ocorram de forma descolada do seu contexto social

²⁸ Essa “perspectiva histórico-religiosa” se desenvolveu no âmbito da Universidade de Roma “La Sapienza”, a partir das contribuições apresentadas pelo historiador Raffaele Pettazzoni (1883-1959). A essência de seus esforços intelectuais, aglutinados a partir de 1925 na revista *Studi e materiali di storia delle religioni*, consistiu na proposta de uma necessária historicização dos estudos comparados das religiões, de modo a conciliar os fundamentos epistemológicos do historicismo à ideia de autonomia dos estudos em história das religiões. Para uma visão introdutória sobre a Escola Italiana de História das Religiões, cf. MASSENZIO, Marcelo. **A história das religiões na cultura moderna**. São Paulo: Hedra, 2005. Outra síntese fundamental foi oferecida por BRELICH, Angelo. Prolegômenos a una historia de las religiones. In: PUECH, Henri-Charles (Dir.). **Historia de las religiones**. vol. I. Madrid: Siglo XXI, 1986. Um bom aprofundamento sobre a matéria pode ser encontrado em AGNOLIN, Adone. **História das Religiões: perspectiva histórico-comparativa**. São Paulo: Paulinas, 2013. Finalmente, obra essencial para um melhor entendimento dessa concepção teórica é a de SABBATUCCI, Dario. **La perspective historico-religieuse: foi, religion et culture**. Paris: Edidit, 2002.

específico, mas sim que as esferas política ou social, por exemplo, são insuficientes para compreendê-los historicamente, em sua própria autonomia e complexidade. É necessário conciliar, assim, certo rigor historiográfico a uma adequada sensibilidade religiosa.²⁹

Outro pressuposto teórico fundamental a esse tipo de abordagem das religiões – instrumentalizada, neste caso, para a compreensão histórica de certas particularidades relativas à história do cristianismo – corresponde à necessária adoção de uma metodologia histórico-comparativa.³⁰ Tradicionalmente, o estudo comparativo das religiões foi caracterizado por uma interpretação não essencialmente histórica de seus objetos de interesse. Esse aspecto, que se apresenta muitas vezes de forma sutil, torna-se patente especialmente quando se adota de maneira acrítica a categoria conceitual de “religião”, forjada em um percurso histórico ocidental específico, para se aproximar de processos culturais a ele totalmente alheios. Nesses casos, a metodologia comparativa é utilizada sistematicamente para a identificação de traços “religiosos” comuns em culturas distintas, de modo a serem fabricadas classificações reducionistas, isto é, capazes de agrupar espécies de “religiões” em categorias tipológicas generalizantes.

O resultado desse procedimento comparativo-generalizante é um inevitável afastamento para com a ciência histórica propriamente dita, pois um dos principais fundamentos epistemológicos desta é justamente a metodologia comparativa diferencial, isto é, que particulariza determinados acontecimentos em relação a outros. Sendo assim, o sentido de determinados fatos históricos é constituído com base na identificação cognitiva de seus traços diferenciais singulares, colhidos na documentação primária, decorrentes de sua ocorrência única em um contexto também único e específico. Assim, a produção do conhecimento histórico depende da instrumentalização intelectual, consciente ou não, de um procedimento metodológico que singulariza fatos culturais humanos, dotando-os de

²⁹ PETTAZZONI, Raffaele. Il metodo comparativo. *Numem*, vol. 6, fasc. 1, jan. de 1959, p. 10. As divergências teóricas entre Raffaele Pettazzoni e Mircea Eliade são substanciais, podendo ser resumidas na oposição entre história das religiões e fenomenologia religiosa. Todavia, é reconhecido a este último autor “o mérito de ter contribuído, em medida significativa, para sensibilizar a cultura ocidental contemporânea em relação às problemáticas próprias da ciência das religiões, opondo-se a todas as tentativas de desvalorização acrítica e preconceituosa do fato religioso, cuja complexidade e caráter essencial são incisivamente apontados”. MASSENZIO, op. cit., p. 154.

³⁰ Neste caso, esse direcionamento não é uma opção metodológica, mas uma necessidade epistemológica da ciência histórica, visto que esta pressupõe sempre uma dimensão comparativa, “da qual nenhuma historiografia pode prescindir; sob pena de se exaurir em mera crônica local”. BRELICH apud AGNOLIN, Adone. **História das Religiões**: perspectiva histórico-comparativa. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 87. No caso específico dos estudos histórico-religiosos, esse pressuposto precisa ser enfatizado, tendo em vista que, tradicionalmente, as “ciências das religiões” foram dominadas por perspectivas não-históricas. A este respeito, o mesmo Angelo Brelich propõe categoricamente que “o método comparativo é o único que pode iluminar a história das religiões. Esse é o seu objetivo, que a nível estritamente científico não requer nenhuma outra justificação”. BRELICH, Angelo. Prolegómenos a una historia de las religiones..., p. 95. Tradução nossa.

significado.³¹ Em oposição às formas de comparação não histórica das religiões, que visam antes de tudo alocá-las artificialmente em categorias supostamente universais, o método histórico-comparativo enfatiza a singularidade dos processos históricos, compreendendo-os sim de forma relacional, mas não pondo em risco o seu caráter de fato histórico singular, produto de um contexto particularizado. Assim, “*no lugar de uma ordem confortável, mas fictícia, [essa perspectiva] dava razão, enfim, à realidade de uma ‘desordem histórica’*”.³² Esse resultado foi primorosamente esclarecido pelo historiador Dario Sabbatucci, nos seguintes termos:

a problemática comparativa [não histórica] nasce da atenção ao análogo e institui, assim, uma espécie de nivelamento entre as culturas comparadas; a problemática histórica nasce da atenção ao fato incomparável e institui, assim, um processo de definição (e não de classificação!); o comparatismo histórico foca sua atenção sobre qualquer anomalia (ou deformidade) revelada ou revelável no seio da comparação analógica, e a recebe como ‘fato incomparável’, ou seja, como fato histórico. O comparatismo histórico aceita provisoriamente a analogia cultural, como orientação de pesquisa ou como hipótese de trabalho, que serve posteriormente não para explicar um fato analógico por meio de outro, mas sim para revelar, graças à comparação, a particularidade de cada fato, a saber, sua real ‘historicidade’.³³

Esses são, portanto, em linhas gerais, os pressupostos teóricos que fundamentam o desenvolvimento dessa pesquisa, com o intuito de aprofundar o conhecimento sobre o significado histórico-religioso de um processo singular de tradução bíblica, tendo em vista o seu embasamento factual em conflitos próprios da história da religião cristã na Idade Moderna. Num primeiro momento, a ênfase recairá sobre a análise pormenorizada do contexto histórico específico em que o objeto se materializou, pela abordagem crítica de suas múltiplas temporalidades. Somente após esse primeiro enfoque, historicamente necessário, será possível analisar adequadamente as propriedades da literatura de controvérsia religiosa

³¹ Essa peculiaridade da ciência histórica foi bem notada por Marcelo Massenzio, ao apontar a necessidade de o historiador “*alargar o olhar para além das fronteiras que delimitam um certo contexto cultural próprio a fim de colocar em foco, com o indispensável auxílio da comparação, os traços característicos que constituem os fundamentos da sua identidade*”. MASSENZIO, Marcelo. **A história das religiões na cultura moderna**. São Paulo: Hedra, 2005, p. 184.

³² AGNOLIN, Adone. **História das Religiões...**, p. 61. A citação completa apresentada por este autor, tão esclarecedora de toda essa questão teórica da história das religiões, é a seguinte: “*contra uma comparação que procurava leis gerais e similitudes formais, o historiador italiano [Raffaele Pettazoni] apurava um método comparativo que ressaltava as diferenças e as originalidades que somente as particularidades históricas conseguem justificar. Essa comparação não tinha mais, então, uma finalidade meramente classificatória: ao contrário, reconduzia todo evento à sua especificidade histórica; no lugar de uma ordem confortável, mas fictícia, dava razão, enfim, à realidade de uma ‘desordem histórica’*”.

³³ SABBATUCCI, Dario. **La perspective historico-religieuse**: foi, religion et culture. Paris: Edidit, 2002, p. 118. Tradução nossa.

relativa a esse período, visando encontrar indícios que apontem para a peculiaridade histórica do processo de tradução bíblica constituída em seu horizonte.

Capítulo 1

Um contexto oportuno

A primeira tradução das Escrituras Sagradas do cristianismo em língua portuguesa foi produzida, a partir de meados do século XVII, nas Índias Orientais holandesas, em regiões específicas do Sudeste Asiático. O contexto histórico geral em que João Ferreira de Almeida pôde desenvolver o seu trabalho de tradução bíblica é caracterizado, como qualquer outro, pela confluência de processos históricos dotados de temporalidades diversas. Evidentemente, em cada conjuntura particular, pode ser evidenciada uma infinidade de movimentos históricos sincrônicos. É por esse motivo que o historiador e filósofo italiano Benedetto Croce (1866-1952) chegou a considerar que cada fato histórico específico deve carregar em si, em última análise, a totalidade da história, visto que se liga necessariamente a todos os outros eventos imagináveis, por cadeias de causalidade.¹ A relevância analítica de cada processo histórico dependerá de uma avaliação do grau da intensidade de sua relação com o desenvolvimento do fato ocorrido em seu contorno que se deseja compreender.

Desse modo, tendo em vista o objetivo de aprofundar a compreensão do significado histórico-religioso da primeira tradução dos textos sagrados do cristianismo em língua portuguesa, determinadas forças históricas estruturais se impõem como elementos primordiais de análise. Isso não quer dizer, consequentemente, que alguns movimentos estruturais, privilegiados em determinada interpretação histórica, sejam os únicos que incidem diretamente sobre o objeto em foco. Pelo contrário: a depender dos objetivos científicos propostos – e de acordo com a premissa histórico-filosófica de Benedetto Croce –, processos históricos concernentes ao fato estudado seriam identificáveis *ad infinitum*. Por esse motivo, a percepção do contexto histórico analisado depende de uma seleção de processos tidos por fundamentais, de acordo com as finalidades preestabelecidas.

Assim, no caso específico da tradução bíblica portuguesa de Almeida, há pelo menos três movimentos históricos vitais que incidem de maneira claramente decisiva sobre a sua materialização histórica: primeiramente, a história da religião cristã, tomada de um modo

¹ Essa percepção teórica foi explorada pelo historiador Fernand Braudel (1902-1985), em seu clássico estudo sobre o conceito de “longa duração”: “*Extensível ao infinito, [um evento] liga-se, livremente ou não, a toda uma corrente de acontecimentos, de realidades subjacentes, e impossíveis, parece, de destacar desde então uns dos outros. Por esse jogo de adições, Benedetto Croce podia pretender que, em todo evento, a história inteira, o homem inteiro se incorporam e depois se redescobrem à vontade. Sob a condição, sem dúvida, de acrescentar a esse fragmento o que ele não contém à primeira vista e portanto saber o que é justo – ou não – associar-lhe*”. BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais. A longa duração. In: **Escritos sobre a História**. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 45.

geral, caracterizada sempre por confrontos em torno da definição da sua ortodoxia; em segundo lugar, as cisões teológicas e confessionais católico-protestantes, próprias da Idade Moderna; finalmente, a expansão marítima e comercial europeia, particularmente a portuguesa e a holandesa nas Índias Orientais. A percepção dessa tradução bíblica portuguesa no âmbito mais geral da história do cristianismo é fundamental, como já apontado, para se poder apreendê-la em sua própria complexidade histórico-religiosa. Por outro lado, é evidente a centralidade que ocupam, para o entendimento da formação dessa versão bíblica singular, o processo de expansão marítima luso-holandesa e o conflito teológico tão característico do período.

Não devem ser menosprezados, evidentemente, processos históricos tão importantes como o desenvolvimento da imprensa tipográfica moderna, a valorização cultural e religiosa das línguas vulgares em detrimento do latim, a retomada humanista da cultura clássica, as nuances próprias da reforma católica e protestante modernas, etc. Todavia, todos esses desenvolvimentos, também fundamentais, podem muito bem – a custa de certa simplificação, inevitável diante da infinita multiplicidade de processos relevantes – ser alocados, quando necessário, no horizonte daqueles três movimentos históricos mais genéricos. Além disso, é óbvio que esses processos contextuais selecionados não devem ser entendidos como movimentos estanques, independentes entre si: são, ao contrário, divisões abstratas de um contexto assaz complexo, em que se entrecruzam e, muitas vezes, se confundem forças históricas de naturezas e durações muito díspares.² A sua delimitação teórica se justifica apenas na medida em que colabora para tornar compreensíveis as principais forças históricas que embasam essa atividade específica de tradução das Escrituras Sagradas em português, tendo em vista a apreensão de seu significado histórico-religioso.

Compreender historicamente o surgimento da versão bíblica de Almeida no âmbito da história do cristianismo não significa que será necessário reconstruir aqui, cronológica e artificialmente, toda a trajetória dessa religião, até o momento em que se inicia o processo em foco. De modo distinto, essa abordagem responde apenas ao pressuposto da necessidade de se ocupar de questões histórico-religiosas próprias da cultura ocidental – neste caso, sua relação com o texto sagrado judaico-cristão – tendo consciência de sua origem em tempos muito

² Esse aspecto de “realidade entrecruzada” dos contextos históricos foi enfatizado pelo mesmo Fernand Braudel, ao abordar o problema do papel do indivíduo na história. Em suas palavras, o historiador não deve negar “*a realidade dos eventos ou o papel dos indivíduos, o que seria pueril. Ainda assim cumpriria notar que, na história, o indivíduo é muito frequentemente uma abstração. Não há jamais na realidade viva indivíduo encerrado em si mesmo; todas as aventuras individuais se fundem numa realidade mais complexa, a do social, uma realidade ‘entrecruzada’*”. BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais. A longa duração. In: **Escritos sobre a História**. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 23.

remotos, relativos ao desenvolvimento inicial do próprio cristianismo e, no limite, de sua dependência histórica para com o próprio monoteísmo hebraico. Assim, os propósitos do tradutor português, já em meados do século XVII, ao intentar oferecer em sua língua materna uma versão literal e impressa da revelação divina, encontra o seu sentido histórico mais amplo somente tendo em vista a sua relação com processos históricos muito anteriores. Não se trata, enfim, de querer se aprofundar em cada detalhe de toda a história do cristianismo. Antes, o que se propõe é uma perspectiva histórica de horizontes ampliados, para não se perder de vista a conexão fundamental entre os tempos modernos e os antigos para se desvendar o sentido dos acontecimentos.

Ademais, ao se propor interpretar o significado desse processo de tradução em uma perspectiva histórico-religiosa assim ampliada, deve-se tomar o percurso próprio do cristianismo não como uma mera variação histórica de um suposto conceito universal de “religião”, mas sim como “religião” fundada na história, dotada de aspectos irredutíveis a modelos generalizantes pré-fabricados.³ Esse aspecto é essencial para se realçar o caráter histórico singular do cristianismo, em sua relação de negação, por um lado, da tradição hebraica da qual descende e, por outro, de apropriação dos livros sagrados do judaísmo ao seu novo cânon bíblico. Não convém, assim, que o cristianismo seja tomado, em termos rigorosamente históricos, enquanto mais uma das possíveis manifestações variáveis de um suposto *homo religiosus* universal, mas como o próprio fundamento histórico do nosso moderno conceito ocidental de “religião”.⁴

Sendo essa regra válida para o estudo da história do cristianismo de um modo global, é também conveniente para se compreenderem fatos produzidos em seu contorno específico, como a questão problemática da tradução dos seus textos sagrados. As relações próprias e variáveis da religião cristã com os seus escritos “divinamente inspirados”, inclusive nos debates em torno da composição de seu cânon e de sua interpretação ortodoxa, devem ser entendidas como resultados históricos singulares, não satisfatoriamente redutíveis a qualquer

³ Evidentemente, em termos rigorosamente históricos, essa consideração vale para todas as “religiões”, conforme exposto por Angelo Brelich: “*a posição daqueles que consideram as religiões históricas como simples variações da religião, ou seja, de fato, como formas mais ou menos corrompidas ou modificadas da única verdadeira religião, determinada pela realidade objetiva transcendente, é, desse ponto de vista, inaceitável*”. BRELICH, Angelo. Prolegómenos a una historia de las religiones. In: PUECH, Henri-Charles (Dir.). **Historia de las religiones**. v. I. Madrid: Siglo XXI, 1986, p. 34.

⁴ Essa questão foi abordada por Adone Agnolin, ao expor como o termo latino *religio* “*expressava, de fato, inicialmente apenas a ideia e a qualidade de ‘ser precisos e escrupulosos com relação às práticas de culto’, designando também quem sabia realizar a escolha ritual adequada. A transformação do significado veio ocorrendo à medida que o termo foi sendo assumido pelo Cristianismo a fim de definir a si próprio, antes de ser estendido a outras manifestações análogas com as quais, no decorrer do tempo, entrou em contato e teve que se confrontar*”. AGNOLIN, Adone. **História das Religiões: Perspectiva Histórico-Comparativa**. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 225.

modelo não-histórico generalizante. Assim, a percepção da tradução bíblica de Almeida como produto literário-religioso tipicamente moderno, ao invés de significar sua inclusão confortável e simplificada num quadro estático de versões bíblicas protestantes, possibilita sua apreensão enquanto fato histórico-religioso complexo, dotado de um significado próprio que, embora comparável, permanece sempre ímpar.

Em termos gerais, é indubitável o pertencimento dessa tradução portuguesa das Escrituras cristãs a um processo cultural mais amplo, caracterizado pela proliferação de versões bíblicas em língua vulgar, impugnadas em seguida pela Igreja Católica tridentina. As primeiras edições da tradução de Almeida, publicadas a partir de fins do século XVII, são manifestações mais ou menos tardias de um movimento que já havia alcançado, entre os séculos XV e XVI, a maior parte das principais línguas europeias.⁵ Ainda assim, como já apontado, 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.⁶ Desse modo, o seu contexto específico de produção, marcado por embates doutrinários bem próprios da religião cristã, incide sobre o seu caráter de maneira definitiva.

Desde os seus primórdios, a história do cristianismo é caracterizada por debates em torno da definição de seu sentido ortodoxo, isto é, da interpretação ou “opinião correta” a respeito do ensino de seu fundador e de seus apóstolos. Ao mesmo tempo, a questão do lugar dos escritos sagrados judaicos e evangélicos para a resolução desse problema permeia, em graus variados, todo o percurso do cristianismo, onde quer que tenha se propagado. O princípio protestante *sola scriptura* – isto é, de que somente as Escrituras Sagradas são fontes confiáveis para a definição da verdade apostólica – é uma das manifestações extremas

⁵ Já no século XV, há uma tradução integral do Antigo Testamento em castelhano, trabalhada a partir do hebraico (a chamada *Bíblia de Alba*), obra de judeus radicados na Península Ibérica. Outra versão semelhante é a *Bíblia de Ferrara*, impressa em 1553. O Novo Testamento castelhano, traduzido com base no texto grego por Francisco de Enzinas, foi publicado em 1543. No atual território alemão, antes da tradução bíblica completa de Lutero, publicada em 1534, já havia dezoito traduções impressas em circulação. Na Itália, em fins do século XV, existiam dez versões distintas da Bíblia completa em língua vulgar. Em francês, no ano de 1530, a Bíblia toda já tinha sido traduzida pelo humanista Jacques Lefèvre d'Étaples, com base no latim. Finalmente, antes da versão inglesa de William Tyndale, baseada nas línguas originais, é conhecida a tradução providenciada no século XIV por John Wyclif e seus adeptos, a partir da *Vulgata* latina. Para uma visão panorâmica a respeito, cf. LAMPE; ACKROYD (Ed.). **The Cambridge History of the Bible**, v. II: The West from the Fathers to the Reformation. Cambridge: University Press, 1975; GREENSLADE, S. L. (Ed.). **The Cambridge History of the Bible**, v. III: The West from the Reformation to the present day. Cambridge: University Press, 1975.

⁶ Cf. HSIA, Ronnie Po-chia. The triumphant Church. In: **The World of Catholic Renewal, 1540–1770**. New York: Cambridge University Press, 2005.

possíveis de um conflito teológico que remonta às origens da religião cristã. A definição católica tridentina a respeito – reafirmando que a verdade cristã se encontraria não somente nos livros sagrados escritos (*in libris scriptis*), mas também na tradição apostólica não escrita (*et sine scripto traditionibus*) – é também mais uma manifestação histórica possível para um problema, de fato, milenar: a definição cristã de sua genuína mensagem evangélica e apostólica.

Como se verá depois claramente, pela atenta análise dos textos da controvérsia religiosa ocorrida nas Índias Orientais seiscentistas, é justamente nesses termos que o debate teológico se desenvolve. Isto é, não se trata de confrontos circunscritos a pequenos detalhes da teologia cristã: o que está em questão, para os polemistas religiosos envolvidos – e também o que caracteriza a intenção primeira do tradutor português ao oferecer sua versão dos textos sagrados ao mundo lusófono –, é justamente o sentido último da revelação cristã. É claro que esse aspecto se encontra também no conflito católico-protestante quinhentista, inicialmente restrito às fronteiras europeias. Os pontos teológicos específicos em debate – como a questão da presença real de Cristo nos elementos eucarísticos, a existência do purgatório, o sacrifício da missa, o papel das boas obras para a salvação, a devoção às imagens dos santos e o livre-arbítrio, por exemplo – são apenas reflexos pontuais de uma tensão anterior, que envolve a própria definição do cristianismo em si. Todavia, a transposição desses embates a novos contextos os torna também particularizados. Por ora, basta se enfatizar que, caso fossem apartadas as questões teológicas ocorridas nesse período de seu percurso histórico cristão mais geral, seria proporcionada uma visão demasiadamente simplista e limitada sobre os problemas em questão, capitais para a história do cristianismo.

Ademais, ao se projetar o nosso moderno conceito ocidental de “religião” – forjado historicamente, como apontado, somente a partir da propagação do cristianismo no Império Romano – para se compreenderem culturas alheias à sua formação histórica específica, acabam sendo naturalizados ou universalizados aspectos históricos próprios do cristianismo, como se estes fossem extensíveis *a priori* a todas as “religiões” identificáveis.⁷ Nesse sentido, por exemplo, a centralidade alcançada pelos aspectos teológicos e doutrinários na formação e desenvolvimento específicos da religião cristã é um resultado histórico singular, devido a forças históricas específicas, e não inerente a toda e qualquer “religião”. Conforme apontado

⁷ A respeito da formação histórica específica do conceito ocidental de “religião”, Angelo Brelich anotou como este “se formou (e podemos dizer que continua se formando) ao longo da história da civilização ocidental. É importante lembrar que nenhuma língua de povos primitivos, nem das civilizações arcaicas superiores – nem mesmo o grego e o latim, mais próximos de nós –, possuem um termo correspondente a esse conceito, definido historicamente em uma época e em um meio particular”. BRELICH, Angelo. Prolegômenos a una historia de las religiones. In: PUECH, Henri-Charles (Dir.). **Historia de las religiones...**, p. 34-35.

criteriosamente pelo historiador Angelo Brelich, a mentalidade ocidental foi “*formada no curso da longa história do cristianismo, e da mais longa ainda do racionalismo, que juntas fizeram prevalecer o aspecto doutrinal da religião sobre os restantes, rituais e normativos, dentre outros*”.⁸ De modo que o primado de embates discursivos teológicos em toda a história da religião cristã é traço constitutivo não da “religião”, mas do próprio cristianismo. Esse aspecto se revela também fundamental para se alargar a visão histórica a respeito do contexto específico que embasa a atividade de Almeida nas Índias Orientais holandesas, estando este totalmente submerso no problema da definição doutrinária de sua religião, sendo partícipe, portanto, de um processo histórico especificamente cristão, bastante abrangente.

Ao invés de se compreender as religiões históricas como meras variações possíveis de um universal e etéreo conceito de “religião”, a perspectiva histórica se esforça por colocar em relevo as peculiaridades das inumeráveis manifestações culturais que a nossa mentalidade ocidental assimila como “religiosas”, mas que não podem ser confortavelmente redutíveis a esta categoria. Em outras palavras, as “religiões” deixam de ser encaradas como tipos variáveis da “religião” – ou como manifestações possíveis de um universal *homo religiosus* –, para assumirem uma condição totalmente historicizada, isto é, enquanto formas culturais estabelecidas em contextos específicos e dotadas, portanto, de traços singulares que escapam a categorias cognitivas alheias ao seu processo histórico de constituição. E essa perspectiva é válida também para o cristianismo: em termos históricos, não convém que seja concebido como mais uma variante de uma suposta “essência religiosa”, mas como processo histórico singular, que assumiu no Ocidente o papel de arquétipo para a formação do nosso conceito de “religião”.⁹

Esses aportes teóricos são cruciais para se evidenciar determinados processos religiosos singulares e estruturais do cristianismo que perpassam o ambiente histórico em que a pioneira tradução bíblica portuguesa foi concebida. Como já ressaltado, a percepção do processo de composição dessa tradução em uma perspectiva histórico-religiosa ampliada,

⁸ BRELICH, Angelo. Prolegómenos a una historia de las religiones. In: PUECH, Henri-Charles (Dir.). **Historia de las religiones**..., p. 41.

⁹ Sobre a historicização do conceito ocidental de “religião”, Adone Agnolin observa que “*aquilo que nós ocidentais chamamos [...] de ‘religião’, pelo menos de um ponto de vista histórico-cultural, deve ser visto, substancialmente, enquanto uma codificação humana de valores: estes se devem prospectar em uma durabilidade que sirva, justamente, para superar as contingências efêmeras, complexas e incompreensíveis da história, para oferecer uma prospectiva ao agir humano. Somente na perspectiva de valores que dão sentido à contingência é que esta última adquire um sentido e que os primeiros oferecem uma perspectiva à vida. Dito de outra maneira, as culturas representam estruturas em e de contingência: enquanto tais, podem construir modelos absolutos de valores que, todavia, o historiador tem a função de considerar como relativos a um tempo, espaço e a um contexto relacional de ‘aculturação’.* Trata-se, portanto, e substancialmente, de descobrir a contingência histórica da formação de um absoluto, cultural e historicamente construído enquanto valor”. AGNOLIN, Adone. **História das Religiões**..., p. 21.

levando em consideração certos aspectos peculiares da trajetória cristã, conduz a uma necessária desnaturalização (ou historicização) de traços “religiosos” relativos ao seu contexto de formação. Assim, nesse caso específico, uma visão mais panorâmica da história do cristianismo, longe de significar uma tentativa de expor, em mínimos detalhes, os meandros de sua trajetória no mundo, nos auxiliará na percepção de sua singularidade histórica, essencial para se colocar em perspectiva o embate doutrinário teológico pontual inerente ao contexto de tradução dos textos sagrados no Oriente.

A iniciativa de João Ferreira de Almeida como tradutor da Bíblia, ao invés de se limitar a um esforço puramente literário, carrega em seu âmago a intenção de propagar ao máximo, com o auxílio da moderna tipografia, o conteúdo da revelação divina escrita. Ao desejar tornar acessível o conteúdo bíblico ao mundo português, em sua estrita literalidade, o seu tradutor propunha um caminho de salvação que passava, por um lado, pela fé na mensagem evangélica exposta perfeitamente nas Escrituras Sagradas, e por outro, pela insurreição contra o domínio espiritual de Roma. Seja como for, os posicionamentos teológicos a esse respeito encontram mais adequadamente o seu sentido histórico ao serem interpretados como manifestações de um aspecto estrutural a princípio bastante peculiar à religião cristã: o conceito de “revelação divina”. Sobre isso, é esclarecedora a explicação fornecida pelo historiador Dario Sabbatucci, segundo o qual a ideia de revelação:

é um componente essencial do cristianismo. Ela se compreende nos termos de uma intervenção extraordinária de Deus, o qual fala aos homens, manifestando-lhes verdades que, de outro modo, não seriam conhecíveis. Essas verdades não são fins em si mesmos, mas verdades indispensáveis para a salvação no sentido cristão. Com essa percepção em mente, compreende-se por que o instrumento absoluto da salvação cristã, o Cristo, é representado como a encarnação da Palavra (*verbum caro factum est*). Sem tomar consciência do seu condicionamento cristão, a fenomenologia [comparativa não histórica] [...] acreditou poder reduzir a revelação a uma componente religiosa quase universal, eventualmente encontrável em contextos culturais muito distintos.¹⁰

Fica evidente, portanto, que o debate em torno do significado histórico de uma tradução bíblica – como a portuguesa de Almeida – não deve ignorar os seus condicionamentos religiosos específicos, que remontam, pelo menos, às origens do cristianismo e perpassam toda a sua história. Desse modo, o axioma cristão de uma intervenção da divindade na história – a princípio, restrita aos hebreus e, posteriormente,

¹⁰ SABBATUCCI, Dario. **La perspective historico-religieuse**: foi, religion et culture. Paris: Edidit, 2002, p. 52. Tradução nossa.

extensível a todas as nações – não é uma componente natural da “religião”, mas um resultado histórico *sui generis*, herdado, evidentemente, do monoteísmo hebraico, e posteriormente adotado também pelo islã. O mesmo se diga da fé cristã em uma salvação eterna: o historiador Dario Sabbatucci apontou como esse elemento é o “*que distingue fundamentalmente o cristianismo das outras religiões e que, ao mesmo tempo, garante a existência de um ‘corpo’ cristão, apesar de sua subdivisão em várias igrejas e confissões*”.¹¹ Da mesma forma, propor ingenuamente ser a fé o fundamento de todas as religiões, esquecendo-se de seu condicionamento histórico cristão, é reduzir a sua compreensão histórica a “*um relativismo cultural acrítico, que atribui a cada povo uma fé e, eventualmente, algo semelhante ao Reino dos Céus, porque é impossível dissociar este daquela*”.¹² Assim, as dissonâncias cristãs em torno definição de sua ortodoxia dizem respeito necessariamente à sua crença específica em uma salvação extramundana, e à forma adequada de atingi-la.

Ainda no tocante às peculiaridades da religião cristã, cuja abordagem proporcionará uma visão histórica melhor fundamentada sobre os embates teológicos católico-protestantes, não se deve perder de vista o seu caráter, historicamente atípico, de “religião fundada”, isto é, que aparece em um momento pontual da história, e não concomitantemente a uma dada civilização. A respeito dessas religiões, Angelo Brelich destaca como “*são relativamente pouco numerosas em comparação com o incalculável número de religiões tribais e a grande quantidade de religiões ligadas às comunidades políticas das civilizações superiores de tipo arcaico*”.¹³ Consequentemente, segundo o mesmo autor, deveriam ser consideradas como “*casos excepcionais na história das religiões se, por outro lado, a enorme expansão de algumas delas não as houvesse convertido nas religiões mais características de uma fase mais recente da história*”.¹⁴ Nesses casos – dentre os quais conta-se o cristianismo, como também o islamismo, o budismo e o mazdeísmo –, são identificáveis, em uma aproximação comparativa, traços estruturais comuns, como a tendência à universalidade, o proselitismo e a presença de escrituras consideradas sagradas, por exemplo. Dessa forma, as tensões doutrinárias em torno da tradução dos textos sagrados cristãos, na Idade Moderna ou em outro contexto específico, não podem ser compreendidas historicamente de maneira descolada dessa problemática histórico-religiosa mais geral.

¹¹ SABBATUCCI, Dario. **La perspective historico-religieuse...**, p. 71.

¹² Ibid., p. 69.

¹³ BRELICH, Angelo. Prolegómenos a una historia de las religiones. In: PUECH, Henri-Charles (Dir.). **Historia de las religiones...**, p. 93-94.

¹⁴ Ibid., p. 94.

Finalmente, um último aspecto estrutural do cristianismo que necessita ser enfatizado, visando apreender mais adequadamente os movimentos histórico-religiosos estruturais que incidem sobre o contexto de materialização das traduções bíblicas modernas, diz respeito ao seu fundamento dogmático monoteísta. A princípio, esse fato não seria crucial, não fosse o seu nexo histórico fundamental com o problema religioso dos conflitos pela definição das ortodoxias. A respeito da formação histórica das principais religiões que professam a existência de um único Deus, nomeadamente o judaísmo, o cristianismo e o islamismo, o historiador italiano Raffaele Pettazzoni salienta que:

Essas três religiões não nascem por desenvolvimento gradual de um pensamento especulativo; cada uma delas é o resultado de uma crise profunda entre uma religião tradicional preexistente e uma nova instância religiosa que encontra, de fato, sua expressão na afirmação da unicidade de Deus. Não é por acaso que em cada uma dessas grandes religiões encontramos, no começo, uma personalidade poderosa que é intérprete da nova consciência religiosa em contraste com a antiga, e a expressa na proclamação da unicidade de Deus. [...] Com certeza, nem todas as religiões que tiveram um Fundador são monoteístas: vale o exemplo do Budismo. A alta personalidade de um fundador não é condição suficiente à formação do monoteísmo. Mas é, ao que parece, condição necessária.¹⁵

Em termos históricos, portanto, as religiões monoteístas não surgiram como “*resultado de uma progressiva redução aritmética do divino*”, mas como negação súbita de um *status quo* religioso, manifesta pontualmente na história através da ação de uma personalidade poderosa. Assim, ainda segundo Raffaele Pettazzoni, o monoteísmo histórico pressupõe o politeísmo, mas “*não como grau inferior de uma evolução necessária e potencialmente universal, mas, ao contrário, segundo a maneira pela qual a antítese pressupõe a tese*”.¹⁶ Dessa forma, posto que as religiões monoteístas, em termos rigorosamente históricos, não se formaram gradual e lentamente, mas por revoluções definidas no tempo, a razão de toda rixa doutrinária nesse cenário diz respeito às tentativas, heterogêneas ou mesmo inconciliáveis, de se resgatar, no presente, o sentido original do aparecimento de seu fundador no passado. Esse tipo de disputa pela definição do ensino verdadeiro, portanto, pode ocorrer apenas no âmbito de religiões caracterizadas por um nascimento em um momento preciso da história, como é o caso dos monoteísmos hebraico, cristão e islâmico.

Uma sólida consciência histórica desses condicionamentos, explicitados a partir de uma perspectiva histórico-comparativa, é condição necessária para se distinguirem a

¹⁵ PETTAZZONI, Raffaele. **La Formazione del Monoteismo**. Roma: Centro Romano di Studi, 1949. Tradução em português apresentada por AGNOLIN, op. cit., p. 60.

¹⁶ Ibid.

complexidade e a abrangência dos processos religiosos de que se compõe o contexto histórico em que trabalhou João Ferreira de Almeida na sua tradução portuguesa dos textos sagrados. O propósito central desse tradutor português, como se evidenciará pela análise aprofundada de seus escritos polemistas, era justamente o de indicar ao mundo português o sentido original da mensagem cristã, conforme as Escrituras Sagradas somente, em oposição às supostas deturpações introduzidas pela Igreja de Roma ao longo dos séculos. Para o seu idealizador, o projeto de traduzir as Escrituras em sua integridade e literalidade, bem como o de torná-la amplamente acessível pelo recurso à tipografia moderna, dizia respeito ao pressuposto de que, fazendo assim, estaria oferecendo a todo o mundo português um caminho garantido para se resgatar a verdadeira doutrina apostólica, em sua pureza original. Desse modo, para o tradutor português, tendo como base teológica o princípio protestante *sola scriptura*, os textos bíblicos que traduzia eram a representação perfeita e necessária da mensagem cristã primitiva.

As resoluções dogmáticas firmadas pela Igreja Católica no Concílio de Trento (1545-1563), por sua vez, sustentavam que a verdadeira e original doutrina cristã se deveria buscar não somente nos livros sagrados escritos (*in libris scriptis*), mas também nas tradições não escritas (*sine scripto traditionibus*), conservadas fielmente em Roma, por meio da sucessão apostólica. Na quarta sessão conciliar, celebrada em abril de 1546, em seu *Decreto sobre as Escrituras Canônicas*, os delegados tridentinos manifestavam o propósito de que:

[...] exterminados os erros, 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 que seus apóstolos o pregassem a toda criatura, como fonte de toda verdade que conduz à nossa salvação e regra de costumes; considerando que esta verdade e disciplina estão contidas nos livros escritos e nas tradições não escritas, que recebidas pela boca do mesmo Cristo pelos apóstolos, [...] chegaram, como de mão em mão, até nós.¹⁷

Assim, em resposta ao princípio protestante *sola scriptura*, o Concílio de Trento preconizava o monopólio espiritual da Igreja de Roma sobre um conjunto de tradições apostólicas, “*ditadas verbalmente por Jesus Cristo, ou pelo Espírito Santo, e conservadas perpetuamente, sem interrupção, na Igreja Católica*”.¹⁸ Acrescentava ainda, no mesmo decreto, que os católicos romanos deveriam reverenciar, com igual piedade, os livros sagrados e as mencionadas tradições apostólicas não escritas.

¹⁷ *Decretum de canonicis Scripturis* In: AYALA, Ignacio Lopez. **El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento**. Barcelona: Imprenta y Librería de D. Antonio Sierra, 1848, p. 25. Tradução nossa.

¹⁸ *Decretum de canonicis Scripturis...* In: Op. cit., p. 26.

Essas percepções claramente dissonantes a respeito do acesso seguro à revelação cristã original estavam na base de toda a controvérsia católico-protestante, que se disseminara na Europa a partir da insurreição luterana em Wittenberg. Logicamente, o princípio doutrinário *sola scriptura* significou a supressão das tradições católicas não escritas como fontes legítimas para se divisar a verdadeira doutrina de Cristo. Como consequência natural desse posicionamento, os protestantes passaram a questionar a validade de um amplo conjunto de doutrinas e práticas, abrigadas pela Igreja de Roma, que não encontravam respaldo direto nas Escrituras Sagradas (como o celibato clerical, as penas do purgatório, o sacrifício da missa, a veneração às imagens dos santos, a transubstanciação eucarística, etc.). É certo, todavia, como já sugerido, que conflitos em torno da definição da ortodoxia cristã – que envolvem, em todos os casos, divergências a respeito dos meios adequados para se reencontrar o ensino puro e original – perpassam toda a história dessa religião. Ainda assim, dentre os inúmeros aspectos históricos que singularizam a controvérsia doutrinária específica do período moderno, destacam-se o irredutível antagonismo, construído por ambas as partes, em torno de uma interpretação teológica totalmente central, bem como a produção de definições confessionais bastante precisas a respeito, que acabaram conferindo ao período, inclusive, a denominação de Idade Confessional.

A este respeito, como se verá mais adiante, é notável como a base teológica que sustenta todo o empenho de João Ferreira em disponibilizar pioneiramente em língua portuguesa uma versão integral dos textos sagrados é caracterizada, substancialmente, por um posicionamento anti-tridentino. Esse aspecto não se evidencia indiretamente, como que por sutilezas: o tradutor português refuta pontualmente as propostas dogmáticas externadas em Trento, citando com frequência os seus decretos, bem como o *Catecismo Romano*, produzido por seu mandato. Desse modo, em comparação com as disputas cristológicas dos primeiros séculos, ou com os debates teológicos da escolástica medieval – ou mesmo com os primórdios da ruptura luterana, quando ainda não haviam sido definidos com toda precisão os elementos teológicos em disputa –, os embates pós-tridentinos aparecem bastante particularizados: com definições doutrinárias cada vez mais detalhadas e fundamentadas, evidenciavam-se também oposições teológicas bem aprimoradas e, conseqüentemente, heresias mais facilmente identificáveis.¹⁹

¹⁹ A singular aspereza dos conflitos católico-protestantes na Idade Moderna foi pontuada por Adriano Prosperi: “a dureza teológica do choque doutrinário que teve início com as teses de Lutero trouxe consigo linguagem e instrumentos que pertenciam ao mundo dos conventos e que havia muito pareciam em fase de refluxo, sepultados pelas ironias elegantes da cultura humanista [...]. Entre os séculos XV e XVI, surgira a possibilidade de retorno à acepção antiga, pré-paulina, da heresia como opção intelectual possível. [...] Mas com o retorno

É essa estrutural e obstinada rixa teológica, consubstanciada sumariamente na colisão frontal entre os princípios dogmáticos *sola scriptura* e *scriptura et traditio*, que incide notoriamente sobre o ambiente religioso em que se idealizou e se produziu a primeira versão dos textos sagrados cristãos em língua portuguesa. Como se verá posteriormente, a terminologia empregada por Almeida para se referir ao clero romano de um modo geral, e particularmente às suas prescrições doutrinárias tridentinas, é indício inegável do caráter intransigente da oposição teológica que caracteriza esse contexto. De modo semelhante, a percepção dos missionários católicos nas Índias Orientais seiscentistas a respeito da doutrina e da tradução bíblica de Almeida, em harmonia com as determinações doutrinárias do século anterior, manifesta também a severidade da Igreja Católica contra interpretações teológicas tidas como heréticas e versões bíblicas não autorizadas.

O aspecto implacável desses posicionamentos, constitutivos da Idade Moderna europeia, foi minimizado por tendências interpretativas que buscaram enfatizar a existência de uma unidade estrutural subjacente ao desenvolvimento das propostas teológicas contraditórias do período. Assim, a imagem tradicional, caracterizada por uma rígida oposição doutrinária católico-protestante, foi relativizada em trabalhos que buscaram interpretações “*mais profundas e complexas do que uma simples contradição de termos como ‘Reforma’ e ‘Contra-Reforma’ pode implicar*”.²⁰ Essa oposição não seria suficiente, portanto, à compreensão de todos os problemas históricos em relevo, e a existência de uma unidade histórica implícita, de longa duração, na base do desenvolvimento tanto do catolicismo tridentino quanto do protestantismo luterano e calvinista, seria evidenciada pela tendência generalizada à confessionalização doutrinária.²¹ Em outras palavras, o cristianismo europeu nascido com a Idade Moderna, acima de eventuais oposições teológicas, deixava de “*ser uma experiência vivida comunitária e ritualmente, para converter-se em identidade assumida conscientemente pela adesão a uma ‘confissão de fé’ que contém todos os artigos em que se*

de São Paulo que caracterizou a época de Lutero também voltaram à atualidade as definições paulinas de heresia. [...] Portanto, com Lutero, a ameaça maior no horizonte das autoridades romanas voltava a ser justamente a heresia no sentido codificado por São Tomás e pela tradição inquisitorial dominicana: ‘erro do intelecto, ao qual a vontade adere obstinadamente’.”. PROSPERI, Adriano. **Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários**. São Paulo: EDUSP, 2013, p. 96-97.

²⁰ HSIA, Ronnie Po-chia. **The World of Catholic Renewal, 1540–1770**. New York: Cambridge University Press, 2005, p. 1. Tradução nossa. Ao lado deste, destacam-se nessa tendência eminentes historiadores, como Wolfgang Reinhard, Hubert Jedin, Jean Delumeau e Paolo Prodi.

²¹ Os seus artigos de fé luteranos já haviam sido esboçados na chamada *Confissão de Amsburgo*, elaborada por Philipp Melancthon (1497-1560) e apresentada ao Imperador Carlos V, em 1530, como compêndio de suas convicções teológicas. A opção católica por um estabelecimento mais exato de sua ortodoxia no Concílio de Trento, condenando explicitamente diversas teses protestantes, foi tomada somente a partir do momento em que a esperança pela restauração da unidade já havia sido dissipada. Quanto à Igreja Reformada Holandesa, em cujo arcabouço institucional trabalhou Almeida nas Índias Orientais, sua ortodoxia doutrinária foi estabelecida definitivamente somente a partir do Sínodo Nacional de Dordt (1618-1619).

há de crer”.²² A ruptura religiosa fundamental do período, assim, não seria necessariamente entre católicos e protestantes, mas entre um cristianismo medieval e um moderno.²³

Mesmo que essa proposta interpretativa seja coerente e funcional para se compreender determinados processos históricos específicos do período moderno – como a relação entre confessionalização religiosa e disciplinamento social, em prol das unificações monárquicas nacionais –, isso não significa que seja também adequada para abarcar a totalidade dos fatos relevantes: há questões religiosas específicas do período tridentino que escapariam a uma compreensão histórica adequada se fossem interpretadas sem a devida ênfase nas discordâncias teológicas correspondentes. A respeito da tendência comum à confessionalização, católica e protestante, o historiador francês Pierre Chaunu, por exemplo, apontou com propriedade que “*a continuidade dos dois movimentos não deve camuflar as diferenças*”; e que, portanto, “*a problemática das duas reformas em continuidade não esgotou todas as suas possibilidades*”.²⁴ Por conseguinte, continua sendo indispensável um aprofundamento analítico a respeito dos confrontos teológicos característicos da Idade Moderna quando se tem em vista a compreensão histórica de fatos produzidos justamente em decorrência direta deles, como é o caso da tradução bíblica portuguesa de Almeida.

Conforme já apontado, a ênfase sobre determinados processos que perpassam o contexto histórico em que se produziu determinado fato se justifica pelo grau de intensidade de sua relação com o objeto que se pretende compreender. Nesse sentido, alijar o processo de formação da primeira versão bíblica em português de seu contexto conflituoso de produção – testemunhado copiosamente pela literatura de controvérsia religiosa correspondente – seria oferecer uma visão distorcida e anacrônica dos fatos. Essa tradução bíblica portuguesa

²² PROSPERI, Adriano. **El Concilio de Trento...**, p. 152.

²³ Essa percepção foi endossada pelo historiador francês Jean Delumeau, ao propor que, na origem histórica tanto do catolicismo tridentino como do protestantismo, havia uma sensação social generalizada de “culpabilização” no Ocidente, fomentada ao longo da Idade Média pelo seu sistema religioso peculiarmente condenatório. Assim, as discordantes propostas teológicas confessionais do período teriam sido respostas históricas diferentes a um mesmo problema religioso e estrutural da Europa moderna. Cf. DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos XIII-XVIII)**. 2 vols. Bauru: Edusc, 2003.

²⁴ CHAUNU, Pierre. **O tempo das reformas (1250-1550)**, v. 1: A Crise da Cristandade. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 10. Em uma crítica dirigida à interpretação de Jean Delumeau, o mesmo Pierre Chaunu denunciava o espírito demasiadamente ecumênico desse viés “unitarista”, que o tornava inadequado para se compreender certas tensões próprias do período: “*Já não se pensa sequer em oposição alguma e ligam-se, de boa vontade, os fios de uma continuidade histórica obscura. A história é filha do seu tempo, afirma Lucien Febvre, com grande alegria, a propósito da Reforma. As nossas preocupações contribuíram para estabelecer uma historiografia pacífica do tempo das reformas. O ecumenismo venceu tudo*”. CHAUNU, op. cit., p. 10. Reafirmando a importância histórica dos conflitos religiosos do período, o historiador italiano Delio Cantimori já havia alertado que “*a historiografia mais recente tem coberto com muitos e formosos véus culturais, sociológicos, ideológicos e filosófico-retóricos a história daquelas lutas violentas: mas a história da civilização europeia não as pode esquecer e nem deixar que sejam encobertas, porque sem a sua memória não se pode compreender nem sequer o significado e o valor de certas posições humanísticas e confessional-teológicas*”. CANTIMORI, Delio. **Humanismo y religiones en el Renacimiento**. Barcelona: Península, 1984, p. 278-279. Tradução nossa.

seiscentista, elaborada num contexto colonial protestante, não é mais do que o principal fruto literário da polêmica religiosa anticatólica abraçada pelo seu tradutor nas Índias Orientais holandesas. Sendo assim, é o antagonismo doutrinário católico-protestante, não obstante os eventuais elementos comuns subjacentes a ambos os movimentos, que deve ser destacado para a compreensão desse contexto e, conseqüentemente, de seus produtos históricos específicos.²⁵

À vista disso, não há qualquer possibilidade de se oferecer uma interpretação histórica coerente sobre João Ferreira e sua tradução das Escrituras sem serem abordados aspectos cruciais da luta católica contra o protestantismo, como é o caso, por exemplo, do Tribunal do Santo Ofício e suas respectivas interdições às traduções e edições dos textos bíblicos em língua vulgar.²⁶ A relação do tradutor português com a Inquisição não se limitou, ao menos hipoteticamente, a uma desobediência consciente às suas prescrições e a críticas dirigidas contra ela em seus textos polemistas: há referências na documentação primária, ainda que muito vagas, ao fato de o tradutor ter sido condenado à revelia pela Inquisição de Goa – questão que será analisada mais detidamente no próximo capítulo. Por ora, basta notar que esse contexto é caracterizado em sua essência por embates doutrinários, perseguições e acusações mútuas. Sem uma devida atenção a essas hostilidades, a compreensão histórica fica prejudicada.

É necessário discernir bem as posições do Concílio de Trento em relação às traduções bíblicas em língua vulgar, bem como as diretivas específicas emanadas do Tribunal do Santo Ofício a este mesmo respeito, reunidas nas várias edições do *Index Librorum Prohibitorum*. No decreto sobre a edição e o uso da Sagrada Escritura, os prelados católicos reunidos em Trento estabeleceram, em primeiro lugar, a antiga edição da *Vulgata* latina como versão

²⁵ Dentre os pontos estabelecidos em Trento que se opunham diretamente ao protestantismo, destacam-se a negação da doutrina da salvação pela fé somente e a reafirmação das tradições orais como fontes de revelação, ao lado dos textos bíblicos. A estes dois pontos, acrescentaram-se outros, na última sessão conciliar, tidos por inegociáveis pelos protestantes: a questão da intercessão dos santos, da veneração das imagens sagradas e do purgatório. Sobre estes últimos posicionamentos, Adriano Prosperi afirmou que “*nestes três casos, as doutrinas aprovadas pelo concílio consolidaram o muro erigido contra as teses da Reforma protestante*”. PROSPERI, Adriano. **El Concilio de Trento: una introducción histórica**. Junta de Castilla y León: Consejería de Cultura y Turismo, 2008, p. 79.

²⁶ A respeito da luta católica contra o protestantismo, o mesmo Adriano Prosperi demonstrou como, durante o Concílio de Trento, houve um momento específico que marcou efetivamente o início de uma “*Contra-Reforma, entendida como uma luta sem quartel contra a dissidência religiosa, representada emblematicamente por Lutero*”. PROSPERI, op. cit., p. 127. Assim, é claro que as transformações da Igreja Católica tridentina não podem ser reduzidas a um combate contra o protestantismo; mas isso também não significa que a terminologia Contra-Reforma deva ser abandonada. Em outra obra, o mesmo autor alega que o viés interpretativo “ecumênico” desse período “*acabou levando a colocar na sombra ou a esquecer completamente os aspectos de controle duro e policial da ortodoxia que foram retomados à época no tribunal da Inquisição – e de fato bem poucos traços dessa realidade encontram-se nas histórias da Igreja de orientação confessional e apologética*”. PROSPERI, Adriano. **Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários**. São Paulo: EDUSP, 2013, p. 50.

autêntica do texto bíblico, reservando a prerrogativa de sua interpretação ao clero, a quem caberia determinar o verdadeiro sentido e interpretação das sagradas letras.²⁷ Dessa forma, ficou determinado que “ninguém, com base em sua própria sabedoria, se atreva a interpretar a mesma Sagrada Escritura em coisas pertencentes à fé e aos costumes”, preconizando severas punições contra o uso profano, irreverente ou supersticioso do texto bíblico.²⁸ Além disso, é evidente a preocupação conciliar com a multiplicação de versões bíblicas impressas, de modo que ficou estabelecida também a necessidade de se limitar a ação dos impressores, “que já sem moderação alguma [...], imprimem sem licença dos superiores eclesiásticos a Sagrada Escritura”.²⁹

A percepção que prevaleceu no Concílio de Trento, portanto, embora não sem debates e oposições internas, foi a de que a leitura das Escrituras em língua vulgar havia sido uma das principais razões para a proliferação de heresias entre o povo.³⁰ Todavia, no específico âmbito conciliar, a candente questão da conveniência ou não de se proibir absolutamente as traduções bíblicas em vernáculo permaneceu em aberto, ainda que não haja dúvidas de que uma interdição total teria o apoio da maioria, conforme o juízo insuspeito do historiador alemão Hubert Jedin.³¹ Ainda de acordo com este autor, as divergências entre os legados tridentinos sobre o assunto eram tão marcantes, sobretudo devido às particularidades regionais, que foi preferível não estabelecer regras universais taxativas nesse terreno. Em suas próprias palavras:

Diferenças de opinião eram ainda mais marcantes no tocante à tradução da Bíblia para o vernáculo: não havia uma prática uniforme na Igreja a este respeito. Na Inglaterra, desde os dias de Wyclif, tais traduções estavam terminantemente proibidas. Na Alemanha, antes da época de Lutero, existiam não menos do que dezoito traduções impressas de toda a Bíblia em alemão. A tradução de Lutero do Novo Testamento a partir do grego, de 1522, teve quase cem edições em uma década, e sua Bíblia completa, finalizada em 1534, havia se tornado muitíssimo popular [...]. A tradução da Bíblia na língua do povo havia se tornado, com efeito, o

²⁷ *Decretum de editione, et usu sacrorum librorum*. In: AYALA, Ignacio Lopez. **El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento...**, p. 27-28. Essas determinações estavam amplamente embasadas pela tradição católica medieval, segundo a qual a interpretação dos textos sagrados seria demasiadamente complexa para os leigos, princípio defendido, por exemplo, por São Tomás de Aquino (1225-1274). Segundo a concepção corrente, as traduções bíblicas para as línguas vernáculas produziram, ao invés de uma maior piedade, a multiplicação de heresias. Não obstante tais convicções, durante todo o período medieval, não houve qualquer proibição universal por parte de Roma contra a leitura e a tradução das Escrituras em língua vulgar, embora censuras pontuais tenham sido registradas. A este respeito, cf. McGRATH, Alister. **Origens Intelectuais da Reforma**. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p. 126.

²⁸ *Decretum de editione, et usu sacrorum librorum*. In: AYALA. Op. cit., p. 27-28.

²⁹ Ibid.

³⁰ PROSPERI, Adriano. **El Concilio de Trento: una introducción histórica...**, p. 56.

³¹ JEDIN, Hubert. **A History of the Council of Trent**, v. 2. London and New York: Thomas Nelson & Sons, Ltd., 1963, p. 72.

grande impulsionador da Reforma luterana. É por essa razão que já havia sido proibida na França, tanto pela Igreja, no Sínodo Provincial de Sens, em 1528, como pela autoridade secular, isto é, pelo Parlamento de Paris, no ano de 1543. Na Espanha, uma proibição desse tipo existia desde o tempo dos Reis Católicos.³²

Por esse motivo, como muito bem anotado por Jean Delumeau, não houve exatamente uma proibição de se traduzir a Bíblia em língua vulgar no Concílio de Trento: foi somente com as edições do *Index Librorum Prohibitorum* de 1559 e 1564 que uma interdição total foi estabelecida.³³ Ainda assim, embora o Concílio de Trento não tenha emitido um decreto proibindo indiscriminadamente as traduções bíblicas vulgares, pelas razões acima apontadas, sua aprovação ao *Index* e, portanto, à censura inquisitorial, é representativa da postura beligerante que se instaurou, com especial destaque para a luta contra o uso da tipografia moderna para a divulgação de escritos considerados heréticos. Conforme a avaliação de Adriano Prosperi, “*grande parte do trabalho dos inquisidores foi dedicado justamente à caça a esse extraordinário veículo de heresias que era o livro*”.³⁴ Neste sentido, uma percepção crítica da existência de estruturas confessionais comuns às propostas teológicas do período não pode extinguir da memória histórica ocidental nem os combates travados então pelo monopólio da ortodoxia cristã, e nem os instrumentos utilizados, por católicos e protestantes, para este fim.³⁵

Em suma, não se deve ocultar ou minimizar a centralidade das disputas teológicas pós-tridentinas para se desvendar a tradução bíblica portuguesa de Almeida em sua peculiar historicidade, isto é, tendo em máxima consideração a sua relação intrínseca com o ambiente histórico que possibilitou o seu aparecimento. Como já apontado, o próprio início desse

³² JEDIN, Hubert. **A History of the Council of Trent**, v. 2, p. 67-68. Mais adiante, Hubert Jedin é ainda mais específico ao afirmar que uma interdição universal das traduções bíblicas em Trento “*não teria efeito em países onde prática contrária prevalecia. Espanha e França não se submeteriam se as traduções fossem permitidas em virtude da autoridade do Concílio, enquanto Alemanha, Itália e Polônia, por outro lado, não iriam concordar com uma proibição das Bíblias em vernáculo*”. Ibid., p. 72.

³³ DELUMEAU, Jean. **Le catholicisme entre Luther et Voltaire**. Paris: Presses Universitaires de France, 1971, p. 44. Tradução nossa.

³⁴ “*E não se demorou a compreender que a tarefa era extremamente difícil: o livro herege passava de mão em mão e era capaz de transmitir sua peste a um número muito elevado de leitores antes que alguém o descobrisse e o entregasse ao confessor ou ao inquisidor. E havia também a imprensa, que era capaz de multiplicar as cópias do próprio volume, multiplicando conseqüentemente os riscos de contágio. O medo do livro nutrido pelos inquisidores era semelhante talvez apenas à confiança que os propagadores das novas ideias depositavam em seu poder*”. PROSPERI, Adriano. **Tribunais da Consciência...**, p. 225.

³⁵ A percepção da Contra-Reforma como processo inserido em um movimento mais amplo de Reforma Católica – interpretação adotada, entre outros, por Hubert Jedin – acabou colocando em segundo plano, por exemplo, os instrumentos da luta católica contra o protestantismo. Foi Adriano Prosperi, mais uma vez, quem advertiu que, “*na história da Igreja pós-tridentina escrita por Hubert Jedin – o historiador que mais chamou a atenção sobre o momento tridentino como momento de reforma católica –, não se diz uma só palavra nem sobre o Índice e nem sobre a Inquisição*”. PROSPERI, Adriano. **El Concilio de Trento...**, p. 123.

trabalho de tradução, em Malaca, esteve diretamente associado à leitura de um opúsculo castelhano anticatólico, posteriormente traduzido em português sob o título *Diferença d'a Christandade*. A linguagem agressiva deste tratado, particularmente contra os decretos tridentinos patrocinados pelo Pontífice Romano, fundamentou toda a concepção teológica do tradutor português, o que se evidencia em todos seus escritos polemistas. Em termos estritamente históricos, portanto, seria inconveniente interpretar a sua atividade como tradutor de maneira descolada de sua postura combativa para com a ortodoxia tridentina, como se fossem esferas independentes entre si. A percepção global desse contexto como um ambiente de aguerridas lutas teológicas, resultantes da transposição do embate católico-protestante ao além-mar oriental, é *conditio sine qua non* para se construir uma visão histórica ajustada sobre essa versão bíblica tipicamente moderna e protestante.

Index Librorum Prohibitorum (1564)
(Bayerische Staatsbibliothek)

Afinal, as particularidades históricas que envolvem o surgimento dessa primeira tradução da Bíblia em português tornam ainda mais evidente a necessidade de se compreendê-la, não como rebento espontâneo de uma religiosidade pacífica, mas enquanto resposta agressiva a um *status quo* religioso que se procurava atacar e, se possível, aniquilar. O fato de o tradutor português ter passado a maior parte de sua vida em regiões orientais sob o domínio da Companhia das Índias Orientais neerlandesas já denota o caráter potencialmente revoltado desse ambiente, visto ser o século XVII justamente o período das guerras luso-holandesas

pelo domínio comercial dos mares orientais e ocidentais.³⁶ De qualquer modo, a apreensão do significado histórico desse processo de tradução depende, sem qualquer dúvida, de sua percepção enquanto fruto de um contexto histórico marcado pela expansão marítima e comercial europeia, típica da Idade Moderna, com particular ênfase sobre os meandros relativos às navegações portuguesas e, a partir do século XVII, também holandesas, nos mares orientais. Além disso, as formas totalmente distintas – mesmo antagônicas – como foram recebidas as determinações tridentinas em Portugal e nos Países Baixos também devem ser levadas em máxima consideração para se ter em vista os reflexos religiosos da presença luso-holandesa nas Índias Orientais.

A total adesão dos soberanos de Portugal e Espanha aos decretos tridentinos, dando-lhes força de lei – reflexo de seu tradicional alinhamento à autoridade espiritual de Roma –, impediu que penetrassem e se enraizassem na Península Ibérica os ideais protestantes.³⁷ Além disso, contribuiu para o mesmo fim a estruturação precoce da Inquisição espanhola e portuguesa, antes mesmo do Concílio de Trento, embora tivessem sido concebidas, a princípio, não para o combate às dissidências cristãs propriamente ditas, mas especialmente ao judaísmo secreto dos chamados “cristãos-novos”, bem como eventuais resquícios islâmicos resultantes da ocupação moura sobre a península no período medieval.³⁸ Em relação ao estabelecimento da Inquisição em Portugal, no ano de 1536, o seu principal objetivo foi mesmo a supressão de práticas judaizantes, visto que a insurgência teológica da Reforma protestante jamais se transformou ali em uma real ameaça à supremacia do catolicismo romano. Mesmo assim, a Inquisição portuguesa tinha toda a jurisdição legal para condenar acusados de luteranismo ou outras heresias cristãs, bem como quaisquer comportamentos considerados inadequados.³⁹

Em vista disso, no contexto tridentino de Contra-Reforma, a censura tipográfica se tornou bastante rigorosa em Portugal, sendo então exercida conjuntamente pela Coroa, pela

³⁶ A rivalidade luso-holandesa no além-mar seiscentista foi enfatizada no seguinte artigo de BOXER, Charles. Portuguese and Dutch colonial rivalry, 1641-1661. *Studia*, n. 2, Lisboa, 1958. A ocupação holandesa sobre o nordeste brasileiro é mais um dos resultados deste confronto. Uma boa visão de conjunto sobre o assunto é o clássico estudo do autor supracitado: BOXER, Charles. **The Dutch Seaborne Empire, 1600-1800**. London: Hutchison, 1965. A complexidade desse embate no Oriente, por causa de seus múltiplos atores, foi enfatizada por SUBRAHMANYAM, Sanjay. **O Império Asiático Português, 1500-1700**. Uma História Política e Económica. Lisboa: Difel, 1993, p. 206.

³⁷ PROSPERI, Adriano. **El Concilio de Trento...** p. 87.

³⁸ A Inquisição portuguesa, estabelecida em 1536, bem como a espanhola, de 1478, são anteriores, portanto, à criação da Inquisição Romana. Sobre essa última, Adriano Prosperi esclarece que somente “*em julho de 1542, com a bula Licet ab initio, tomou corpo o projeto de erigir em Roma um tribunal supremo para centralizar e fazer mais eficaz a perseguição aos hereges luteranos*”. PROSPERI, op. cit., p. 35.

³⁹ BOXER, Charles. **A Igreja militante e a expansão Ibérica (1440-1770)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 107.

Igreja e pela Inquisição.⁴⁰ O combate travado nos reinos ibéricos contra as dissidências religiosas foi naturalmente transplantado aos seus domínios ultramarinos, ocidentais e orientais, tendo em vista o processo de expansão marítima de Portugal e Espanha a partir do século XV. A preocupação com a difusão de escritos considerados subversivos é perceptível especialmente nas colônias marítimas portuguesas, de modo que apenas uma imprensa tipográfica foi autorizada a funcionar fora do Reino entre os séculos XVI e XVII, em Goa, diferentemente dos próprios domínios espanhóis, em que se permitiu, no mesmo período, a existência de tipografias no México, no Peru e nas Filipinas. Também em Goa, principal possessão portuguesa na Índia, considerada a sua “Roma Oriental”, foi estabelecido um tribunal da Inquisição, em 1560, com jurisdição sobre todas as possessões portuguesas na Ásia e na África.⁴¹

O controle inquisitorial português sobre a produção literária em seus domínios foi intenso particularmente ao longo do século XVII, de modo que esse período foi considerado pelo historiador Charles Boxer, não sem alguma ironia, como a “*época de ouro dos inquisidores ibéricos*”.⁴² Além de obras censuradas diretamente em Roma, as inquisições portuguesa e espanhola publicaram também os seus próprios índices de livros proibidos.⁴³ Logo, as traduções bíblicas em língua vulgar estavam vetadas pelo *Index Librorum Prohibitorum*, assim como os demais escritos considerados heterodoxos em relação às definições tridentinas. Conforme muito bem apontado por Adriano Prosperi, as Escrituras Sagradas haviam se transformado no período pós-tridentino em “*uma espécie de objeto perigoso, que devia ser manipulado com muita cautela*”.⁴⁴ E essa conclusão é adequada, sobretudo, para os reinos ibéricos, onde o rígido controle da atividade literária e tipográfica

⁴⁰ Em relação às origens da censura tipográfica em Portugal, o pesquisador Artur Moreira de Sá apontou que “*teria sido a ‘censura episcopal’ a primeira a ser posta em prática e só posteriormente vigoraria a ‘censura real’, de âmbito mais vasto. Em Portugal, o primeiro documento conhecido, relativo a livros, que cai no âmbito acima referido, é o alvará de D. Afonso V, de 18 de agosto de 1451, onde se declara ter sido acordado em conselho mandar queimar os livros falsos ou heréticos*”. SÁ, Artur Moreira de. **Índices dos livros proibidos em Portugal no século XVI**. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983, p. 9.

⁴¹ BOXER, Charles. **A Igreja militante e a expansão Ibérica...**, p. 107. A opção portuguesa por conduzir uma vigilância rigorosa em relação à publicação tipográfica nas colônias se mostrou bastante dispendiosa e, por vezes, inconveniente aos próprios intentos do catolicismo romano, conforme exemplificado por Charles Boxer: “*Os missionários portugueses no Brasil e na África tinham que mandar os catecismos, gramáticas e dicionários para Portugal, para serem censurados, impressos e publicados [...]. Os da Ásia, por vezes, conseguiam imprimir as suas obras em sítios como Pequim, fora do controlo português e da vigilância inquisitorial, mas estes lugares tinham falta de máquinas impressoras*”. Ibid., p. 114.

⁴² Ibid., p. 114.

⁴³ Quanto às interdições especificamente portuguesas, além da obra já citada de Artur Moreira de Sá, cf. também REGO, Raul. **Os Índices Expurgatórios e a Cultura Portuguesa**. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1982.

⁴⁴ PROSPERI, Adriano. **El Concilio de Trento...**, p. 92.

havia tornado, senão impossível, ao menos inverossímil o surgimento em seus domínios de traduções bíblicas em língua vulgar, nos moldes modernos ou protestantes.⁴⁵

Todavia, a expansão comercial holandesa do século XVII – relativamente tardia, se comparada com o início das grandes navegações ibéricas – acabou contribuindo para a constituição nas Índias Orientais de uma conjuntura bastante favorável ao surgimento de uma tradução das Escrituras Sagradas cristãs em língua portuguesa. O ambiente hostil dos reinos ibéricos em relação a traduções bíblicas vernáculas, tendo em vista os rigorosos instrumentos da Contra-Reforma 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 Contra-Reforma 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.

Para melhor se compreender a presença holandesa nessas regiões, bem como sua adesão oficial ao protestantismo calvinista, é necessário retomar alguns aspectos da constituição histórica da República das Províncias Unidas dos Países Baixos. A independência política neerlandesa em relação ao domínio imperial espanhol, no contexto da chamada Guerra dos Oitenta Anos (1568-1648), esteve intimamente relacionada às tensões católico-protestantes que se disseminaram pela Europa, a partir do início do século XVI. A penetração das ideias protestantes nas províncias neerlandesas havia sido bastante significativa, de modo que a sua revolta contra o domínio espanhol, alinhado aos decretos tridentinos, não pode ser explicada senão com referência a essa problemática religiosa anterior. Esse aspecto foi muito bem assinalado pelo historiador britânico Geoffrey Parker:

O século XVI foi um período de efervescência religiosa e esta se manifestou cedo nos Países Baixos: em outubro de 1520, um ano antes do enfrentamento entre Lutero e o imperador em Worms, um edito do

⁴⁵ A primeira tradução completa da Bíblia em castelhano com base nos idiomas originais foi produzida na segunda metade do século XVI por Casiodoro de Reina (c. 1520-1594). A *Bíblia del Oso*, como ficou conhecida, foi traduzida fora do território espanhol, inicialmente na Inglaterra, e publicada em Basileia no ano de 1569. A revisão dessa edição por Cipriano de Valera (c. 1532-1602), levada a cabo também em território inglês, deu origem à *Bíblia del Cántaro*, publicada pela primeira vez em Amsterdam, no ano de 1602. Embora anteriores em relação à versão portuguesa de Almeida, as traduções castelhanas foram também compostas fora dos domínios ibéricos, longe do alcance dos inquisidores. Cf. GREENSLADE, S. L. (Ed.). **The Cambridge History of the Bible**, v. III: The West from the Reformation to the present day. Cambridge: University Press, 1975.

governo proibiu o luteranismo. Além disso, nesse mesmo ano, foram encontrados e queimados em Lovaina uns oitenta livros de Lutero. Em 1522, Carlos V estabeleceu uma Inquisição estatal para complementar as atividades da tradicional Inquisição episcopal e, em 1523, foi queimado em Bruxelas o primeiro mártir protestante do mundo. Não obstante esses esforços, as repetidas queimas de livros e a condenação na fogueira de uns trinta hereges, desde 1530 haviam aparecido traduções neerlandesas de ao menos trinta obras de Lutero (em comparação com três na Inglaterra) e circulavam quinze versões completas ou parciais de sua Bíblia nessa língua. Até 1525, Lutero já se havia tornado um nome familiar nos Países Baixos.⁴⁶

Durante o período de guerras, as províncias neerlandesas do sul acabaram submetidas novamente ao domínio imperial espanhol, bem como à Igreja de Roma. As sete províncias do norte, por sua vez, reafirmando sua autonomia em relação ao império, tornaram-se oficialmente independentes em 1581, constituindo a República das Sete Províncias Unidas dos Países Baixos, ou simplesmente Províncias Unidas. Conforme a percepção de Charles Boxer, “*o calvinismo havia desaparecido completamente nas províncias do sul – ‘las provincias obedientes’, conforme os espanhóis as chamavam – por volta de 1648, juntamente com todas as outras formas de protestantismo*”.⁴⁷ Nas províncias do norte, contudo, o calvinismo haveria de sobrepujar as demais tendências, sendo corporificada institucionalmente na Igreja Reformada Holandesa.⁴⁸

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. No início do século XVII, a intensificação da atividade marítima holandesa, voltada agora para o comércio de especiarias no Oceano Índico, conduziu ao surgimento de diversas companhias comerciais privadas, concorrentes entre si. O governo republicano das Províncias Unidas decidiu, então, intervir, propondo centralizar institucionalmente a atividade comercial no Oriente: foi criada, assim, em 1602, a Companhia Unida das Índias Orientais

⁴⁶ PARKER, Geoffrey. **España y la rebelión de Flandes**. Madrid: Nerea, 1989, p. 36. Tradução nossa.

⁴⁷ BOXER, Charles. **The Dutch Seaborne Empire, 1600-1800**. London: Hutchison, 1965, p. 4.

⁴⁸ As possíveis razões para a vitória do calvinismo nas províncias neerlandesas do norte, perante as demais formas de protestantismo, foram expostas por ISRAEL, Jonathan. **The Dutch Republic: Its Rise, Greatness and Fall (1477-1806)**. Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 102.

(em holandês, *Vereenigde Oost-Indische Compagnie*, ou simplesmente VOC), sob a direção dos Dezesete Senhores (*Hereen XVII*).⁴⁹

Para as conquistas portuguesas na Ásia e seu monopólio sobre o comércio de especiarias, as consequências da expansão marítima neerlandesa foram catastróficas. Estando unido politicamente à Espanha até 1640, Portugal se transformou no principal alvo da ação expansionista holandesa no ultramar, após a decisão de atacar diretamente as possessões coloniais ibéricas nas Índias.⁵⁰ A preferência da ação militar holandesa contra as possessões portuguesas, tanto no Oriente, como no Ocidente, foi explicada por Charles Boxer, que enfatizou a inferioridade militar do reino português em relação a Castela, bem como o fato de a maior parte de suas conquistas estarem localizadas em costas marítimas expostas, sendo por isso mais vulneráveis aos ataques dos adversários. Assim, *“à medida que a luta se estendia no espaço e no tempo, os holandeses tendiam a dirigir suas investidas contra as colônias portuguesas na Ásia, na África e no Brasil”*.⁵¹

Mapa ilustrativo das conquistas holandesas no Oriente
(ISRAEL, Jonathan. **The Dutch Republic**. Oxford, Clarendon Press, 1995)

⁴⁹ O significado desses eventos para os domínios portugueses no Oriente foi bem analisado por BAIÃO, António. **História da Expansão Portuguesa no Mundo**, v. III. Lisboa Editorial Ática, 1940, p. 115.

⁵⁰ De acordo com o pesquisador Jonathan Israel, 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 em 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 dos portugueses na Índia, como Negapatão, Tuticorin, Cananor, Cranganor e Cochim. ISRAEL, Jonathan. **The Dutch Republic: Its Rise, Greatness and Fall (1477-1806)**. Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 936.

⁵¹ BOXER, Charles. **O império marítimo português**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 123.

As diretrizes constitutivas da Companhia Holandesa das Índias Orientais se limitavam, a princípio, a questões estritamente comerciais, sem particular ênfase nos aspectos religiosos confessionais de seus membros. Com o desenrolar dos conflitos contra os reinos ibéricos, e especialmente a partir do Sínodo Nacional de Dordt (1618-1619) – que estabeleceu definitivamente a ortodoxia calvinista da Igreja Reformada Holandesa –, ficou expresso o dever estatal neerlandês de preservar, nas conquistas ultramarinas, a “verdadeira doutrina de Cristo”, contra toda forma de idolatria e de falsa religião. Assim, 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.⁵²

Entretanto, não obstante os claros avanços da empresa neerlandesa sobre as rotas comerciais dos mares orientais, anteriormente dominadas pelos reinos ibéricos, a língua portuguesa continuava a exercer sobre toda a região uma posição de especial relevância, ainda que, em alguns casos específicos, restrições à sua utilização tenham sido impostas, sempre em vão, pelos governantes holandeses. A este propósito, Charles Boxer apontou que:

[...] uma vez que a expansão da Europa foi iniciada pelos portugueses, a língua portuguesa (ou uma adaptação dela) tornou-se a língua franca da maioria das regiões costeiras que eles abriram ao comércio e aos empreendimentos europeus em ambos os lados do globo. Por ocasião do confronto com os holandeses, a língua portuguesa já criara raízes demasiado profundas para ser erradicada, mesmo nos domínios coloniais em que os holandeses tentaram substituí-la.⁵³

Essa predominância linguística do português em diversas regiões das Índias Orientais, utilizada inclusive como meio de comunicação entre as elites não-europeias, fez-se sentir de maneira contundente mesmo em Batávia, ainda que esta cidade jamais tenha sido possessão colonial portuguesa. A língua portuguesa exerceu grande influência sobre a região, especialmente entre os cidadãos livres e ex-escravos, de modo que somente por volta do início

⁵² Sobre a fundação de Batávia e sua relação com a expansão da empresa colonizadora holandesa no Oriente, cf. ARITONANG, Jan Sihar & STEENBRINK, Karel (Eds.). *A History of Christianity in Indonesia*. Leiden and Boston: Brill, 2008.

⁵³ BOXER, Charles. *O império marítimo português*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 140. Sobre este mesmo assunto, cf. LOPES, David. *A expansão da língua portuguesa no Oriente durante os séculos XVI, XVII e XVIII*. Porto: Portucalense Editora, 1936.

do século XIX o malaio se tornou, de fato, o idioma predominante.⁵⁴ Desde a fundação de Batávia pelos holandeses, inclusive, tornou-se notável a necessidade de se realizar serviços religiosos protestantes em língua portuguesa, de modo que foram construídas, posteriormente, duas igrejas destinadas às pregações nesse idioma: a *Portugese Binnenkerk*, construída entre 1669 e 1672, e a *Portugese Buitenkerk*, inaugurada em 1695, edificação ainda hoje preservada em Jacarta.⁵⁵

Representação da *Portugese Binnenkerk* em Batávia (1724)
(Koninklijke Bibliotheek)

Essa breve exposição a respeito da expansão comercial holandesa sobre as antigas possessões portuguesas no Oriente foi necessária para tornar evidente que, a partir do século XVII, foi forjada uma conjuntura bastante favorável à elaboração de uma tradução bíblica em língua portuguesa. A presença holandesa nas Índias Orientais conduziu àquela região, anteriormente atingida exclusivamente pelos reinos ibéricos, não apenas uma disputa militar e comercial entre povos europeus, mas também novas possibilidades de colisão doutrinária entre católicos e protestantes.⁵⁶ A estruturação da empresa comercial neerlandesa, durante

⁵⁴ ARITONANG & STEENBRINK, op. cit., p. 126. O comentário de Charles Boxer a respeito é também digno de nota: “a prova mais espantosa da vitória da língua de Camões sobre a de Vondel foi a fornecida pela capital colonial holandesa da Batávia, ‘a rainha dos mares orientais’. Os portugueses nunca puseram os pés lá, a não ser como prisioneiros de guerra ou como visitantes ocasionais de passagem. No entanto, o dialeto crioulo procedente do português foi introduzido por escravos e criados domésticos da região da baía de Bengala e era falado pelos holandeses e pela mulheres de casta intermediária, nascidos e criados em Batávia, às vezes com exclusão da própria língua materna”. BOXER, Charles. **O império marítimo português**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 140.

⁵⁵ HUET, G. La communauté portugaise de Batavia. **Revista Lusitana**, v. XII, n. 3-4. Lisboa: Imprensa Nacional, 1909, p. 150.

⁵⁶ A expressão “holandesa” tem sido utilizada nesse trabalho, genericamente, como sinônimo de “neerlandesa”. Esse padrão foi adotado propositalmente, tendo em vista o uso confuso tradicional dos termos em português. Todavia, no século XVII, como visto, a unidade política por trás da expansão comercial neerlandesa é a

todo o século XVII, significou o aparecimento na Ásia de um novo e poderoso aparato colonizador e mercantil, marcado por uma união estrutural com o protestantismo de matiz calvinista. Desse modo, coexistindo com regiões onde o catolicismo romano já estava bem estabelecido, por causa das missões católicas patrocinadas pelos reinos ibéricos desde o século anterior, formavam-se agora novos domínios coloniais, na esteira da expansão holandesa, onde o princípio protestante *sola scriptura* era apregoado livremente, estando os seus adeptos militarmente protegidos contra qualquer tentativa de intervenção externa.

Enfim, as precondições para o surgimento de uma tradução da Bíblia em língua portuguesa eram perfeitamente encontradas nos domínios holandeses orientais: regiões onde a língua portuguesa se mostrava influente, 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. Além disso, as Províncias Unidas haviam se tornado, no século XVII, o principal centro de produção e distribuição de livros da Europa.⁵⁷ Essa conjuntura propícia à elaboração e à impressão de uma versão bíblica portuguesa, que não era encontrada nem em Portugal e nem em seus domínios ultramarinos, proporcionou a João Ferreira de Almeida um ambiente ideal para se dedicar ao projeto de oferecer ao mundo português a sua primeira tradução das Escrituras Sagradas cristãs.

República das Sete Províncias dos Países Baixos, sendo uma dessas províncias a Holanda (parte territorial que, sendo o centro econômico da nova república, ao lado da Zelândia, acabou se confundido com o todo).

⁵⁷ BOXER, Charles. **The Dutch Seaborne Empire, 1600-1800**. London: Hutchison, 1965, p. 189. Segundo a avaliação deste autor, em fins do século XVII, é provável que mais livros tenham sido impressos na República dos Países Baixos do que em todos os outros territórios europeus tomados juntos.

Capítulo 2

Um indivíduo obstinado

A conjuntura histórica em que atuou o português João Ferreira de Almeida para oferecer à língua portuguesa a sua primeira tradução das Escrituras Sagradas do cristianismo é caracterizada, conforme já ressaltado, pela concorrência de inumeráveis movimentos históricos dotados de temporalidades diversas. Dessa maneira, uma interpretação consistente sobre o significado histórico-religioso desse processo singular de tradução, conduzida sob o amparo do poder holandês nas Índias Orientais, não deve ignorar, primeiramente, a sua relação de sentido com problemáticas específicas da própria história da religião cristã, marcada sempre por embates em torno da definição de sua ortodoxia, ou seja, de seu sentido original. Além disso, a estruturação de uma conjuntura histórica favorável ao aparecimento desse produto literário e religioso se deveu, em grande medida, tanto aos conflitos teológicos católico-protestantes específicos do período pós-tridentino, como à expansão marítima europeia sobre as Índias Orientais, particularmente a portuguesa e, em seguida, a holandesa.

Não obstante a relevância desses processos históricos estruturais e conjunturais para se proporcionar um entendimento rigorosamente histórico sobre essa tradução bíblica – sem perder de vista a sua relação de sentido com o contexto multifacetado de sua elaboração –, 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. Por conseguinte, após uma apresentação genérica dos principais movimentos históricos estruturais que se entrecruzam para fazer emergir o contexto histórico em que essa versão bíblica portuguesa se tornou concebível, convém agora destacar os fatos mais relevantes vinculados à trajetória biográfica de seu idealizador, indispensáveis também, como se verá, para se aprofundar a compreensão histórica de sua tradução bíblica.

Mesmo assim, ao invés de se oferecer aqui uma biografia propriamente dita, linear e cronológica, sobre o seu principal idealizador, continuará sendo privilegiada, nesta seção, uma perspectiva mais historiográfica, isto é, que abordará o próprio interesse biográfico e o seu desenvolvimento enquanto construções históricas, e sem perder de vista, da mesma forma, determinadas problemáticas históricas mais gerais. Nesse sentido, não será oferecida aqui, simplesmente, uma biografia de João Ferreira de Almeida: de modo distinto, será apontada,

sobretudo, a forma como floresceu, na literatura especializada, um interesse por esse personagem histórico, tendo em vista as informações preliminares oferecidas na literatura sobre sua trajetória pessoal, os principais avanços dos estudiosos nesse domínio, as mais recentes descobertas e, finalmente, os pontos biográficos ainda obscuros. Enfim, esses aportes individuais, assim como os contextuais, serão também instrumentalizados com o propósito de se oferecer uma visão historicamente fundamentada sobre a formação dessa primeira versão das Escrituras Sagradas em língua portuguesa.

Em Portugal, a primeira referência conhecida sobre a biografia do tradutor João Ferreira de Almeida saiu da pena do sacerdote e bibliógrafo Diogo Barbosa Machado (1682-1772), no segundo tomo de sua monumental obra *Biblioteca Lusitana*.¹ Nesse extenso catálogo, publicado pouco mais de meio século após a morte do tradutor português, há um verbete dedicado exclusivamente a “*João Ferreyra de Almeyda*”, onde se lê que este teria sido “*sacerdote ministro e pregador do santo evangelho, como ele se intitula, na cidade de Amsterdam, onde assistiu muitos anos*”.² Afirma também que ele teria traduzido o Novo Testamento a partir da *Vulgata* latina. Em seguida, Barbosa Machado faz referência à terceira edição do Novo Testamento traduzido por Almeida, publicada em Amsterdam no ano de 1712, e declara: “*desta obra, vimos um exemplar na livraria do Eminentíssimo Cardeal da Cunha, Inquisidor-Geral nestes reinos de Portugal*”.³

Essa breve menção, valiosa especialmente por seu pioneirismo, é marcada por diversas imprecisões: embora seja até possível que João Ferreira tenha passado por Amsterdam em algum momento de sua juventude, é certo que não viveu lá por “*muitos anos*”, e nem fez a sua tradução do Novo Testamento a partir da *Vulgata*. Ao que tudo indica, essas incorreções de Barbosa Machado se devem justamente ao fato de que sua fonte de informação a respeito do assunto se limitou à própria edição do Novo Testamento a que teve acesso, em cujo frontispício se lê que foi “*traduzido em português pelo padre João Ferreira A. d’Almeida, ministro pregador do Santo Evangelho*”.⁴ Tendo sido publicada em Amsterdam, Barbosa Machado terá então concluído, precipitadamente, que o seu tradutor teria residido lá. Seja como for, a referência desse erudito português é significativa também por relevar que uma edição dessa tradução bíblica protestante já havia penetrado as fronteiras lusitanas em meados

¹ MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana*. Tomo II, Lisboa: Na Officina de Ignacio Rodrigues, 1747.

² Ibid., p. 657.

³ Ibid., p. 658.

⁴ *O Novo Testamento, Isto he, Todos os Sacrosanctos Livros e Escritos Euangelicos e Apostolicos do Novo Concerto de Nosso Fiel Senhor Salvador e Redentor Jesu Christo: Traduzido em Portugues pelo Padre Joam Ferreira A d’Almeida, Ministro Pregador do Sancto Euangelho*. Em Amsterdam, por Joam Crellius, 1712. Dessa edição há exemplares disponíveis no acervo da Biblioteca Nacional de Portugal.

do século XVIII, não obstante ser encontrada, neste caso, justamente na livraria de um Inquisidor-Geral.

Diogo Barbosa Machado (c. 1730)
(Biblioteca Nacional de Portugal)

A contribuição de Barbosa Machado, portanto, é muito sucinta, não apenas pela escassez de dados então disponíveis, mas também porque o objetivo da sua *Biblioteca Lusitana* era demasiadamente genérico para que o seu autor se detivesse em minúcias sobre uma obra ou um escritor particular. Assim, como já mencionado no capítulo introdutório, o primeiro trabalho dedicado mais especificamente à pessoa e às edições bíblicas de Almeida foi aquele exibido, no início do século XIX, pelo erudito português António Ribeiro dos Santos (1745-1818).⁵ Embora a atenção desse autor tenha recaído principalmente sobre as várias edições dessa versão bíblica publicadas até então, informações biográficas também encontraram algum espaço em suas reflexões, sobretudo pelo fato de haver consultado algumas fontes estrangeiras, onde pôde colher dados até então inéditos a este respeito. A biografia do tradutor português é traçada por Ribeiros dos Santos nos seguintes termos:

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

⁵ 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: **Memórias de Litteratura Portuguesa**. Tomo VII. Lisboa: Academia Real das Ciências, 1806, p. 17-59.

tempo com os holandeses de Tuticorin (ou Tutucorin), sobre o Estreito da Pescaria. Compôs várias obras, pelo que mereceu grandes louvores entre os estranhos, e ainda hoje os recebe, pela ilustre memória que dele fazem muitos letrados de sua comunhão.⁶

Como se pode notar, os poucos dados biográficos oferecidos por este autor já representam algum avanço, se comparados com as escassas e desacertadas informações coligidas, no século anterior, por Barbosa Machado. Ainda assim, alguns equívocos deste último continuam presentes nas considerações de Ribeiro dos Santos, como a convicção de que o tradutor português teria vivido em Amsterdam por muitos anos, e lá mesmo se tornado ministro protestante. Isso se deve justamente ao fato de Ribeiro dos Santos ter se valido da *Biblioteca Lusitana* como uma de suas fontes, como ele próprio assegura.⁷ Todavia, como se vê pelo relato transcrito acima, as principais novidades apresentadas por este autor são o possível local de nascimento de João Ferreira de Almeida e o fato de este ter vivido algum tempo com os holandeses na Índia, nomeadamente em Tuticorin, na Costa do Coromandel.

Embora mencione também alguns outros autores estrangeiros, que serão devidamente referenciados mais adiante, é quase certo que essas novidades biográficas tenham sido deduzidas por Ribeiro dos Santos a partir do relato de Philippus Baldaeus (1632-1671), companheiro do tradutor português no ministério da Igreja Reformada no Oriente. Este viajante e missionário holandês, em sua famosa obra *Descrição do Malabar, Coromandel e Ceilão*, publicada originalmente em Amsterdam no ano de 1672, apresenta duas considerações bastante curiosas sobre o seu contemporâneo português, que serão levadas em conta por boa parte dos estudiosos.⁸ Uma dessas menções de Philippus Baldaeus aparece, curiosamente, em um trecho de seu relato sobre a grande quantidade de elefantes encontrados no Ceilão (Sri Lanka). Segundo as suas próprias palavras:

Eu me recordo de que, em meu tempo, um ministro reformado português, chamado *Johannes Fereira d'Almeyda*, quando viajava com sua mulher de Gale para Colombo, os que lhe carregavam a liteira (segundo o seu costume) fugiram quando um elefante lançou a tromba contra o

⁶ SANTOS, op. cit., p. 23-24.

⁷ Ibid. p. 24, nota (a).

⁸ BALDAEUS, Philippus. *Wahrhaftige ausführliche beschreibung der berühmten ostindischen kusten Malabar und Coromandel, als auch der insel Zeylon...* Amsterdam: Brey Johannes Janssonius & Joannes von Someren, 1672. Recentemente, esse relato foi traduzido e publicado em língua inglesa, edição aqui consultada: *A true and exact description of the most celebrated East-India coast of Malabar and Coromandel, and of the island of Ceylon...* New Delhi: Asian Educational Services, 2000.

palanquim ou liteira da mulher. Apesar de não terem sido feridos, escaparam; mas coisas assim nem sempre acontecem da mesma maneira.⁹

No entanto, pela ligeira análise de seu conteúdo, é presumível que Ribeiro dos Santos não tenha tido ciência desse trecho específico do relato de Philippus Baldaeus, pois não mencionou em seu estudo essa passagem de João Ferreira por Gale e Colombo, no Ceilão, informação essa que será posteriormente confirmada por outras fontes. A referência de Baldaeus ao possível local de nascimento do tradutor português, e de sua passagem pela Costa do Coromandel, na Índia, encontra-se justamente na parte de sua exposição destinada à descrição de Tuticorin. Após relatar suas impressões a respeito dos Paravás, tradicionais habitantes da região e convertidos ao catolicismo romano através da atividade de missionários portugueses, o viajante holandês aponta que:

Após minha partida [de Tuticorin], o reverendo ministro *Johan Ferreira de Almeyda*, um português natural de Lisboa, esteve durante um ano todo trabalhando entre os Paravás (ou *Parruas*) para convertê-los à Reforma, mas com menos sucesso do que eu. Eles conceberam grande ódio contra ele, como alguém que tivesse abandonado sua religião [católica], e cuja efígie, depois dessa data, havia sido queimada em Goa.¹⁰

É notório, portanto, que as novas informações biográficas veiculadas pelo estudo de Ribeiro dos Santos foram extraídas, majoritariamente, dessa breve menção de Philippus Baldaeus. Não se deve perder de vista, porém, o fato de que as notícias biográficas apresentadas por este viajante holandês são resultantes não de uma postura rigorosa sobre esses aspectos periféricos em seu relato, mas de digressões próprias do seu estilo literário. É razoável supor, por exemplo, que a informação de que Almeida fosse “*natural de Lisboa*” corresponda, neste caso, 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, como se verá oportunamente, esse dado sobre o local de nascimento do tradutor português será categoricamente rejeitado num segundo momento, devido a uma posterior descoberta documental a respeito. De qualquer modo, a afirmação de que João Ferreira de Almeida nasceu em Lisboa, repetida tantas vezes e, ainda hoje, propalada entre tantos autores, tem sua origem nessa vaga afirmação de Baldaeus.

⁹ BALDAEUS, Philippus. *A true and exact description...* p. 825. Deixamos a grafia do nome do tradutor português conforme a edição original de 1672, razão porque aparece em itálico. BALDAEUS. *Wahrhaftige ausführliche beschreibung...* p. 421.

¹⁰ BALDAEUS, Philippus. *A true and exact description...* p. 648. Para a edição original, cf. BALDAEUS, *Wahrhaftige ausführliche beschreibung...* p. 144.

Philippus Baldaeus (1671)
(Koninklijke Bibliotheek)

Todavia, a referência mais significativa de Philippus Baldaeus ao seu contemporâneo português aparece nessa mesma passagem, ao sugerir que este teve o seu retrato queimado em Goa por aqueles anos. Essa afirmação, embora também bastante obscura, está na base da tão difundida alegação de que Almeida teria sido condenado em efígie pela Inquisição, isto é, julgado à revelia pelo tribunal do Santo Ofício na Índia portuguesa. Contudo, devido principalmente à destruição de boa parte dos papéis relativos aos processos inquisitoriais de Goa, não foi identificada, até o momento, qualquer prova documental que confirme definitivamente esse fato.¹¹ De qualquer modo, não deixa de ser estranho o fato de Ribeiro dos Santos não referir essa informação em seu estudo, tendo em vista que, muito provavelmente, tenha consultado justamente esse trecho do relato de Baldaeus. A este

¹¹ Na Biblioteca Nacional de Portugal, há uma lista de condenados pela Inquisição de Goa que, se não comprova a afirmação de Philippus Baldaeus, ao menos a revigora documentalmente. Trata-se do manuscrito intitulado *Coleção de listas dos Autos de Fé, públicos e particulares, celebrados pela Inquisição de Goa*, em que há referências ao Auto de Fé celebrado em dezembro de 1667, em que foram “relaxados em estátua”, isto é, condenados em efígie, dois portugueses acusados de protestantismo. Um deles é “*João Ferreira, português, natural de Lisboa, ausente em Jacatará*”, condenado por ser “*herege dogmatista da seita de Calvino*”. Apenas por esse indício, não é possível confirmar se o documento se refere ao tradutor da Bíblia ou a um português homônimo. Ainda assim, há vários pontos coincidentes, que não devem ser menosprezados. O fato de este João Ferreira ter sido “*condenado em estátua*” está em conformidade com o relato de Baldaeus. A condenação como calvinista é outro ponto significativo, pois condiz perfeitamente com a vertente teológica da Igreja Reformada Holandesa. Outro ponto notável é que o condenado estaria ausente em *Jacatará*, isto é, Jacarta, nome utilizado muitas vezes pelos portugueses para designar a Batávia dos holandeses, onde Almeida se encontrava em 1667. Finalmente, deve também ser notado o fato de o tradutor calvinista ter endereçado, em 1665, uma carta aos eclesiásticos de Goa, condenando a ortodoxia católica tridentina como “*doutrina de demônios*”. Evidentemente, o recebimento dessa correspondência poderia muito bem ter gerado um processo inquisitorial.

respeito, embora seja apenas uma suposição, não seria de todo incoerente imaginar que Ribeiro dos Santos tenha omitido propositalmente essa referência, visto que um de seus objetivos parecia ser justamente o de oferecer uma imagem positiva da tradução bíblica de Almeida em Portugal, o que seria colocado em risco pela referência à sua possível condenação inquisitorial.¹²

A segunda fonte em que se baseou Ribeiro dos Santos para aperfeiçoar o seu conhecimento biográfico sobre João Ferreira de Almeida são os relatos das viagens feitas às Índias Orientais pelo jesuíta francês Guy Tachard (1651-1712).¹³ Este autor seiscentista faz uma muito breve menção ao tradutor português em sua narrativa, que será incorporada por Ribeiro dos Santos não propriamente para afirmar algo sobre a sua biografia, mas justamente para negar uma informação que, ainda hoje, faz eco: o possível pertencimento de João Ferreira à Companhia de Jesus, antes de sua renúncia ao catolicismo romano. Pelo relato de Guy Tachard, fica manifesto que esse rumor corria nas Índias Orientais já naquele período, o que o levou a questionar seus colegas jesuítas a respeito. Segundo as suas próprias palavras:

Eu lhes perguntei se era verdade que certo ministro de Batávia, chamado Ferreira, era um jesuíta apóstata, como se dizia publicamente. Eles me responderam que ele nunca tinha sido nem da nossa Companhia, nem de nenhuma outra sociedade religiosa, e que ele o tinha declarado a várias pessoas e ao próprio Padre Fuciti, em Batávia. O que talvez tenha dado algum fundamento a este boato era a semelhança do seu nome com o de um jesuíta que também se chama Ferreira [...], daí acontecer que os confundiram numa única pessoa. Queira Deus que este tipo de boato tenha origem apenas num simples mal-entendido.¹⁴

De fato, a alegação de que João Ferreira teria sido um “jesuíta apóstata” – repetida ainda hoje por alguns autores – tem sua origem no próprio século XVII, como se evidencia por essa obra de Tachard publicada em 1689, ainda durante a vida do tradutor português.

¹² Isso fica claro na parte final de seu estudo, quando sugere que a versão de Almeida poderia muito bem ocupar o lugar de uma tradução nacional portuguesa. Em suas palavras: “*É bem de lamentar que, tendo havido, entre os estranhos, cinco edições da tradução do Testamento Novo de Almeida (afora as dos livros do Velho Testamento), não tenhamos nós uma que nos seja própria e nacional. Por certo que esta obra o não desmerecia, não só por ser produção de um escritor português, mas por ser uma excelente versão, e já livro de muita raridade. Acrescentamos ainda que, não havendo entre nós nenhuma outra do Texto Grego, a de Almeida serviria de muito [...]. A diferença de religião para que Almeida apostatou não deve servir de obstáculo: cumpre distinguir o homem, e os seus erros, e separar o bem que fez, do mal que obrou. Destes, temos a sua apostasia, que o fez criminoso; amemos, porém, as suas obras, no que elas são úteis e dignas de estimação*”. SANTOS, op. cit., p. 57.

¹³ TACHARD, Guy. *Voyage de Siam des peres jesuites, envoyés par le roy, aux Indes à la Chine: Avec leurs observations astronomiques, & leurs remarques de physique, de géographie, d'hydrographie, & d'histoire...* Amsterdam: Chez Pierre Mortier, 1689.

¹⁴ TACHARD, op. cit., p. 159. Tradução nossa. É curioso o fato de Ribeiro dos Santos não mencionar que João Ferreira viveu em Batávia (atual Jacarta, na Indonésia), embora isso esteja expresso nesse excerto de Tachard.

Ademais, além dessa referência negativa de Guy Tachard, posteriores descobertas documentais tornarão o pertencimento do tradutor português à Companhia de Jesus, em algum momento de sua vida, ainda mais inverossímil. Mesmo assim, essa relação ainda não deve ser totalmente descartada, por razões que serão expostas mais adiante.

António Ribeiro dos Santos (c. 1790)
(Biblioteca Nacional de Portugal)

Outro detalhe de ordem biográfica tratada por Ribeiro dos Santos, embora muito pontual, diz respeito ao nome completo do tradutor português, conforme aparece nas primeiras edições de suas obras: João Ferreira A. d'Almeida. Segundo Ribeiro dos Santos, ele próprio não conseguiu identificar “*que sobrenome se denota pela inicial A.*”¹⁵ Essa questão específica, até então indecifrável – não de transcendental importância histórica, é certo, mas crucial em termos estritamente biográficos –, será abordada depois por outros autores. Isso permanecerá em aberto entre os estudiosos por algum tempo, e o próprio nome do tradutor passará a ser divulgado, em suas edições bíblicas mais recentes, desprovido desse “A.”, isto é, apenas como “João Ferreira de Almeida”.

Na parte conclusiva de sua breve exposição biográfica sobre Almeida, o bibliógrafo Ribeiro dos Santos afirma que este teria composto “*várias obras, pelo que mereceu grandes louvores entre os estranhos*”.¹⁶ Neste caso, Ribeiro dos Santos parece ter em mente não apenas as edições de seu trabalho de tradução bíblica, analisadas pormenorizadamente ao longo de seu estudo, mas também um de seus escritos de controvérsia religiosa de que teve

¹⁵ SANTOS, op. cit., p. 23, nota a.

¹⁶ Ibid., p. 23-24.

notícias: o já mencionado tratado anticatólico *Diferença d'a Christandade*.¹⁷ Esse escrito é apontado em nota por Ribeiro dos Santos de maneira um pouco nebulosa, visto que não teve a oportunidade de consultá-lo diretamente – caso contrário, teria referenciado as informações biográficas que aparecem em seu prefácio, assinado por João Ferreira em 1668. A notícia desse tratado é coligida por Ribeiro dos Santos pelo testemunho de outros autores estrangeiros, nomeadamente Johann Lucas Niekamp (1708-1742), Johann Albert Fabricius (1668-1736) e Christian Gottlieb Jöcher (1694-1758), os quais tão somente mencionam a sua existência e algumas de suas edições, sem tecer qualquer consideração aprofundada sobre o seu conteúdo.¹⁸

Finalmente, a indicação final de Ribeiro dos Santos de que Almeida recebeu louvores entre estrangeiros, “*e ainda hoje os recebe, pela ilustre memória que dele fazem muitos letrados de sua comunhão*”, parece corresponder às alusões que se encontram no prefácio ao primeiro volume de sua tradução do Velho Testamento, publicado em Batávia no ano de 1748.¹⁹ Neste prólogo, os ministros reformados Johan Maurits Mohr (c. 1716-1775) e Lebrecht Augusto Behmer, revisores dessa edição, afirmam que:

O que esses sacrossantos livros do Velho Testamento tem traduzido na língua portuguesa foi o insigne e reverendo Padre João Ferreira A. d'Almeida, o qual, depois que se afastou da Romana Igreja e rendeu-se à nossa, mereceu o nome de destro defensor da verdade, para cuja promoção, com incansável zelo, trabalhou até o fim de sua vida, como claramente se reconhece dos seus escritos em geral, e desta versão avaliada muito em particular, que além da gravidade de estilo e linguagem apurada, juntamente mostra a destreza e fidelidade do seu autor em traduzir e pontualmente seguir o texto original.²⁰

A contribuição biográfica do erudito português Ribeiro dos Santos, portanto, ainda que bastante concisa, representou grande avanço para a época em que foi publicada, visto ter sido

¹⁷ Ibid., p. 24, nota b.

¹⁸ A obra referenciada de Johann Lucas Niekamp foi publicada em língua francesa, versão consultada por Ribeiro dos Santos: NIECAMP, Jean Lucas. *Histoire de la Mission Danoise Dans les Indes Orientales*. A Genève: Chez Henri-Albert Gosse & Comp. 1745. FABRICIUS, Johann Albert. *Salutaris lux Evangelii...* Hamburgi: Sumtu viduae Felgineriae, Typis Stromerianis, 1731. Ribeiro dos Santos também menciona como um de suas fontes: JÖCHER, Christian Gottlieb. *Allgemeines Gelehrten-Lexicon...* Leipsig: in Johann Friedrich Gleditschens Buchhandlung, 1750. Todavia, por algum motivo não menciona certos fatos biográficos importantes expostos por este último. Por fim, o mesmo Ribeiro dos Santos cita o seguinte catálogo bibliográfico: *Catalogus impressorum librorum Bibliothecae Bodleianae in Academia Oxoniensi*. Volumen Primum. Oxonii, e Theatro Sheldoniano, 1738.

¹⁹ *DO VELHO TESTAMENTO o Primeiro Tomo Que Contêm os S.S. Livros de Moyses, Josua, Juizes, Ruth, Samuel, Reys, Chronicas, Esra, Nehemias, & Esther*. Traduzidos em Portuguez por Joao Ferreira A. d'Almeida, Ministro Pregador do Santo Evangelho na Cidade de Batavia. Batavia: na Officina do Seminario, por H. Mulder, impressor nella, Anno de MDCCXLVIII.

²⁰ Prólogo “*ao leitor português que deveras teme a Deus, e ama a sua Lei*”. In: Op. cit. Sem paginação.

composta com base em variado e importante conjunto documental estrangeiro. Os principais estudiosos portugueses que logo o seguirão nesse interesse limitar-se-ão a repeti-lo ou, quando muito, retocá-lo em questões muito pontuais. O bibliógrafo Inocêncio Francisco da Silva (1810-1876), por exemplo, da Academia das Ciências de Lisboa, em seu *Dicionário Bibliográfico Português*, dedicou todo um verbete a “João Ferreira A. de Almeida”, mas não fez mais do que basicamente transcrever as informações biográficas já reunidas por Ribeiro dos Santos.²¹

Aporte pouco mais expressivo sobre a biografia do tradutor português foi exibida, ainda no século XIX, por Joaquim Heliodoro da Cunha Rivara (1809-1879). Em artigo publicado em Goa, no periódico *O Cronista da Tissuary*, este intelectual português apresentou alguns novos esclarecimentos sobre “*João Ferreira d’Almeida e a sua tradução portuguesa da Bíblia*”.²² As poucas novidades biográficas trazidas por este estudioso foram recolhidas, principalmente, em uma obra holandesa desconhecida de seus predecessores, intitulada *Oud en Nieuw Oost-Indiën*, escrita pelo ministro reformado holandês François Valentijn (1666-1727).²³ De fato, este autor faz muitas referências à trajetória biográfica de João Ferreira de Almeida, particularmente no quarto tomo de seu estudo.²⁴ Todavia, Cunha Rivara teve acesso apenas ao seu quinto volume, razão porque identificou apenas as seguintes informações pontuais: “*João Ferreira d’Almeida partiu no ano de 1658 para Tuticorin e, no ano de 1663, foi dali para Batávia*”.²⁵ A segunda fonte documental, até então não consultada, referenciada por este autor português é a obra *História da Missão de Tranquebar*, escrita pelo teólogo dinamarquês Johannes Ferdinand Fenger (1805-1861).²⁶ Todavia, as indicações aqui são também muito escassas, que acabam não servindo muito para esclarecer a trajetória biográfica do tradutor português.²⁷

²¹ SILVA, Inocêncio Francisco da. **Diccionario Bibliographico Portuguez**. Tomo Terceiro. Lisboa: Imprensa Nacional, 1859, p. 368-372.

²² RIVARA, Joaquim Heliodoro da Cunha. João Ferreira d’Almeida e a sua tradução portugueza da Biblia. **O Chronista de Tissuary**. n. 3. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1866, p. 75-84.

²³ VALENTIJN, François. *Oud en Nieuw Oost-Indiën: vervattende een naaukeurige en uitvoerige verhandelinge van Nederlands mogentheyd in die gewesten...* Dordrecht: Joannes van Braam. Amsterdam: Gerard Onder de Linden, 1724-1726.

²⁴ VALENTIJN, François. *Beschryving van Groot Djava, ofte Java Major...* 1726. In: Op. cit.

²⁵ RIVARA, op. cit., p. 76, com base em *Keurlyke beschryving van Choromandel, Pegu, Arrakan, Bengale, Mocha, van ’t Nederlandsch comptoir in Persien...* In: VALENTIJN, op cit.

²⁶ Foi publicada em língua inglesa: cf. FENGER, Johannes Ferdinand. **History of the Tranquebar Mission**. Tranquebar: Evangelical Lutheran Mission Press, 1863.

²⁷ Johannes Ferdinand Fenger faz apenas a seguinte referência indireta a Almeida: “*Os missionários obtiveram uma tradução portuguesa do Novo Testamento de uma forma muito mais fácil, pois o trabalho já havia sido feito por um padre católico romano, João Ferreira d’Almeida, que havia se juntado à igreja evangélica de Batávia*”. FENGER, op. cit., p. 82. Tradução nossa.

Assim, fica manifesto que, até as décadas finais do século XIX, o conhecimento biográfico sobre o tradutor João Ferreira de Almeida, mesmo na literatura especializada, era muito escasso, limitando-se basicamente aos dados imprecisos apontados por Ribeiro dos Santos em um pequeno parágrafo. Além da evidente carência de fontes documentais, essa lacuna se devia também ao fato de que o interesse desses estudiosos portugueses era fundamentalmente bibliográfico – voltado em catalogar e descrever as edições dessa rara e, para eles, curiosa versão bíblica em português –, abordando apenas tangencialmente os aspectos relacionados à vida de seu tradutor.

Nesse cenário, o resultado apresentado ainda no século XIX pelo pesquisador holandês Troostenburg de Bruijn (1830-1903), em seu *Dicionário Biográfico dos Pregadores das Índias Orientais*, publicado em 1893, corresponde efetivamente ao primeiro salto qualitativo no conhecimento sobre o assunto.²⁸ De fato, este autor, amparado sobre importante documentação até então ignorada pelos autores portugueses, é o primeiro a oferecer uma biografia propriamente dita – isto é, bem documentada e cronologicamente ordenada – sobre Almeida.²⁹ Os principais pontos de sua contribuição biográfica são os seguintes:

Joam Ferreira A. d'Almeida [...] nasceu em Lisboa por volta de 1628. Era católico romano e, provavelmente, destinado ao sacerdócio. [...] Ainda jovem, aos catorze anos de idade, veio para a Índia. Em 1642, viajou de Batávia para Malaca, e se converteu à Igreja Reformada pela leitura de uma obra em espanhol: *Diferença da Christandade*. [...] A ocupação [eclesiástica] em que o encontramos pela primeira vez é a de visitador de doentes de língua portuguesa. [...] Aos dezesseis anos, já havia traduzido partes do Novo Testamento do espanhol para o português. Mais tarde, entre 1644 e 1645, iniciou a tradução de todo o Novo Testamento a partir do latim de Beza, sendo também auxiliado pelas versões espanhola, francesa e italiana. [...] Além de todo o Novo Testamento, também traduziu para o português o *Catecismo de Heidelberg* e a *Liturgia*, e começou a tradução do Antigo Testamento, que parece haver acabado [...]. Em 1654, foi examinado para ser candidato ao ministério, o que não teve o efeito desejado, pois o governo de Batávia rejeitou o exame, e sua validade foi denegada. Em junho de 1656, porém, foi examinado novamente e admitido unanimemente como ministro reformado. [...] Pregou em francês e em português. Como residência habitual, foi-lhe indicada Gale, no Ceilão, onde trabalhou como pregador entre 1656 e 1658. Depois, foi enviado a Tuticorin, na Costa da Pescaria, e trabalhou por mais de um ano entre os Paravás, no sul da Índia. Em 1663, foi enviado novamente à Batávia, junto da comunidade portuguesa ali presente. Em 1665, oferecia-se de vez em quando para pregar em língua

²⁸ BRUIJN, Caspar Adam Laurens van Troostenburg de. **Biographisch Woordenboek Van Oost-Indische Predikanten**. Nijmegen: P. J. Milborn, 1893.

²⁹ Diversos aspectos biográficos sobre Almeida já haviam sido apresentados por este mesmo autor, de uma forma menos sistemática, em trabalho anterior: BRUIJN, C. A. L. van Troostenburg de. **De Hervormde kerk in Nederlandsch Oost-Indië onder de Oost-Indische compagnie (1602-1795)**. Arnhem: Tjeenk Willink, 1884.

holandesa. [...] Em setembro de 1689, foi feito emérito “por causa da idade de fraqueza”. Faleceu em agosto de 1691.³⁰

É evidente que o rigor e a profusão de esclarecimentos apresentados neste verbete do *Dicionário Biográfico dos Pregadores das Índias Orientais* correspondem a uma verdadeira renovação no conhecimento sobre a vida do primeiro tradutor da Bíblia em língua portuguesa. Efetivamente, os parâmetros biográficos essenciais estabelecidos neste fragmento não serão jamais alterados pelos autores que o seguirão, limitando-se estes tão somente em questionar alguns aspectos muito pontuais ali apresentados, ou em acrescentar novos conteúdos a essa mesma estrutura. Dentre as fontes consultadas por Troostenburg de Bruijn para escrever essa biografia de Almeida, encontra-se também o próprio estudo pioneiro de Ribeiro dos Santos, bem como os principais autores por ele consultados (nomeadamente Philippus Baldaeus e Guy Tachard). Isso explica a referência inicial a Lisboa como o local de nascimento do tradutor. A partir disso, porém, quase todos os elementos são novidades.

Esse grande avanço ocasionado pelo trabalho de Troostenburg de Bruijn se deve, primeiramente, ao fato de ele ter sido o primeiro estudioso a consultar – ao menos com um interesse essencialmente biográfico – o tratado polemista *Diferença da Christandade*, traduzido em língua portuguesa pelo próprio João Ferreira em 1650 e publicado pela primeira vez em Batávia em 1668.³¹ O conteúdo dessa obra, escrita originalmente em castelhano, foi precisamente o motivo do afastamento do tradutor português do catolicismo romano em 1642, conforme apontado no próprio *Dicionário Biográfico*. Ao publicá-lo em sua língua materna, João Ferreira compôs uma relativamente extensa dedicatória a diversas autoridades holandesas das Índias Orientais, assinada em novembro de 1668, que é justamente a principal fonte segura de informações sobre o início de sua trajetória biográfica e de seu trabalho de tradução bíblica, conforme apresentadas por Troostenburg de Bruijn.³² O principal trecho dessa dedicatória de Almeida, em que se baseou o autor do *Dicionário Biográfico* para extrair parte dessas informações, é o seguinte:

³⁰ BRUIJN, op. cit., p. 132-134. Uma tradução integral do verbete foi apresentada como apêndice por ALVES, Herculano. *A Bíblia de João Ferreira Annes d’Almeida*. Coimbra: Sociedade Bíblica de Portugal, Sociedade Bíblica do Brasil, Difusora Bíblica, 2006.

³¹ *Diferença d’a Christandade...* Traduzido E acrescentado Tudo, agora de Novo, pelo P. Joaõ Ferreira A. d’Almeida, Ministro Pregador d’o S. Evangelho ‘na India Oriental. Em Nova Batávia: Por Henrique Brando, e Joao Bruyningo, Anno 1668.

³² O próprio João Ferreira também traduziu o tratado *Diferença d’a Christandade* em holandês, cuja impressão teve lugar em Amsterdam. Este foi o exemplar consultado por Troostenburg de Bruijn: *Onderscheyd der Christenheydt, Waer in duydelijck werdt vertoont I. Het groot verschil tusschen de waere Oude Goddelycke Leere, ende de valsche ende nieuwe Leere der Menschen...* Amsterdam: Paulus Matthysz, 1673.

Sem presunção alguma, posso afirmar a Vossas Senhorias que, assim como aquele benigno Pai das Luzes [...], logo nos primeiros anos da minha mocidade, foi servido trazer-me ao saudável conhecimento de sua divina verdade; no mesmo instante, se serviu logo também de, em mim, plantar um ardente e inextinguível zelo de, conforme o talento que de sua paterna e liberal mão recebera, o comunicar também aos que ainda, de meus irmãos segundo a carne, ficavam abismados no lamentável labirinto daquela tão mortífera e tremenda cegueira, de que este Senhor a mim, tão benignamente, me livrara. [...] Para o que, sem a menor dilação do mundo, também desde o mesmo instante, comecei em Malaca a traduzir, de castelhano em português, algumas epístolas e evangelhos dos santos apóstolos e evangelistas [...]. Mas, considerando que, para tão importante e proveitoso intento, seria uma obra perfeita de muito mais fruto e edificação, 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 do mui reverendo e douto padre Teodoro de Beza todo o inteiro Novo [Testamento] [...]; ajudando-me também, para isso, das versões espanhola, francesa e italiana, que eram as que também, então, melhor entendia. [...] Porém, vendo que por aqui pouco ou nada aproveitava para, tão depressa, avançar e conseguir o fim que, com tanto fervor e ânsia, pretendia, me resolvi, finalmente, comunicar à minha nação, em sua própria língua, [...] o meio e 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 [Batávia] para Malaca, no ano de 1642, foi servido de me deparar.³³

Fica claro, assim, pela rápida análise desse fragmento, que quase toda a primeira parte da biografia de Almeida apresentada por Troostenburg de Bruijn foi extraída desse valioso testemunho pessoal. A data aproximada de seu nascimento, por exemplo, foi deduzida a partir da indicação de que, em 1644, teria dezesseis anos de idade. A afirmação apresentada no *Dicionário Biográfico* de que Almeida teria ido às Índias com catorze anos parece ser apenas inferência do autor, sem que houvesse para isso qualquer comprovação documental direta: pela dedicatória, a única informação segura sobre o assunto é a de que, em 1642, já se encontrava sob o domínio holandês e viajava de Batávia para Malaca – o que não impediria, portanto, que tivesse chegado ao Oriente antes disso. E as razões de sua presença em Batávia naquele ano – justamente a capital da companhia comercial holandesa – também não são esclarecidas. Deve ser também apenas uma dedução do autor do *Dicionário Biográfico* a alegação de que, possivelmente, o tradutor português teria sido destinado ao sacerdócio católico, diante do seu conhecimento de latim e de outras línguas europeias já aos dezesseis

³³ *Diferença d'a Christandade...* Em Nova Batávia: Por Henrique Brando, e Joao Bruyningo, Anno 1668. Dedicatória. Sem paginação.

anos de idade. Finalmente, a alusão às traduções do *Catecismo de Heidelberg* e da *Liturgia* da Igreja Reformada em português aparece também na mesma dedicatória, em outro trecho.³⁴

As demais novidades biográficas apresentadas por este verbete do *Dicionário Biográfico* – desde a referência à ocupação inicial de João Ferreira na Igreja Reformada como “*visitador de doentes*”, passando por sua admissão como ministro pregador, até a data de seu falecimento – foram coligidas, aparentemente, em uma das obras do já mencionado François Valentijn (1666-1727).³⁵ Este último, também ministro da Igreja Reformada Holandesa, deve ter consultado pessoalmente as atas do conselho eclesiástico de Batávia, única fonte primária onde se encontram notícias assim, tão exatas, a respeito da trajetória do tradutor português no Oriente holandês, como se verá em seguida.³⁶ Desse modo, é indiscutível que a biografia apresentada, ainda em fins do século XIX, por Troostenburg de Bruijn alcançou notável grau de desenvolvimento e precisão, visto haver sido construída, sobretudo, com base nos dois principais documentos históricos identificados, até hoje, para este fim: a dedicatória à tradução portuguesa do tratado *Diferença d’a Christandade*, e as atas do consistório das comunidades reformadas nas Índias Orientais (embora, neste caso, consultadas apenas de forma indireta, através do relato de Valentijn).

³⁴ Em outro momento, Troostenburg de Bruijn menciona os relatórios dos missionários luteranos de Tranquebar, na Índia dinamarquesa, onde se afirma que Almeida teria sido um “*sacerdote católico romano em Goa*”. Essa documentação é valiosa, na medida em que esses missionários publicaram, ao longo de quase todo o século XVIII, várias edições da tradução bíblica portuguesa, tendo certo interesse pela vida de seu tradutor. Todavia, aparentemente, o *Dicionário Biográfico* a menciona apenas para contradizê-la com as novas informações extraídas da dedicatória de 1668, pois é impossível que Almeida tenha sido sacerdote antes de 1642, quando tinha catorze anos de idade. Seja como for, essa referência aparece em FRANCKE, Gotthilf August. *Der Königl. Dänischen Missionarien aus Ost-Indien eingesandte ausführliche Berichte von dem Werck ihres Amts unter den Heyden*. Halle: Waisenhaus, 1734, p. 112. Ademais, Troostenburg de Bruijn refere também, além do já citado Guy Tachard, outro viajante francês – Antoine François Prévost (1697-1763) – que asseverava ter sido João Ferreira um jesuíta, a despeito de ter ciência da negativa de Guy Tachard a esse mesmo respeito. Cf. *Histoire générale des voyages ou Nouvelle collection de toutes les relations de voyages par mer et par terre, qui ont été publiées jusqu’à présent dans les différentes langues de toutes les nations connues...* Tome Douzième, A la Hâte: Chez Pierre de Hondt, 1755, p. 39, nota (h).

³⁵ Troostenburg de Bruijn cita como uma de suas fontes a seguinte obra deste autor: *Deure der waarhijdt voor 't ooge der Christenwereld geopend, waar door klaar te sien is, wat tale voor alle Malijtse Christenen in Oost-Indiën van gebruik en alleen van dienst zij ...* Dordrecht, 1698. Todavia, as mesmas informações são encontradas na principal obra de Valentijn, já mencionada: *Oud en Nieuw Oost-Indiën: vervattende een naaukeurige en uitvoerige verhandelinge van Nederlands mogentheyd in die gewesten...* Dordrecht: Joannes van Braam. Amsterdam: Gerard Onder de Linden, 1724-1726.

³⁶ A respeito da organização institucional da Igreja Reformada Holandesa, o historiador Frans L. Schalkwijk esclareceu que o consistório (*kerkeraad*) era o corpo responsável pela igreja local, e “o nome holandês ‘kerkeraad’ pode ser traduzido também como ‘conselho eclesiástico’ ou simplesmente ‘conselho’”. Maiores detalhes podem ser encontrados em SCHALKWIJK, Frans Leonard. Organização eclesial. In: **Igreja e Estado no Brasil holandês**. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

François Valentijn (1724)
(Museum Catharijneconvent)

A próxima contribuição significativa para se aprofundar o conhecimento sobre a vida do tradutor da Bíblia foi resultado do trabalho do militar e erudito português Guilherme Luís dos Santos Ferreira (c. 1849-1931), em sua obra *A Bíblia em Portugal*.³⁷ Todavia, o próprio autor confessa que, em termos biográficos, se limitará a resumir os esclarecimentos já delineados na obra de Troostenburg de Bruijn, apontados acima.³⁸ Desse modo, nesse âmbito, o principal mérito deste autor é justamente o de oferecer em língua portuguesa as novidades biográficas publicadas em holandês nos anos finais do século anterior pelo *Dicionário Biográfico dos Pregadores das Índias Orientais*. Todavia, algumas ponderações de Santos Ferreira sobre o assunto merecem destaque, na medida em que enfatizam certos aspectos ainda nebulosos da trajetória biográfica de João Ferreira de Almeida, ou apresentam hipóteses para solucioná-los. A primeira delas diz respeito à afirmação, repetida por vários autores, de que o tradutor português teria sido sacerdote católico antes de se tornar ministro protestante. A este respeito, a interpretação de Santos Ferreira é a seguinte:

A opinião de ter sido Almeida presbítero romano, antes de ser ministro do evangelho, procede – em parte – de confundir-se o seu nome com o de certo jesuíta, também Ferreira de apelido, que foi superior da missão da Companhia no Tonquim e Cochinchina, como esclarece o P. Tachard [...]; e – em parte – do fato de se declarar invariavelmente nos frontispícios de todas as antigas edições de sua Bíblia ser feita a tradução pelo *Reverendo Padre* João Ferreira A.

³⁷ FERREIRA, G. L. dos Santos. **A Bíblia em Portugal**: apontamentos para uma monographia (1495-1850). Lisboa: Typ. de Ferreira de Medeiros, 1906.

³⁸ Ibid., p. 20.

d'Almeida. Excluída a hipótese de haver sido o nosso Almeida o tal superior da missão dos jesuítas no Tonquim, em vista do testemunho dos informadores do P. Tachard, e verificado, como nós mesmos temos tido ocasião de verificar em vários livros que possuímos, que os ministros do evangelho holandeses, alemães e dinamarqueses, que primeiro imprimiram e vulgarizaram a Bíblia de Almeida, a si próprios se intitulavam *reverendos padres* [...], sempre tivemos por infundada a opinião dos que atribuem a Almeida a qualidade de presbítero da Igreja de Roma.³⁹

Amparado pelas fidedignas informações do *Dicionário Biográfico* de Troostenburg de Bruijn, o testemunho de Santos Ferreira serve, portanto, para excluir, de uma vez por todas, a hipótese de João Ferreira ter sido, em algum momento de sua vida, um sacerdote da Igreja Católica. Nesse sentido, o suposto pertencimento do tradutor português à ordem jesuítica – rumor que tem suas origens já no século XVII, conforme a narrativa de Guy Tachard, e que faz eco entre muitos autores – já não tem muito sentido, visto ele mesmo afirmar, na dedicatória ao tratado *Diferença d'a Christandade*, que abandonou o catolicismo romano em 1642, aos catorze anos de idade.⁴⁰ Sendo assim, a única possibilidade que resta de haver uma íntima relação entre João Ferreira de Almeida e a Companhia de Jesus seria mesmo durante a sua infância em Portugal, e então se confirmaria a hipótese levantada por Troostenburg de Bruijn de que o tradutor português teria sido “*destinado ao sacerdócio*”, o que explicaria o seu conhecimento linguístico tão precoce. Todavia, essa suposição carece, até agora, de qualquer sustentação documental.

Mesmo após as novas e abundantes descobertas biográficas apresentadas nos anos finais do século XIX por Troostenburg de Bruijn, seguidas de perto por Santos Ferreira, a única informação seguramente documentada sobre a vida de Almeida em sua juventude continuava a ser o fato de se encontrar, em 1642, no trajeto marítimo entre Batávia e Malaca. Como apontado, a afirmação de que ele teria ido para o Oriente naquele ano específico carecia de qualquer fundamento, sendo apenas uma inferência do autor do *Dicionário Biográfico*.⁴¹ Santos Ferreira enfatizou honestamente essa lacuna, ao apontar que “*ignoram-se as circunstâncias que o fizeram transportar a Batávia, onde seguramente se encontrava em*

³⁹ Ibid., p. 18-19.

⁴⁰ A alegação de que Almeida teria sido jesuíta, antes de se unir à Igreja Reformada, foi sustentada pelo próprio François Valentijn, autor que, inclusive, tinha consciência da negação de Guy Tachard a este respeito, pois a contradiz frontalmente. Cf. VALENTIJN. *Zaaken van den Gods-Dienst op het Eyland Java...* p. 41. In: *Oud en Nieuw Oost-Indiën...* Dordrecht: Joannes van Braam. Amsterdam: Gerard Onder de Linden, 1724-1726.

⁴¹ A afirmação de que João Ferreira teria aportado no Oriente entre 1641 e 1642 é, na maior parte dos casos, mera conjectura dos seus biógrafos. Todavia, essa informação é confirmada documentalmente pelo fato de que, em um de seus escritos assinados por volta de 1669, Almeida afirma expressamente que já se encontrava nas Índias “*há vinte e sete anos*”. Cf. *Duas Epistolas e Vinte Propostas...* Em Batavia, Por Abrahão Gerardo Kaisero, Anno 1672. Essa obra será apresentada em detalhes no quarto capítulo.

1641, logo depois da tomada de Malaca pelos holandeses”.⁴² A afirmação deste autor de que Almeida se encontrava em Batávia em 1641 é também apenas uma dedução lógica, pois é certo apenas que, no ano seguinte, teria partido para Malaca. Mesmo assim, a relação cronológica entre a presença do futuro tradutor em Batávia, ainda jovem, e a tomada de Malaca pelos holandeses, em 1641, pode não ser mera coincidência e, quem sabe, tenha mesmo algum valor para se elucidar essa obscuridade biográfica, ou ao menos para se tecer alguma hipótese.

Outra questão biográfica levantada por Santos Ferreira diz respeito ao significado da inicial “A” utilizada para abreviar o nome completo do tradutor: João Ferreira A. d’Almeida. Essa dúvida, embora bastante pontual, como vimos, já havia sido levantada no início do século anterior por Ribeiro dos Santos, sem que se alcançasse qualquer resposta satisfatória. A tese apresentada pelo autor da obra *A Bíblia em Portugal* a este respeito é a seguinte:

Julgamos ter encontrado a explicação deste enigma. Era costume, entre os holandeses do século XVII, latinizar os nomes estrangeiros e até alguns nacionais, pela substituição da partícula *de*, que precede muitos apelidos [sobrenomes], pela partícula latina *à* ou *ab*. Assim encontramos, na lista dos pregadores daquele século, em Batávia, um Daniel ab Arckel, um Herman à Beeck, um Johannes Gerhardi à Besten, um Lucas ab Osch, um Johannes à Breil, um Cornélio à Geesdorp, etc. etc. E até o nosso João Ferreira é mencionado pelo Rev. van Troostenburg de Bruijn [...] com o nome de “João Ferreira à d’Almeida”. A circunstância [...] de aparecer muitas vezes aquela inicial do nome de João Ferreira, sem o respectivo ponto final, confirma plenamente o que deixamos dito. O grande pregador das Índias Orientais chamava-se, pois, simplesmente, João Ferreira de Almeida.⁴³

Essa engenhosa explicação de Santos Ferreira será posteriormente refutada por uma significativa descoberta documental. Ainda assim, de um modo geral, o nome do tradutor português continua sendo divulgado, no frontispício de suas atuais edições bíblicas, como “João Ferreira de Almeida”, suprimindo-se a inicial A, embora o próprio tradutor assinasse sempre, em todas as suas obras, como “João Ferreira A. d’Almeida”.

Finalmente, um último apontamento expressivo de Santos Ferreira sobre a trajetória do tradutor português diz respeito a uma pequena correção a ser feita no *Dicionário Biográfico*. Nesta obra, como já apontado, Troostenburg de Bruijn afirmara que João Ferreira teria possivelmente completado a sua tradução do Velho Testamento. Todavia, Santos Ferreira aponta, com a máxima precisão, que Almeida “*deixou completa a coleção de todos os livros*

⁴² FERREIRA, G. L. dos Santos. *A Bíblia em Portugal*..., p. 20.

⁴³ *Ibid.*, p. 23.

do Novo Testamento, não logrando, porém, concluir a tradução do Velho Testamento, que só chegou até ao livro de Ezequiel, cap. 48, ver. 21”.⁴⁴ Essa informação já estava presente, não tão milimetricamente, desde o trabalho inaugural de Ribeiro dos Santos, quando se afirmou que Almeida “*não chegou com a sua empresa a traduzir os doze Profetas Menores, porque, atalhado da morte, deixou sua obra nos últimos capítulos do profeta Ezequiel*”.⁴⁵ A convicção de Ribeiro dos Santos a este respeito provém do fato de ele haver consultado uma edição parcial do Velho Testamento em português, publicada pelos missionários luteranos de Tranquebar em 1751, em cujo prefácio se lê que Almeida “*pôs fim aos três primeiros profetas maiores, exceto alguns versos do profeta Ezequiel*”.⁴⁶ A precisão de Santos Ferreira, por sua vez, advém, ainda que indiretamente, das obras de François Valentijn e, portanto, das atas do conselho eclesiástico de Batávia.⁴⁷

Como já ressaltado, a afirmação de que João Ferreira de Almeida nasceu em Lisboa remonta ao relato de seu contemporâneo holandês Philippus Baldaeus. Essa referência foi repetida por vários autores, a partir de Ribeiro dos Santos e Troostenburg de Bruijn, e ainda hoje encontra guarida. Todavia, ainda no início do século XX, essa informação foi refutada documentalmente pelo historiador e arquivista português Pedro A. de Azevedo (1869-1928), da Academia das Ciências de Lisboa, a partir de uma significativa descoberta por ele realizada no acervo do Arquivo Nacional da Torre do Tombo.⁴⁸ Convém transcrever suas próprias palavras a respeito:

⁴⁴ Ibid., p. 22.

⁴⁵ SANTOS, op. cit., p. 43.

⁴⁶ *Os Quatro Prophetas Mayores, convem a saber, Esaias, Jeremias, com as Lamentaçoens de Jeremias, Ezechiel, Daniel: Dos quaes os tres primeiros são traduzidos pelo Reverendo Padre Joam Ferreira A. d’Almeida, Ministro Pregador do Santo Evangelho na Cidade de Batavia, e o quarto pelo Reverendo Padre Christovão Theodosio Walther, missionário de Trangambar...* Trangambar: Na Officina da Real Missão de Dinamarca, Anno de 1751.

⁴⁷ Curiosamente, a correção proposta na obra de Santos Ferreira à afirmação do *Dicionário Biográfico* de que possivelmente Almeida teria finalizado a tradução do Antigo Testamento foi colhida justamente em um estudo anterior do mesmo Troostenburg de Bruijn. Em sua obra *De Hervormde kerk in Nederlandsch Oost-Indië*, este holandês havia afirmado que João Ferreira, ao falecer, havia traduzido o Antigo Testamento até o vigésimo primeiro versículo do último capítulo de Ezequiel. O que levou Bruijn a rever essa conclusão anterior – extraída certamente de François Valentijn – foi o fato de haver consultado uma edição da Bíblia publicada em Londres no ano de 1819, em cuja folha de rosto se diz que foi “*traduzida em português pelo padre João Ferreira d’Almeida*”. Evidentemente, os responsáveis por essa edição londrina – que é, a propósito, a primeira edição da Bíblia em português em um único volume – optaram por ocultar em seu frontispício detalhes sobre esse assunto, e mantiveram o nome de um único tradutor. Seja como for, essa generalização acabou levando Troostenburg de Bruijn a pensar que talvez Almeida tivesse completado sua tradução, e François Valentijn estivesse, portanto, equivocado nesse assunto. Cf. BRUIJN, C. A. L. van Troostenburg de. *De Hervormde kerk in Nederlandsch Oost-Indië onder de Oost-Indische compagnie (1602-1795)*. Arnhem: Tjeenk Willink, 1884, p. 455.

⁴⁸ AZEVEDO, Pedro de. O calvinista português Ferreira de Almeida. **Boletim da Segunda Classe**, v. 12, fasc. 1. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1918.

Alguns tanto se tem ocupado de João Ferreira de Almeida, pastor calvinista português, os nossos escritores, mas como ele viveu fora do domínio português, não são muito seguras as informações que nos oferecem. Em 1906, o Sr. Santos Ferreira, com o auxílio de fontes holandesas, tornou mais firme o nosso conhecimento sobre o tradutor da Bíblia em português. O trabalho do moderno protestante [Santos Ferreira], nosso patrício, é confirmado e ampliado nalguns pontos, por um panfleto manuscrito, datado de 1670, que se encontra na Torre do Tombo e que não me consta tivesse sido ainda aproveitado neste objeto, e que tem o seguinte título: *Carta apologética em defensão da Religião Catholica Romana contra João Ferreira de Almeida Predicante da secta calvinista feita em Bengalla pelo muito reverendo Padre Hieronymo de Siqueira*.⁴⁹

Este documento, identificado pela primeira vez por Pedro de Azevedo, é peça-chave para se compreenderem detalhes da controvérsia religiosa específica em que se envolveu o tradutor português nas Índias Orientais.⁵⁰ Todavia, o seu conteúdo serviu também para esclarecer alguns pontos relevantes da trajetória biográfica de Almeida, particularmente no período anterior à sua saída de Portugal. Isso ocorre porque, na conclusão de sua *Carta Apologética*, o agostiniano português Hieronymo de Siqueira busca estabelecer uma comparação entre a trajetória de vida do tradutor português e a de Maomé, com o intuito de demonstrar como ambos seriam igualmente seguidores do Anticristo.⁵¹ Seja como for, nesse esforço comparativo, o autor acaba apresentando certos pormenores sobre a vida de seu desafeto calvinista, com quem manteve inclusive um contato pessoal conflituoso em Batávia. Assim, em dado momento, Hieronymo de Siqueira pontua que “*no tempo do grande imperador Filipe IV [...], 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*”.⁵²

Foi a partir desse pequeno fragmento 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 Concelho 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 pela maior parte dos estudiosos como fato inequívoco: o

⁴⁹ Ibid., 766.

⁵⁰ *Carta Apologetica em Defensão da Religião Catholica Romana Contra Joaõ Ferreira de Almeida Predicante da Secta Calvinista Feita em Bengalla pello muito Reverendo Pe. Hieronymo de Siqueira Portugues Theólogo Pregador*. Anno: 1670. Manuscrito existente no Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

⁵¹ Especificamente, o autor da *Carta Apologética* se refere em relação à pessoa de Almeida: “*Porque o vejo na vida mui semelhante a Maomé. Porque, se Maomé foi precursor do Anticristo, João Ferreira foi o que seus passos seguiu muito ao claro. [...] Aquele, amigo leitor, foi Maomé; este é João Ferreira. Aquele, legislador da mais infame seita, e este, predicante da nefanda religião calvinística*”. Ibid., p. 148-149.

⁵² *Carta Apologetica...* p. 148.

que se justifica pela peculiaridade da menção da *Carta Apologética* a uma localidade portuguesa tão específica, saída da pena de um contemporâneo do tradutor, com quem travou contato direto. Por causa disso, a afirmação de Hieronymo de Siqueira recebe hoje muito mais crédito do que as vagas indicações de Philippus Baldaeus – muito embora fosse de fundamental importância a identificação de algum outro documento que comprovasse, de uma vez por todas, essa questão.⁵³ Ademais, o segundo avanço biográfico advindo dessa descoberta documental de Pedro de Azevedo diz respeito à afirmação, que será desde então reproduzida por vários autores, de que João Ferreira teria sido criado em Lisboa por um tio clérigo, por ausência dos pais. Dessa forma, a crer nas palavras de Hieronymo de Siqueira – as quais, apesar da hostilidade característica de sua *Carta Apologética*, soam muito fidedignas nesses casos, por causa de sua precisão –, permanece válido certo vínculo do tradutor com Lisboa em sua infância, embora não mais como cidade natal.⁵⁴

Carta Apologetica (1670)
(Arquivo Nacional da Torre do Tombo)

⁵³ No Arquivo Distrital de Viseu, há um conjunto documental que poderia muito bem solucionar esse fato. Trata-se do *Registo de Mistos da Paróquia de Várzea de Tavares*, constituído por registros de batismos, casamentos e óbitos ocorridos entre 1566 a 1777, muitos relativos ao vilarejo de Torre de Tavares. Todavia, a leitura desses papéis é bastante dificultosa, por causa de sua condição deteriorada.

⁵⁴ Além desses dados, o mesmo padre Siqueira também deixa transparecer o fato de João Ferreira ter sido casado – o que já aparece também em Philippus Baldaeus. A *Carta Apologética* afirma literalmente que “*sendo também na idade de quatorze anos, João Ferreira (confessado por sua mesma boca) se passou à Holanda, e de Holanda, à Índia, onde em Malaca se meteu com um predicante da seita calvinística e, como Maomé, de astuto, se casou com sua filha. Ambicioso João Ferreira, como Maomé, de possuir por alguma via nome, depois de casado com a filha do predicante, deixando a fé católica, fez profissão pública da nefanda seita reformada, até que os reformados (ou deformados) o fizeram catequista de sua seita*”. Ibid., p. 148-149.

Em vista disso, a estrutura biográfica apresentada em fins do século XIX no *Dicionário Biográfico dos Pregadores das Índias Orientais* não foi superada pelos autores que logo o seguiram, os quais apenas a retocaram em aspectos muito pontuais. Ainda na primeira metade do século XX, o literato português Eduardo Henriques Moreira (1886-1980) ofereceu o seu contributo, em edição comemorativa ao tricentenário do nascimento de Almeida.⁵⁵ Como traço diferencial, este autor já incorporou à sua análise as novidades biográficas presentes na *Carta Apologética* de Hieronymo de Siqueira, bem como alguns poucos dados trazidos pelo autor holandês Theodorus van Boetzelaer van Dubbeldam (1873-1956), estudioso da presença da Igreja Reformada Holandesa nas Índias Orientais, e por Fonger de Haan (1859-1930), responsável por um importante estudo sobre Batávia no período colonial.⁵⁶ Mesmo assim, Eduardo Moreira não apresentou novidades biográficas, limitando-se basicamente a transcrever, em nova roupagem, os resultados já alcançados por Troostenburg de Bruijn e seguidos por Santos Ferreira e Pedro de Azevedo.⁵⁷

Devem ser assinaladas, em seguida, as fecundas investigações conduzidas ainda na primeira metade do século XX pelo eminente professor David de Melo Lopes (1867-1942), também da Academia das Ciências de Lisboa.⁵⁸ Em seu clássico estudo sobre a expansão da língua portuguesa no Oriente, do século XVI ao XVIII, este pesquisador acabou se deparando com inúmeras obras bíblicas e teológicas, impressas nas Índias pelos holandeses e dinamarqueses, em língua portuguesa, parte das quais de autoria do próprio João Ferreira. David Lopes, contudo, não apresenta novidades rigorosamente biográficas sobre o tradutor português – amparando-se, neste assunto, como confessa, nas obras anteriores de Santos Ferreira, Pedro de Azevedo e Eduardo Moreira –, mas acaba sendo o primeiro a referenciar e

⁵⁵ MOREIRA, Eduardo. **O Defensor da Verdade**: João Ferreira de Almeida, o primeiro tradutor da Bíblia em língua portuguesa. Lisboa: Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira, 1928.

⁵⁶ DUBBELDAM, Carel Wessel Theodorus Boetzelaer van. **De gereformeerde karken in Nederland en de zending in Oost-Indië in de dagen der Oost-Indische compagnie**. Utrecht: P. den Boer, 1906. Do mesmo autor, há também o seguinte trabalho posterior: **De Protestantsche kerk in Nederlandsch-Indië: haar ontwikkeling van 1620-1939**. 'S-Gravenhage: M. Nijhoff, 1947, em que se encontram informações genéricas sobre a comunidade protestante de Batávia. Cf. também HAAN, Fonger de. **Oud Batavia**. 2 vols. Batavia: G. Kolff & Co., 1922.

⁵⁷ Talvez o único acréscimo significativo de Eduardo Moreira tenha sido a sua breve referência ao fato de João Ferreira haver publicado, em 1672, uma edição das *Fábulas de Esopo*. Essa menção se encontra também na obra de Fonger de Haan por ele consultada. De fato, o tradutor foi responsável por uma revisão da edição portuguesa de 1643 das *Fábulas de Esopo*, impressa em Batávia com o seguinte título: *Esopete Redivivo ou Vida e Fabulas do insigne, prudente e gracioso fabulador Esopo Frigio de Grecia. Recolhidas, Acrescentadas, Traduzidas & com breves Aplicações morais ilustradas, por Manuel Mendes da Vidigueira, E agora de novo, nesta ultima impressão diligentemente revistas & emmendadas, para uso proveitoso & honesta recreação de todos, pelo P. João Ferreira A. D'Almeida*. Primeira parte. Em Batavia, com todas as Licenças necessarias, por Pedro Walberger, Impressor, Ano 1672.

⁵⁸ LOPES, David. **A expansão da língua portuguesa no Oriente durante os séculos XVI, XVII e XVIII**. Porto: Portucalense Editora, 1936.

descrever, ainda que não em profundidade, as principais obras de controvérsia religiosa escritas por João Ferreira e seus contraditores católicos nas Índias Orientais.⁵⁹

Por último, o principal incremento ao conhecimento biográfico sobre o primeiro tradutor da Bíblia em língua portuguesa foi produto das pesquisas conduzidas, já na segunda metade do século XX, pelo linguista holandês Jan Lodewijk Swellengrebel (1909-1984).⁶⁰ Este autor foi, com efeito, o responsável pela elaboração do primeiro estudo biográfico realmente extensivo e bem detalhado sobre a vida do tradutor João Ferreira de Almeida, devido ao fato de ter sido também pioneiro na consulta direta, e com um interesse exclusivamente biográfico, das já citadas atas do consistório da Igreja Reformada Holandesa em Malaca e Batávia.⁶¹ Além disso, este pesquisador também se baseou em algumas outras fontes primárias holandesas, ainda não utilizadas para este fim, particularmente a obra *Descrição da Companhia das Índias Orientais Holandesas*, escrita por Pieter van Dam (1621-1706), além das *Memórias Diárias recolhidas no Castelo de Batávia* e dos *Procedimentos dos Sínodos Provinciais do Sul da Holanda*.⁶² Mesmo assim, é apreciável o fato de que a estrutura biográfica apresentada nas décadas finais do século XIX por Troostenburg de Bruijn, em seu *Dicionário Biográfico dos Pregadores nas Índias Orientais*, permanecerá praticamente intacta: o serviço de Jan Swellengrebel será, acima de tudo, o de preenchê-la com novos detalhes e notícias a que teve acesso pela análise dessa ampla documentação primária holandesa.

Mesmo com esses novos subsídios, continua incógnita a razão da presença do jovem João Ferreira em Batávia em 1642, seguida por sua viagem à Malaca no mesmo ano – anterior

⁵⁹ A conclusão deste autor a respeito é a seguinte: “Ferreira de Almeida é mais conhecido pela sua tradução dos livros sagrados, mas a sua propaganda evangélica – no mesmo terreno em que havia dois séculos trabalhavam os padres católicos – levantou estes contra ele. Daí [...] a publicação desta Diferença [d’a Christandade]... Era a guerra entre os dois credos [...]. Para os portugueses, católicos, ele não era só um inimigo da sua fé: era também um traidor à pátria, que assim desservia, pondo-se ao lado dos seus inimigos”. LOPES, op. cit., p. 130.

⁶⁰ SWELLENGREBEL, J. L. João Ferreira a d’Almeida, de eerste vertaler van de Bijbel in het Portugees. **De Heerbaan**. n. 4/5/6. 1960. Conforme já apontado, uma tradução completa desse texto se encontra como apêndice em ALVES, Herculano. **A Bíblia de João Ferreira Annes d’Almeida**. Coimbra: Sociedade Bíblica de Portugal, Sociedade Bíblica do Brasil, Difusora Bíblica, 2006.

⁶¹ As atas do conselho eclesiástico de Batávia foram publicadas por MOOIJ, Jakob. *Bouwstoffen voor de geschiedenis der protestantsche kerk in Nederlandsch-Indië*. 3 vols. Batavia-Weltevreden, 1927-1931. Os principais trechos relativos à atuação de João Ferreira foram traduzidos em português e publicados por ALVES, op. cit. Como já mencionado, essa documentação primária já havia sido consultada por François Valentijn, no início do século XVIII, mas não com um interesse biográfico. Troostenburg de Bruijn, por sua vez, parece ter tido acesso a essa documentação apenas de forma indireta, pelas citações apresentadas nas obras do próprio François Valentijn. As atas de Malaca, por seu turno, foram transcritas e publicadas por HELSDINGEN, R. van Beuningen van. *Kerkelijk archief van Malacca: aanteekeningen verzameld...* 7 v. Singapore : [s.n.], 1913-1916.

⁶² DAM, Pieter van. *Beschryvinge van de Oostindische Compagnie*. 7 vols. 's-Gravenhage: Rijks Geschiedkundige Publicatiën, 1927-54. *Dagh-register gehouden int Casteel Batavia vant passerende daer ter plaatse als over geheel Nederlandts-India*. 30 vols. Batavia: G. Kolff; [etc., etc.] 1887-1931. W.P.C. Knuttel (ed.). *Acta Der Particuliere Synoden Van Zuid-Holland*. 6 vols. 's-Gravenhage: M. Nijhoff, 1908-1916.

possessão portuguesa desde o século XVI, conquistada pelos holandeses em janeiro de 1641. Uma eventual passagem de Almeida pela Holanda antes disso, como visto, foi sustentada por vários autores, mas não há qualquer fonte que o confirme, sendo apenas uma conjectura que remonta às imprecisões da *Biblioteca Lusitana* de Diogo Barbosa Machado.⁶³ Uma novidade apresentada por Jan Swellengrebel a este respeito advém do relato do já citado autor holandês Pieter van Dam, segundo o qual “*um português de nascimento, chamado Joannes Ferreira d'Almeyda, veio para a Índia como soldado, no ano de 1642*”.⁶⁴ Todavia, essa notável declaração, talvez por sua imprecisão, parece não ter sido abraçada pela maior parte dos autores portugueses, encontrando melhor acolhida entre pesquisadores estrangeiros.⁶⁵

Durante a permanência de Almeida em Malaca, precisamente entre os anos 1642 e 1651, as principais novidades colhidas por Swellengrebel são as seguintes: a de que, aos vinte anos de idade, já havia assumido o cargo de visitador de doentes (*krankbezoeker*, em holandês) e, em 1649, tinha sido nomeado diácono.⁶⁶ A sua tradução do tratado castelhano *Diferença d'a Christandade*, bem como do *Catecismo de Heidelberg* e da *Liturgia* da Igreja Reformada, fora conduzida durante os últimos anos de sua residência em Malaca.⁶⁷ No ano de 1651, foi enviado à capital holandesa nas Índias Orientais, Batávia (atual Jacarta, na ilha de Java), para servir à comunidade protestante de língua portuguesa e dedicar-se aos estudos teológicos para, quem sabe, poder ser promovido a um nível eclesiástico superior.⁶⁸ Como já apontado por Troostenburg de Bruijn, uma tradução completa do Novo Testamento, com base na versão latina do protestante francês Théodore de Bèze (1519-1605), já havia sido finalizada por Almeida em 1645, e Swellengrebel apresenta alguns pormenores sobre o

⁶³ Ainda que Hieronymo de Siqueira afirme taxativamente que “*João Ferreira (confessado por sua mesma boca) se passou à Holanda, e de Holanda, à Índia*”, é importante salientar que essa sua afirmação pode ser resultante de sua leitura do prefácio ao tratado *Diferença d'a Christandade*, em que fica essa impressão, mas não se faz qualquer afirmação categórica nesse sentido.

⁶⁴ DAM, Pieter van. *Beschryvinge van de Oostindische Compagnie...* Deel 4, p. 32.

⁶⁵ Essa informação é seguida, por exemplo, por NIEMEIJER, Hendrik E. **Batavia: een koloniale samenleving in de zeventiende eeuw**. Amsterdam: Balans, 2005; SLAGEREN, Jaap van. *La version portugaise du Nouveau Testament et son utilisation par les Néerlandais en Asie...* In: DIDIER, H; LARCHER M. (dir.) **Pédagogies missionnaires: Traduire Transmettre Transculturer**. Paris: Karthala, 2012. e HAEFELI, Evan. **New Netherland and the Dutch Origins of American Religious Liberty**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.

⁶⁶ Essa informação sobre o cargo de “visitador de doentes” já havia sido especificada por Troostenburg de Bruijn, mas não o ano exato em que Almeida iniciou sua atividade em tal função. A respeito dos ocupantes desse posto eclesiástico, o historiador Charles Boxer apontou que “*eram recrutados quase sempre entre a classe trabalhadora, e incluía ex-soldados, alfaiates, sapateiros, tecelões e padeiros. Poucos deles tinham mais do que um rudimentar treinamento teológico, e não era permitido que pregassem sermões improvisados ou que fizessem orações espontâneas, mas deviam apenas ler os textos prescritos*”. BOXER, Charles. **The Dutch Seaborne Empire, 1600-1800**. Londres: Hutchison, 1965, p. 152. Tradução nossa.

⁶⁷ Esses dados já haviam sido também tratados, superficialmente, por Troostenburg de Bruijn, pois aparecem na dedicatória ao tratado *Diferença d'a Christandade*, por ele analisada.

⁶⁸ SWELLENGREBEL, J. L. João Ferreira a D'Almeida, de eerste vertaler van de Bijbel... p. 187.

desenvolvimento posterior desse trabalho, com vistas à sua revisão e possível impressão na Holanda.⁶⁹

Novo Testamento em latim, por Théodore de Bèze (1575)
(Bayerische Staatsbibliothek)

Da mesma forma, já tinham sido mencionadas resumidamente no *Dicionário Biográfico* de Troostenburg de Bruijn as complicações relativas à nomeação de João Ferreira de Almeida à dignidade de ministro pregador da Igreja Reformada em Batávia, e Swellengrebel apresenta novos detalhes a respeito, coligidos principalmente nas atas do conselho eclesiástico de Batávia.⁷⁰ O primeiro exame do candidato, ocorrido em março de 1654, acabou não sendo reconhecido pelas autoridades civis holandesas, pois havia sido conduzido pelo pela congregação sem a presença dos delegados do governo responsáveis. O candidato ao ministério fez uma exposição sobre um trecho específico da *Epístola de Paulo aos Romanos*, e foi posto à prova durante três horas.⁷¹ Embora tenha sido, depois disso, devidamente aprovado, o novo *predikant* português seria obrigado, no primeiro ano, a apresentar ao presidente do consistório as suas pregações antes de proferi-las publicamente, e pelo menos um dentre os outros ministros reformados de Batávia deveria estar sempre

⁶⁹ Ibid., p. 189-193.

⁷⁰ O mesmo Charles Boxer enfatizou que a quantidade de ministros da Igreja Reformada Holandesa nas Índias Orientais era insignificante se comparado com o número de missionários católicos na mesma região. Em relação a Batávia, por exemplo, sede da Companhia das Índias Orientais, esse pesquisador informa que, mesmo tendo uma população de aproximadamente vinte mil pessoas em 1670, contava com apenas seis ministros pregadores em 1669, e oito em 1680. Cf. BOXER, Charles. **The Dutch Seaborne Empire, 1600-1800**. Londres: Hutchison, 1965, p. 156.

⁷¹ Ainda segundo as atas, o trecho específico era o seguinte: “*Porque Cristo é o fim da Lei, para justiça de todo aquele que crê*”. (Romanos 10, 4). Passagem conforme a primeira edição do Novo Testamento de 1681, publicada em Amsterdam, com a grafia devidamente atualizada.

presente para examinar suas exposições. Ademais, foi necessário que subscrevesse as confissões teológicas endossadas pela Igreja Reformada, isto é, o *Catecismo de Heidelberg*, a *Confissão Belga* e os *Cânones de Dordt*.⁷² Mesmo assim, o governo decidiu exigir a anulação do exame, por causa da ausência dos seus representantes.

Após esses e outros contratempos, em agosto de 1656 foi realizado novo exame perante o conselho eclesiástico, considerado definitivo dessa vez. A exposição do candidato português foi construída em torno do seguinte trecho da *Epístola de Paulo a Tito*: “a graça salutífera de Deus se manifestou a todos os homens, ensinando-nos que, renunciando à impiedade e aos desejos mundanos, vivamos neste presente século temperada, justa e piamente”.⁷³ Além dessa apresentação oral, foi exigido também um exame escrito. Finalmente, o candidato foi considerado apto, com voto unânime, e elevado ao posto de ministro pregador, levando-se em conta sua “*piedade, diligência, fidelidade e demais virtudes*”.⁷⁴ Em setembro do mesmo ano, João Ferreira foi nomeado para exercer a função de pregador em Ceilão (Sri Lanka) e, ainda em 1656, foi enviado, ao lado do também ministro Philippus Baldaeus, possivelmente para Galle, possessão holandesa no sudoeste daquela ilha desde 1640.⁷⁵

Pela análise da documentação holandesa, Swellengrebel conclui que, entre 1658 e 1660, Almeida se encontrava em Colombo, costa oeste da mesma ilha de Ceilão (também ex-possessão colonial portuguesa, conquistada pelos holandeses em 1656). Neste período, as fontes apontam para a ocorrência de conflitos entre o novo ministro português e certas autoridades holandesas locais, pois estas apresentaram em Batávia queixas contra a dureza dos seus “*ataques às superstições papistas*”.⁷⁶ A este respeito, de acordo com o mesmo Swellengrebel, o governador-geral Johan Maetsuycker (1606-1678) enviou cartas ao Ceilão, solicitando que João Ferreira fosse moderado ao contradizer as doutrinas católicas, e é nesse mesmo contexto que Rijcklof van Goens (1619-1682), governador do Ceilão, busca medidas para suprimir a utilização da língua portuguesa na região. Swellengrebel aponta também que, em seguida, João Ferreira realizou viagens de inspeção a Modara e Negombo, na mesma ilha. Em 1661, a presença de Almeida em Tuticorin, na Índia – informação já apresentada por vários biógrafos, com base nos relatos de Philippus Baldaeus e François Valentijn – é

⁷² SWELLENGREBEL, op. cit., p. 193.

⁷³ Epístola a Tito 2, 11-12.

⁷⁴ Citação das atas do conselho eclesiástico, transcritas por SWELLENGREBEL, op. cit., p. 196.

⁷⁵ Swellengrebel acredita que João Ferreira tenha sido enviado inicialmente para Galle, mas confessa que a documentação primária é ambígua, pois dá a entender também que talvez tenha sido enviado primeiro para Colombo. Ibid., p. 197.

⁷⁶ SWELLENGREBEL, op. cit., p. 198. Citação direta das atas de Batávia.

confirmada por Swellengrebel, a partir de outras fontes.⁷⁷ Em 1662, há referências documentais à sua presença em Coulaão, na Costa do Malabar, também recém-conquistada pelos holandeses. Em meados do mesmo ano, o governo propõe chamá-lo de volta para Batávia, para o serviço da comunidade de língua portuguesa nessa cidade, aonde chega, segundo as atas, em maio de 1663.⁷⁸

A ascensão do *predikant* português em sua carreira eclesiástica em Batávia é atestada pelo fato de que, a partir de 1668 – após assegurar que já teria condições de escrever e pregar em língua holandesa –, passa a assumir a função de secretário e moderador no conselho eclesiástico. Em 1670, já aparece nas atas como presidente em reuniões.⁷⁹ Ainda segundo Swellengrebel, as mesmas atas apontam para a ocorrência de conflitos de Almeida com católicos portugueses: em 1678, por exemplo, certo comissário da Inquisição, frei João do Rosário, havia enviado uma carta ao tradutor, buscando afastá-lo do calvinismo e conduzi-lo de volta à “*religião papista*”.⁸⁰ No mesmo período, multiplicam-se na documentação referências à sua saúde debilitada, marcada por “*doenças longas que o exigem ficar de cama*”, sem oferecer maiores detalhes. Na década de 1680, o consistório toma medidas para diminuir suas atividades eclesiásticas, para que possa “*mais rapidamente continuar a tradução do Antigo Testamento*”. Todavia, o próprio João Ferreira rejeita essas propostas, e continua a pregar todos os domingos. Em 1689, finalmente, o ministro português se torna pregador emérito, com o propósito expresso de que possa continuar em seu trabalho de tradução bíblica. Portanto, não faz mais exposições públicas, mas permanece como membro do conselho eclesiástico. A data exata de sua morte não é mencionada na documentação, mas é certo que ocorreu entre agosto e outubro de 1691, isto é, entre a data em que assina pela última vez as atas e referências à sua mulher como viúva.⁸¹

Essas são, em linhas gerais, as contribuições biográficas oferecidas pelo pesquisador holandês Jan Swellengrebel. Embora este autor tenha apresentado muitas outras notícias bem

⁷⁷ Ibid., p. 199.

⁷⁸ Como já mencionado, Philippus Baldaeus e Hieronymo de Siqueira fazem referências ao fato de João Ferreira ter sido casado, informação confirmada pelo próprio tradutor em um de seus escritos polemistas. A respeito da esposa, Swellengrebel releva que, como Almeida, “*havia sido da religião católica romana, mas transitou para a religião reformada. O seu testamento, de 20 de julho de 1682, encontra-se no Arquivo Nacional em Jacarta. Aí o seu nome é Dona Lucrécia Valcoa de Lemos. Ao mesmo tempo, fica claro, nesse documento, que o casal tinha uma filha casada e um filho, Mateus, nome que se encontra no registro de batismos de Batávia, como batizado em 14 de junho de 1669*”. SWELLENGREBEL, op. cit., p. 197. A *Carta Apologética* indica que João Ferreira teria se casado, ainda em Malaca, com a filha de um predicante calvinista, o que parece estar em contradição com os dados assinalados por Swellengrebel.

⁷⁹ Ibid., p. 200.

⁸⁰ Expressão utilizada nas atas. Ibid., p. 202.

⁸¹ Todos esses dados, retirados das atas do conselho de Batávia, foram apontados resumidamente por SWELLENGREBEL, op. cit., p. 209-210.

detalhadas sobre o mesmo assunto, o seu trabalho correspondeu, essencialmente, a um devido aprofundamento da estrutura biográfica já forjada, em fins do século XIX, no *Dicionário Biográfico* de Troostenburg de Bruijn. Seja como for, após os resultados obtidos por Swellengrebel, não houve qualquer outro avanço significativo em termos biográficos. Embora novas pesquisas tenham sido realizadas a este respeito, todas elas devem o seu conteúdo de teor biográfico em parte a este último autor, e em parte aos seus predecessores, principalmente Santos Ferreira e Ribeiro dos Santos.⁸²

Finalmente, a única contribuição especificamente biográfica sobre o tradutor português que veio à luz após a intensiva pesquisa de Swellengrebel diz respeito a um dos frutos da recente pesquisa desenvolvida, no âmbito da Universidade Pontifícia de Salamanca, pelo português frei Herculano Alves.⁸³ A partir da análise do conteúdo de um raro manuscrito seiscentista, identificado no acervo do *Stadsarchief* de Amsterdam, este pesquisador pôde desvendar, enfim, o enigma em torno da inicial “A” que aparece em todas as primeiras edições das obras bíblicas e polemistas do tradutor português, isto é, João Ferreira A. d’Almeida. Nesse arquivo holandês, foi identificado um raro manuscrito do tratado *Diferença d’a Christandade*, assinado em Malaca pelo próprio tradutor português, em que se lê claramente: “*Este livrinho foi traduzido em português por João Ferreira Annes d’Almeida, lusitano*”.⁸⁴ Esta questão pontual, assim, insolúvel desde os questionamentos de Ribeiro dos Santos a respeito, encontrou resposta conclusiva somente no início do século XXI.

Por fim, resta salientar que, desde as primeiras impressões dos bibliógrafos portugueses sobre a trajetória do principal responsável pela elaboração da primeira tradução regular dos escritos sagrados em língua portuguesa, houve um expressivo avanço entre os

⁸² Nesta categoria, encontram-se os trabalhos do historiador português de Macau, monsenhor Manuel Teixeira (1912-2003), e o estudo introdutório do bibliógrafo Manuel Cadafaz de Matos à sua edição em fac-símile do tratado *Diferença d’a Christandade*. Cf. TEIXEIRA, Manuel. João Ferreira de Almeida: tradutor da Bíblia em português. **Boletim do Instituto Luís de Camões**, n. 3-4, v. IX. Macau: Imprensa Nacional, 1975. MATOS, Manuel Cadafaz de (ed.). O P. João Ferreira de Almeida (1628-1691), o homem, a fé e o livro. In: **Uma edição de Batávia em português do último quartel do século XVII**. Lisboa: Edições Távola Redonda, 2002. O mesmo se diga dos textos publicados em torno de ESPERANÇA, Augusto (ed.). **Deus, o Homem e a Bíblia: João Ferreira de Almeida (1628-1691)**. Lisboa: Sociedade Bíblica de Portugal, 1993.

⁸³ A sua extensa tese de doutorado em Teologia Bíblica, defendida em 2005, foi publicada em sua primeira edição logo no ano seguinte. Cf. ALVES, Herculano. **A Bíblia de João Ferreira Annes d’Almeida**. Coimbra: Sociedade Bíblica de Portugal, Sociedade Bíblica do Brasil, Difusora Bíblica, 2006.

⁸⁴ A descoberta desse manuscrito, até onde pudemos averiguar, foi realizada pelo Rev. Dr. Thomas L. Gilmer, da *Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil*, que o comunicou ao pesquisador brasileiro Jairo Paes Cavalcante Filho, o qual, por sua vez, o indicou a frei Herculano Alves. A referência completa do manuscrito é *Diferencia d’a Christandade, em que clara e sumariamente se comprehende a grande e notoria desconformidade que ha entre a verdadeira e Antiga doutrina de Deus que por todo o mundo se ensina ‘na Sancta Igreja Christaã, Catolica, Apostolica Reformada; E entre a nova doutrina dos homes, que comumente o dia de hoje se ensina e mantem ‘na Igreja Romana...* Em Malaca, 1650. O único exemplar conhecido se encontra no *Stadsarchief* Amsterdam.

estudiosos, particularmente a partir do trabalho de dois pesquisadores holandeses: Troostenburg de Bruijn e Jan Swellengrebel. Como demonstrado especialmente por este último, a presença de Almeida nas Índias Orientais holandesas, a partir de 1642, é registrada em detalhes pela documentação eclesiástica de Malaca e Batávia. Além disso, outros dados biográficos muito relevantes puderam ser colhidos pelas próprias palavras do tradutor, em sua dedicatória ao tratado *Diferença d'a Christandade*, bem como nas informações que Hieronymo de Siqueira deixou transparecer em sua *Carta Apologética*. Em vista disso, o grande mistério sobre a biografia desse personagem português continua sendo o motivo de sua presença em Batávia em 1642, quando de sua viagem a Malaca – fato este que nenhum dos biógrafos foi capaz de desvendar até o presente.⁸⁵ De qualquer modo, fica explicitado que, ao lado dos movimentos históricos mais gerais, os dados biográficos específicos, reunidos por um conjunto expressivo de estudiosos desde o século XVIII, devem também contribuir significativamente para se aprofundar a compreensão do significado histórico-religioso dessa versão bíblica portuguesa singular. Em outras palavras, uma compreensão histórica desse objeto literário-religioso depende não apenas de sua percepção como fruto da conjuntura específica em que foi idealizado, mas também como decorrência de disposições e iniciativas pessoais.

⁸⁵ Parece-nos que a notícia de Pieter van Dam (1621-1706), conselheiro da Companhia das Índias Orientais e contemporâneo de Almeida, de que o tradutor português teria ido “*para a Índia como soldado, no ano de 1642*”, deveria receber mais atenção dos biógrafos. A imprecisão da frase pode ter contribuído para o seu descrédito, pois não afirma se ele teria sido soldado a serviço de Portugal ou da Holanda. Seja como for, não seria de todo inócuo conjecturar que a presença de Almeida no trajeto de Batávia a Malaca, em 1642, tenha relação direta com dois eventos ocorridos por aqueles anos: a tomada de Malaca dos portugueses, em 1641, e o cerco de Goa pelos holandeses, entre 1636 e 1644. No primeiro caso, de acordo com o relatório apresentado por Justus Schouten (c. 1600-1644) ao governador Antonio van Diemen (1593-1645), logo após a conquista de Malaca pelos holandeses, havia interesse em seu repovoamento, de modo que o envio para lá de portugueses residentes em Batávia poderia corresponder a essa diretriz do governo. No tocante ao segundo evento, é notável que a única armada portuguesa destinada ao Oriente em todo o ano de 1641 foi aquela que resultou na tomada da nau Nossa Senhora da Quietação pelos holandeses em Goa, tendo sido morto o seu próprio capitão, Sancho de Faria, e muitos soldados feitos prisioneiros e enviados para Batávia. Não seria inconcebível que o próprio João Ferreira estivesse naquela embarcação, como jovem soldado. Isso estaria de acordo com a notícia de Pieter van Dam, pois os holandeses dificilmente aceitariam entre os seus mercenários um português, e muito menos um tão jovem. De modo distinto, o envio de jovens e mesmo crianças como soldados às Índias portuguesas é largamente documentado. Mesmo assim, enquanto não houver documentação que o solucione, esse aspecto permanecerá como lacuna para os biógrafos. O relatório de Schouten pode ser conferido em: *Schouten's Report of his visit to Malacca*. In: P. A. LEUPE. The Siege and Capture of Malacca from the Portuguese. **Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society**, v. XIV, part. I, Jan. 1936. Sobre a tomada da nau Nossa Senhora da Quietação pelos holandeses em Goa, cf. *Relação das Nãos e Armadas da Índia com os Sucessos dellas...* (British Library, Códice Add. 20902). Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1985. Para referências a soldados portugueses da nau Nossa Senhora da Quietação feitos cativos pelos holandeses e enviados a Batávia, cf. *Papéis Avulsos (Índia)*. Arquivo Histórico Ultramarino. Caixa 27, n. 142. Para referências às dificuldades de se enviar soldados às Índias, cf. FERREIRA, J. M. M. **A Restauração de 1640 e o Estado da Índia**: agentes, espaços e dinâmicas. Dissertação de Mestrado. Universidade Nova de Lisboa, 2011 e FARIA, Patrícia de. Mais soldados e menos padres: remédios para a preservação do Estado da Índia (1629-1636). **História Unisinos**, v. 16, n. 3, 2012.

Capítulo 3

Um objeto singular

Já foram brevemente delineados nos capítulos precedentes alguns dados introdutórios sobre o processo de composição da primeira tradução das Escrituras Sagradas do cristianismo em língua portuguesa. Amparado por uma conjuntura histórica favorável, singularizada pela presença da Igreja Reformada Holandesa em regiões específicas das Índias Orientais, pôde João Ferreira de Almeida trabalhar, pelo menos desde 1642, em seu propósito de oferecer à língua portuguesa a sua primeira tradução completa dos textos sagrados. Uma versão integral do Novo Testamento em português já havia sido concluída em Malaca, no ano de 1645, cuja posterior revisão, a partir do texto grego, é mencionada pelo próprio tradutor em sua dedicatória ao tratado *Diferença d'a Christandade*. Quanto à tradução dos livros do Antigo Testamento, já foi indicado no capítulo anterior o fato de que João Ferreira não a viu consumada e que, ao falecer em 1691, deixou o trabalho manuscrito inacabado até os versos finais do *Livro de Ezequiel*. Contudo, de acordo com a notícia coligida pelo viajante holandês François Valentijn (1666-1727), em sua obra *Oud en nieuw Oost-Indiën*, a tradução dos demais livros foi concluída, já em 1694, pelo reverendo Jacobus op den Akker (1649-1731), também ministro pregador da Igreja Reformada em Batávia.¹

Os acontecimentos relacionados ao aparecimento das primeiras edições impressas desse trabalho de tradução bíblica portuguesa constituem um enredo à parte, cujos meandros serão devidamente contemplados mais adiante. Por ora, basta destacar que a conclusão do trabalho de Almeida pelo holandês Jacobus op den Akker naquele ano reveste-se de um significado singular: é neste momento que se materializa, pela primeira vez na história, uma tradução “completa” e literal das Escrituras Sagradas do cristianismo em língua portuguesa, ainda que em formato manuscrito. Isso não quer dizer, evidentemente, que as primeiras edições impressas desse trabalho de tradução, publicadas entre fins do século XVII e meados do XVIII, não possuam qualquer relevância analítica para a definição de seu significado: pelo contrário, visto que elas servem também como indicações vitais de sua peculiaridade histórica. Mesmo assim, independentemente dos eventuais sucessos editoriais subsequentes,

¹ VALENTIJN, François. *Beschryving van Groot Djava...* In: *Oud en Nieuw Oost-Indiën...* Dordrecht: Joannes van Braam. Amsterdam: Gerard Onder de Linden, 1726, p. 84. Outros pormenores sobre esse acontecimento foram apresentados pelo mesmo autor na obra *Deure der waarhyd: voor 't ooge der Christen-wereld geopend, waar door klaar te sien is, wat tale voor alle Malytse Christenen in Oost-Indien, van gebruik, en alleen van dienst zy...* Te Dordregt, by Cornelis Willegaarts, Anno 1698, p. 55.

foi no ano de 1694 que se corporificou, finalmente, o objeto literário cujo significado histórico-religioso se pretende aqui esclarecer.²

Dessa maneira, com o intuito de se aprofundar a compreensão histórica desse pioneiro trabalho de tradução bíblica portuguesa, não basta tão somente problematizar o seu contexto multifacetado de produção, ou desvendar historicamente o percurso biográfico de seu principal idealizador: é necessário também delimitar, com maior precisão, o objeto em si, isto é, a sua progressiva realização na história. Logo, antes de ser oferecida uma apresentação detalhada dos embates católico-protestantes que fundamentam, como se verá, a própria idealização dessa versão bíblica – fartamente expressos na literatura de controvérsia religiosa correspondente –, é imprescindível demarcar com maior precisão o processo de tradução em si, com particular ênfase em seus primórdios, seus desenvolvimentos, sua posterior conclusão manuscrita e, finalmente, suas primeiras edições impressas. Todos esses elementos factuais, ainda que já tratados, de forma mais ou menos difusa, pela literatura especializada, serão retomados sumariamente neste capítulo, tendo em vista justamente uma apropriada circunscrição do objeto histórico cujo sentido se deseja apreender.

Como já destacado, elemento-chave para se assimilar essa versão portuguesa dos textos sagrados em sua própria historicidade é a relação de sentido que ela mantém com a controvérsia católico-protestante subjacente à sua concepção. Tendo isso em vista, o recorte cronológico privilegiado nessa pesquisa corresponde aos anos compreendidos entre 1642 e 1694, período em que essa obra literária e religiosa específica se materializou por completo e em que se desenrolou, grosso modo, a controvérsia teológica que fundamenta sua realização. Mesmo assim, é evidente que deverão ser abordados nesta seção determinados acontecimentos que escapam a esta delimitação temporal rigorosa, especialmente os episódios relativos às primeiras edições impressas da versão portuguesa do Antigo Testamento, publicadas somente a partir do século XVIII. De qualquer modo, aquelas balizas temporais devem permanecer em primeiro plano, visto que é em seu contorno que o sentido histórico dessa tradução aparece com toda a sua força, como se verá depois pela análise da controvérsia religiosa que embasa a sua produção, do início ao fim. Em suma, o propósito desta seção será

² Em relação à proliferação editorial desse trabalho de tradução, sobretudo a partir de meados do século XVIII, é bastante oportuno salientar o parecer do letrado português Joaquim Heliodoro da Cunha Rivara (1809-1879): “*Acontece com a tradução da Bíblia de Ferreira d’Almeida o que sempre acontece com os livros que gozam de muita popularidade e tem muita voga: a multiplicidade de suas edições faz a desesperação dos bibliógrafos*”. RIVARA, J. H. da Cunha. João Ferreira d’Almeida e a sua tradução portuguesa da Bíblia. **O Chronista de Tissuary**, n. 3. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1866, p. 80. Tendo consciência disso, não será objetivo deste capítulo enumerar ou descrever cada uma das incontáveis edições dessa obra, mas tão somente expor o seu processo de criação, desenvolvimento e consumação manuscrita e impressa. Para uma análise mais pormenorizada de suas edições posteriores, deve-se conferir particularmente as contribuições específicas de Ribeiro dos Santos, Cunha Rivara, Santos Ferreira e Herculano Alves, obras todas já referenciadas.

expor os principais passos da concretização desse processo de tradução, com ênfase nas especificidades históricas de sua materialização, as quais poderão apontar, previamente, para a singularidade de seu significado histórico.

O principal testemunho documental para se vislumbrar a origem do trabalho de tradução dos livros bíblicos em língua portuguesa por Almeida é a já referida dedicatória ao tratado *Diferença d'a Christandade*, assinada em 1668 e endereçada pelo próprio tradutor português ao governador-geral holandês Joan Maetsuycker (1606-1678) e a diversas outras autoridades da Companhia das Índias Orientais em Batávia.³ Já nas suas primeiras palavras, o tradutor português expunha a principal razão que o moveu a intentar verter todo o texto sagrado em sua língua materna:

Sem presunção alguma, posso afirmar a Vossas Senhorias que, assim como aquele benigno Pai das Luzes [...], logo nos primeiros anos de minha mocidade, foi servido trazer-me ao saudável conhecimento de sua divina verdade, no mesmo instante se serviu logo também de em mim plantar um ardente e inextinguível zelo e desejo de, conforme ao talento que de sua paternal mão recebera, o comunicar também aos que ainda, de meus irmãos segundo a carne, ficavam abismados no lamentável labirinto daquela tão mortífera e tremenda cegueira, de que este Senhor a mim, tão benignamente, me livrara. 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, de que seus inumanos, cruéis e cegos prelados, tão injusta, tirânica e miseravelmente, de todo, os tem defraudado, e ainda, até o presente, de todo, os trazem privados.⁴

Esse fragmento já evidencia, com toda a clareza, a postura sediciosa desse português, desde o início de seu trabalho de tradução, perante as ordenações propostas pela Igreja de Roma contra a proliferação de versões bíblicas em língua vulgar. Quanto ao início da atividade tradutora propriamente dita, João Ferreira de Almeida deixa transparecer – embora não o afirme categoricamente – que terá ocorrido provavelmente já em 1642, mesmo ano de sua renúncia pessoal ao catolicismo romano. Na mesma dedicatória ao governador-geral Maetsuycker, após referir o momento em que tomou conhecimento da verdade divina, o tradutor assegura que, “*sem a menor dilação do mundo*” e “*desde o mesmo instante*”, começou “*em Malaca a traduzir, de castelhano em português, algumas epístolas e*

³ Ao Mui Ínclito e Nobilíssimo Senhor... In: *Diferença d'a Christandade. Em que Claramente se Manifesta, I. A grande Disconformidade entre a Verdadeira e Antiga Doctrina de Deus, e a Falsa e Nova d'os homens. II. A Notoria Contrariedade entre a Sacro S. Cea de Christo Senhor nosso, e a Profana Missa d'o Antichristo. III. Quem seja o Antichristo, e porque Marcas se possa Conhecer*. Traduzido e acrescentado Tudo, agora de Novo, pelo P. João Ferreira A. d'Almeida, Ministro Pregador d'o S. Evangelho 'na India Oriental. Em Nova Batávia: Por Henrique Brando, e Joao Bruyningo, Anno 1668. Página não enumerada.

⁴ Ibid. Página sem numeração.

evangelhos dos santos apóstolos” e a distribuí-los entre aqueles que demonstravam “*desejo de saberem a verdade*”.⁵ Dessa forma, essas traduções primitivas de trechos do Novo Testamento em português, a partir do castelhano, distribuídas em Malaca, compõem o estágio inicial de um trabalho de tradução bíblica que seria concluído somente na última década do século XVII.⁶

O governador-geral Joan Maetsuycker (c. 1663)
(*Rijksmuseum Amsterdam*)

Todavia, essa iniciativa primordial, um tanto despretensiosa, logo daria lugar a um propósito bem mais consistente e sistemático de tradução do Novo Testamento em português, não mais a partir do castelhano, mas agora com base em uma renomada edição protestante em língua latina, traduzida pelo calvinista francês Théodore de Bèze (1519-1605) a partir de fontes gregas.⁷ Mais uma vez, é o próprio tradutor português quem esclarece, em sua dedicatória, essa substancial evolução em seu desígnio já elucidado:

⁵ Ibid.

⁶ Não há qualquer menção do tradutor sobre qual edição em castelhano teria sido utilizada nesse trabalho preliminar de tradução de trechos do Novo Testamento em Malaca, embora seja axiomático o fato de ser uma tradução de origem protestante. É bem provável que tenha sido adotada a chamada *Bíblia del Cántaro* – traduzida por Casiodoro de Reina e revisada por Cipriano de Valera, publicada pela primeira vez em Amsterdam no ano de 1602 –, cuja presença em domínios holandeses devia ser comum, por causa do seu local de publicação e de sua reconhecida popularidade. A utilização da primeira edição da tradução de Casiodoro de Reina, publicada em Basileia em 1569 – a chamada *Bíblia del Oso* –, parece menos razoável, embora não impossível. Ademais, também não seria de todo impensável que Almeida tivesse tido acesso às traduções do Novo Testamento em castelhano feitas no século XVI, com base em textos gregos, por Francisco de Enzinas (1518-1552), cuja primeira edição é de 1543, ou por Juan Pérez de Pineda (1500-1567), impresso em Genebra em 1556. Para maiores detalhes a respeito dessas versões castelhanas, cf. GREENSLADE, S. L. (Ed.). **The Cambridge History of the Bible**, v. III: The West from the Reformation to the present day. Cambridge: University Press, 1975; PELAYO, Marcelino Menéndez y. **Historia de los heterodoxos españoles**. Madrid: La Editorial Católica, 1978.

⁷ A primeira edição dessa tradução latina foi impressa em Genebra, no ano de 1556: *Iesu Christi D.N. Novum Testamentum, sive novum fœdus...* Geneva: R. Estienne, 1556-1557. O tradutor português, porém, não referencia a edição a que teve acesso, mas é sintomático o fato de haver diversas edições dessa tradução impressas em Amsterdam.

Mas, considerando que, para tão importante e proveitoso intento, seria uma obra perfeita de muito mais fruto e edificação, me pus logo – ao segundo ano de minha conversão, que foi o de 1644, e de minha idade, o 16 –, com todas minhas forças, a traduzir do latim do mui reverendo e douto padre Teodoro de Beza todo o inteiro Novo e Sacrossanto Testamento [...]. Ajudando-me também, para isso, das versões espanhola, francesa e italiana, que eram as que também, então, melhor entendia. [...] E assim, com o favor divino, o acabei o ano seguinte de 1645.⁸

Portanto, as origens históricas mais remotas da versão bíblica de Almeida podem muito bem ser identificadas em Malaca já em 1642, de uma forma rudimentar, mas é somente em 1644 que tem início, de fato, o primeiro projeto sistemático de se produzir uma tradução completa do Novo Testamento em língua portuguesa. Não deixa de ser sugestivo o fato de que, após exaltar a fidelidade das fontes textuais em que se baseou para preparar essa sua versão – “*as melhores e mais conformes e chegadas ao sacro texto original*” –, o tradutor português não se esquece de explicar às autoridades holandesas o motivo por que não utilizou como referência, naquela ocasião, a tradução oficial holandesa: “*de que aqui não falo, nem então segui, por ainda, naquele tempo, desta língua não ter a menor notícia*”.⁹ Fica subentendida nessa passagem, de qualquer forma, a importância posterior que a versão neerlandesa estatal (*Statenvertaling*) – feita a partir dos textos originais, por ordem expressa do Sínodo de Dordt (1618-1619), e publicada pela primeira vez em 1637 – deverá assumir no desenvolvimento dessa pioneira versão bíblica portuguesa.¹⁰

A intenção de ver publicada na Europa essa versão primitiva do Novo Testamento em língua portuguesa já havia sido aventada por João Ferreira de Almeida logo após ver

⁸ Ao Mui Ínclito e Nobilíssimo Senhor... In: *Diferença d'a Christandade*... Página sem numeração. Segundo o ponderado juízo do pesquisador holandês Jan Swellengrebel, a versão italiana utilizada por Almeida deve ter sido a do calvinista Giovanni Diodati (1576-1649), primeiro a traduzir a Bíblia nesse idioma a partir do grego e do hebraico. Quanto à versão francesa, o mesmo autor acredita tratar-se da tradução feita por Pierre Robert Olivétan (1506-1538), responsável também pela primeira tradução bíblica em francês com base nas línguas originais. Cf. SWELLENGREBEL, Jan L. João Ferreira de Almeida, de eerste vertaler van de Bijbel in het Portugees. **De Heerbaan**. n. 4/5/6. 1960, p. 240. Tradução portuguesa desse artigo disponível em ALVES, Herculano. **A Bíblia de João Ferreira Annes d'Almeida**. Coimbra: Sociedade Bíblica de Portugal, Sociedade Bíblica do Brasil, Difusora Bíblica, 2006, p. 618 e seguintes.

⁹ Todas as citações, até aqui, encontram-se na dedicatória ao tratado *Diferença d'a Christandade*, sem paginação especificada.

¹⁰ *BIBLIA, Dat is: De gantsche H. Schrifte, vervattende alle de Canonijcke Boecken des Ouden en des Nieuwen TESTAMENTS*... Tot LEYDEN, Gedrukt bij Paulus Aerts. van Ravensteyn, [1637]. A respeito da importância histórica dessa versão bíblica, Charles Boxer indica que “*uma das resoluções adotadas pelo Sínodo de Dordt foi que uma tradução autorizada da Bíblia deveria ser feita por um comitê de dezoito teólogos, linguístas e historiadores, tendo em vista que a versão holandesa então corrente (baseada na versão alemã de Lutero) era insatisfatória. O trabalho foi finalizado em 1627-1637, e a Bíblia dos Estados – assim chamada porque o projeto foi financiado pelos Estados Gerais e publicado por sua ordem – chegou a ocupar na vida e na literatura holandesas uma posição similar àquela alcançada pela Versão Autorizada na Inglaterra dos séculos XVII e XVIII*”. BOXER, Charles. **The Dutch Seaborne Empire**, 1600-1800. Londres Hutchison, 1965, p. 135.

consumada a obra. Na mesma dedicatória à *Diferença d'a Christandade*, o tradutor declara que, com o consentimento das autoridades locais, encaminhou prontamente um manuscrito ao governador-geral Cornelis van der Lijn (1608-1679) e ao Conselho da Índia em Batávia, suplicando-lhes que, “*se a obra merecia e lhes parecesse serviria para honra e glória de Deus*”, o mandassem imprimir nos Países Baixos. O tradutor acrescentava, ainda, que o propósito da publicação seria a “*conversão e salvação dos que outra nenhuma língua sabem, senão a portuguesa*”. Todavia, em seguida, não deixa de observar, desgostosamente, que o seu objetivo de impressão, até aquele ano de 1668, não havia sido alcançado.¹¹ Mesmo assim, a circulação manuscrita dessa versão primordial do *Novo Testamento* português nas Índias Orientais é atestada pelo testemunho do tradutor de que, nos anos subsequentes, e “*a petição de muitos, como também para meu próprio exercício*”, fez dela várias cópias e as compartilhou com as igrejas de Malaca, Gale, Batávia e “*a outras muitas*”.¹² Outra prova disso é a existência, junto ao acervo do *Nationaal Archief* em Haia, de um admirável exemplar manuscrito do Novo Testamento em português, copiado presumivelmente pelo próprio tradutor por volta de 1651.¹³

Dessa maneira, ao deixar Malaca no mesmo ano de 1651, rumo a Batávia, João Ferreira já havia concluído sua primeira versão integral do Novo Testamento em língua portuguesa. Durante o primeiro período em que permaneceu em Batávia, entre 1651 e 1656 – fase caracterizada, como assinalado no capítulo anterior, por estudos teológicos e por sua admissão como ministro pregador da Igreja Reformada –, as atas do conselho eclesiástico fazem algumas breves menções à evolução desse seu trabalho de tradução: em fevereiro de

¹¹ Há referências documentais de que, efetivamente, um manuscrito dessa tradução foi levado à Europa, em 1647, pelo renomado missionário holandês Abraham Rogerius (1609-1649), autor da obra *De open deure tot het verborgen heydendom*, para tratar de sua impressão. Todavia, não há mais notícias sobre o desfecho dessa iniciativa. Esse fato foi mencionado por Pieter van Dam (1621-1706), em sua obra *Beschryvinge van de Oostindische Compagnie*. Vierde Boek. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1954, p. 125. Herculano Alves, por sua vez, salienta que essa informação também se encontra nas atas do conselho eclesiástico de Batávia. Cf. ALVES, Herculano. **A Bíblia de João Ferreira Annes d'Almeida**. Coimbra: Sociedade Bíblica de Portugal, Sociedade Bíblica do Brasil, Difusora Bíblica, 2006, p. 261.

¹² Citações da dedicatória ao tratado *Diferença d'a Christandade*, 1668, sem paginação.

¹³ *Stukken uit het nieuwe testament in het Portugees*. *Nationaal Archief* (Haia). *Hervormde Kerk Colombo op Ceylon*, [c. 1651]. A identificação deste manuscrito em Haia constitui um dos principais êxitos documentais desta pesquisa, pois é o único original conhecido de uma tradução bíblica de Almeida. Embora seja incompleto, contém os *Quatro Evangelhos*, os *Atos dos Apóstolos* e quase todas as cartas paulinas, até a *Segunda Epístola a Timóteo*. Quanto à datação do texto, tudo aponta para o ano de 1651. Nas atas do conselho eclesiástico de Batávia, afirma-se que, naquele ano, foi autorizado o envio de uma cópia de “*partes do Novo Testamento em português*” à igreja de Gale, no Ceilão, com a expressa indicação de que “*Joan Ferrera, visitador de doentes, foi encarregado de copiar essas partes e, onde fosse necessário, corrigir a versão*”. Esta parece ser justamente a cópia que se encontra conservada em Haia, pois leva o título em holandês de “*partes do Novo Testamento em português*” (*Stukken uit het nieuwe testament in het Portugees*), e se encontra na documentação relativa à Igreja Reformada do Ceilão. O envio deste manuscrito ao Ceilão já havia sido mencionado por Swellengrebel. Cf. SWELLENGREBEL, Jan L. João Ferreira a d'Almeida, de eerste vertaler van de Bijbel in het Portugees. **De Heerbaan**. n. 4/5/6. 1960, p. 191.

1654, por exemplo, João Ferreira é encarregado de revisar cuidadosamente a sua versão do Novo Testamento para, em seguida, poder ser examinada por algum outro membro do consistório perito na língua portuguesa.¹⁴ Como já indicado, após sua admissão ao posto de ministro pregador em Batávia, em meados de 1656, Almeida foi enviado à ilha de Ceilão e a regiões específicas do sul da Índia, onde permaneceu até 1663. As atas registram brevemente a informação de que o manuscrito da tradução do Novo Testamento permaneceu em Batávia durante essa ausência do tradutor.¹⁵

Exemplar manuscrito do Novo Testamento (c. 1651)
(Nationaal Archief)

A próxima referência substancial ao ulterior desenvolvimento desse intento de tradução e publicação das Escrituras Sagradas cristãs em língua portuguesa saiu da pena do próprio tradutor, em seu prefácio ao mesmo tratado *Diferença d'a Christandade*, dirigido a “*todos os senhores católicos romanos da nação portuguesa*”.¹⁶ Após acusar o clero romano de não permitir ao povo “*a tão proveitosa, saudável e totalmente necessária lição da Sagrada Escritura em língua vulgar*”, João Ferreira de Almeida condena, nos seguintes termos, a situação específica da nação portuguesa em relação a esse assunto:

¹⁴ MOOIJ, Jakob (ed.). *Bouwstoffen voor de geschiedenis der protestantsche kerk in Nederlandsch-Indië...* Tweede Deel, Batavia-Weltevreden, 1927-1931, p. 351. Tradução portuguesa das atas apresentada por ALVES, Herculano. *A Bíblia de João Ferreira Annes d'Almeida*. Coimbra: Sociedade Bíblica de Portugal, Sociedade Bíblica do Brasil, Difusora Bíblica, 2006, p. 579.

¹⁵ *Ibid.*, p. 587.

¹⁶ A todos os senhores católicos romanos da nação portuguesa... In: *Diferença d'a Christandade...* Página não numerada.

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? E só ela, entre tantas, careça de um tamanho, inefável, incompreensível e salutar bem! Que seja esta nação, em tudo o demais, uma das primeiras e principais, e no que, sobretudo, mais lhe importa, chegue a tanta miséria, que ela só venha a ser a última e a ínfima! Que todas as outras dêem entrada e abram os olhos a essa divina luz, e só esta, tão pertinazmente, lhe resista e se lhe oponha! Ora, não seja mais assim, meus caríssimos, generosos e em tudo primorosos irmãos em Cristo!¹⁷

Diante dessa condição peculiar, o tradutor português sugere aos seus leitores católicos que adotem, provisoriamente, a versão castelhana do texto divino, segundo ele “*uma das melhores que até o presente tenha saído à luz, e em tanta abundância que já, graças a Deus, quase a cada canto a podeis achar*”.¹⁸ Em seguida, finalmente, expõe alguns detalhes sobre o desenvolvimento de seu desígnio pessoal de oferecer à nação portuguesa uma versão das Escrituras em seu próprio idioma:

Até que, mediante o divino favor, acabe de alimpar e bem conferir com o texto original uma tradução do Novo Testamento que, já vai por alguns anos, tenho preparada; e o mais presto que puder, pretendo fazer sair à luz. Como também (dando-me Deus, nosso Senhor, vida, tempo e saúde), com todas as minhas forças, ainda que bem poucas (que, enfim, quando os homens calam, faz Deus que as pedras falem), espero, em poucos anos, fazer o mesmo com o Velho [Testamento]. 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, vos tenha dado.¹⁹

Essa é a primeira referência documental explícita ao fato de haver uma preocupação do tradutor em conferir sua primeira versão do Novo Testamento, concluída já em 1645, com o texto grego original.²⁰ Ademais, ficam expressas nesse breve e significativo fragmento mais duas questões pontuais relevantes para se evidenciar o progresso do intento de Almeida: sua efetiva deliberação em traduzir e ver impressos todos os livros sagrados do cristianismo em

¹⁷ Ibid.

¹⁸ O tradutor português, mais uma vez, não especifica qual versão bíblica castelhana tem em mente. Todavia, a própria ausência de referência é indício de se tratar da chamada *Biblia del Cántaro*, cuja popularidade à altura deveria dispensar apresentações.

¹⁹ *Diferença d'a Christandade...* Página não numerada.

²⁰ Também não se fez, neste caso, qualquer menção a qual versão do texto grego deveria ser utilizada para esse fim. Mesmo assim, é evidente que seria alguma edição do chamado *Textus Receptus*, visto ser esta a principal fonte grega para as traduções protestantes do Novo Testamento na Idade Moderna. Forte indicativo dessa presunção é o fato de ser justamente essa a versão grega utilizada pelos holandeses em sua *Statenvertaling* (1637), cuja influência sobre a versão de Almeida será decisiva. Além disso, o próprio Théodore de Bèze se valeu do mesmo *Textus Receptus* para publicar suas edições paralelas do Novo Testamento em grego e latim.

português – abrangendo, portanto, o *Novo* e o Antigo Testamento – e sua consciência quanto ao seu pioneirismo nesse esforço. Contudo, em relação a este último aspecto, o tradutor reporta-se ao fato de ter “*averiguada notícia*” de que certo “*sacerdote*”, na Costa do Coromandel, já havia traduzido em língua portuguesa, a partir da *Vulgata*, todos os livros do *Novo Testamento* e o *Pentateuco*. A autoria dessa tradução bíblica parcial permanece incógnita, embora a utilização do termo “sacerdote”, e o fato de ter sido traduzida da *Vulgata*, sejam indícios de se tratar, possivelmente, de uma versão feita por algum clérigo católico.²¹ Seja como for, João Ferreira menciona e lamenta o fato de que “*nem ainda a tal obra, até o presente, tem tampouco saído à luz*”.²²

Mesmo assim, a clara determinação do tradutor de ver publicada sua tradução integral do Novo Testamento em língua portuguesa foi consumada somente em 1681, com impressão realizada na cidade de Amsterdam. Copiosas informações relativas ao progresso desse plano podem ser encontradas nas atas do conselho eclesiástico de Batávia, segundo as quais João Ferreira de Almeida anunciou a seus pares, em 1676, haver concluído a revisão de sua tradução do *Novo Testamento* com base no texto grego.²³ Ao mesmo tempo, solicitou que o seu trabalho passasse por nova revisão em Batávia, a fim de poder ser impresso, finalmente, na Europa. Ainda no mesmo ano, o presidente do consistório, Theodorus Zás, propôs alguns parâmetros para a revisão do texto bíblico português, de modo que se harmonizasse com certos aspectos formais adotados pelos holandeses em sua *Statenvertaling*. Nesse contexto, tem início um arrastado processo de revisão em Batávia, conduzido pelos ministros holandeses Cornelius Lindius (1618-1686), Theodorus Zás e Augustinus Thornton.²⁴

²¹ Uma pista interessante para se solucionar esse enigma pode ser a referência que se faz nas atas do consistório de Batávia de que uma tradução do *Novo Testamento* em português havia sido encaminhada àquela congregação em 1659 por Fredericus Frontenius (1627-1671), pregador da Igreja Reformada justamente em Negapatão e Paliacate, na Costa do Coromandel. Mesmo assim, essa fonte não especifica se a tradução teria sido feita ou apenas copiada por ele, o que deixa ainda essa questão em suspenso. Cf. SWELLENGREBEL, Jan L. João Ferreira a d'Almeida, de eerste vertaler van de Bijbel in het Portugees..., p. 244. MOOIJ, Jakob (ed.). *Bouwstoffen voor de geschiedenis der protestantsche kerk in Nederlandsch-Indië*, apud ALVES, Herculano. **A Bíblia de João Ferreira Annes d'Almeida**..., p. 579. Uma breve biografia de Fredericus Frontenius se encontra em BRUIJN, Caspar Adam Laurens van Troostenburg de. **Biographisch Woordenboek Van Oost-Indische Predikanten**. Nijmegen: Milborn, 1893, p. 140.

²² A todos os senhores católicos... In: *Diferença d'a Christandade*... Página não numerada.

²³ Essa documentação primária foi pontualmente seguida nos trabalhos já citados de Jan Swellengrebel e Herculano Alves, cujos resultados serão aqui reproduzidos linear e sumariamente. Ademais, esse último autor, conforme já apontado, apresentou em apêndice uma tradução literal de parte dessas atas em língua portuguesa. Cf. MOOIJ, Jakob (ed.). *Bouwstoffen voor de geschiedenis der protestantsche kerk in Nederlandsch-Indië*... apud ALVES, op. cit., p. 577-609.

²⁴ Essa informação é apresentada por Swellengrebel, a partir da análise das atas do conselho eclesiástico. Cf. SWELLENGREBEL, Jan L. João Ferreira a d'Almeida, de eerste vertaler van de Bijbel..., p. 256.

Primeira edição da *Statenvertaling* (1637)
(Koninklijke Bibliotheek)

Diante da morosidade no processo de revisão de sua tradução do *Novo Testamento* em Batávia – após dois anos, não haviam passado do *Evangelho de Marcos* –, o tradutor português optou então por remeter pessoalmente, em 1678, um manuscrito da versão aos Países Baixos, sem o consentimento do conselho eclesiástico ou dos revisores, para lá ser impresso com financiamento da Companhia das Índias Orientais. O constrangimento gerado no conselho eclesiástico pela adoção desse procedimento logo se transparece nas atas: os ministros de Batávia solicitaram às autoridades locais que o trabalho de impressão na Holanda fosse interrompido, até que a revisão já iniciada por eles fosse adequadamente concluída. Entretanto, simultaneamente ao trabalho conduzido nas Índias Orientais, teve lugar em Amsterdam outro processo de revisão, coordenado dessa vez pelos ministros pregadores Bartholomeus Heynen (1644-1686) e Joannes de Vooght (c. 1636-?). Esse artifício do tradutor para a publicação de sua obra em Amsterdam acabou não sendo interrompido e, em 1681, foi finalmente impressa pela primeira vez uma tradução completa do *Novo Testamento* em língua portuguesa.²⁵ Vale a pena reproduzir a avaliação geral do letrado António Ribeiro dos Santos a respeito da *editio princeps* dos escritos apostólicos em português:

²⁵ O Novo Testamento, *Isto he, Todos os Sacro Sanctos Livros e Escritos Evangelicos e Apostolicos do Novo Concerto de nosso Fiel Senhor Salvador e Redemptor Iesu Christo*, Agora traduzido em Portugues Pelo Padre Joaõ Ferreira A d'Almeida, Ministro Pregador do Sancto Evangelho. Em Amsterdam, Por Viuva de J. V. Someren. Anno 1681. Há exemplares dessa primeira edição na Biblioteca Nacional de Portugal (Lisboa), na Koninklijke Bibliotheek (Haia) e na Württembergische Landesbibliothek (Stuttgart).

Trabalhou Almeida esta versão sobre o próprio texto grego, seguindo-o sempre em todos os lugares em que discorda da *Vulgata*, não só na interpretação, mas também nos acréscimos e diminuições [...]. Para o fazer com todo o acerto e apuramento, consultou as melhores traduções que então corriam como tais, e mui particularmente a nova versão holandesa [...] e também a castelhana [...]. A sua linguagem, sobre ser muito própria e simples, qual convinha a tal obra, é mui abastada de termos e mui rica de expressões, encerrando em si um bom tesouro do vocabulário da língua portuguesa. Quanto à gramática, porém, algumas frases e maneiras há que não tem todas o sabor de nossa língua, parte porque Almeida se cingiu muito estreitamente à trasladação do texto grego e à tradução holandesa, parte por se haver acostumado à língua estranha do país em que vivia.²⁶

Não obstante esse julgamento relativamente positivo esboçado por Ribeiro dos Santos no início do século XIX, essa primeira edição do Novo Testamento em língua portuguesa é muito mais lembrada por suas imperfeições do que por seus méritos. Um ano após a publicação da obra, ao chegarem os primeiros exemplares a Batávia, o próprio João Ferreira, com o auxílio dos reverendos Joannes de Vooght e Servatius Clavius (1625-1691), enumerou um conjunto expressivo de erros tipográficos e ortográficos na edição, os quais poderiam, inclusive, comprometer a própria viabilidade de sua divulgação. Um dos presumíveis motivos para a ocorrência dessas imperfeições seria, naturalmente, o fato de os responsáveis em Amsterdam pelo trabalho de revisão – os já nomeados Bartholomeus Heynen e o próprio Joannes de Vooght – não serem tão peritos na língua portuguesa quanto necessário. Todavia, a razão apresentada pelo próprio tradutor, em carta endereçada às autoridades da Companhia das Índias Orientais em Amsterdam, é a de que certo judeu português, que havia se convertido ao cristianismo, tomara para si a tarefa de manter a pureza da língua portuguesa no processo de revisão, mas acabou, pelo contrário, tornando o texto cheio de contradições, absurdos e obscuridades.²⁷

Após tomar conhecimento da situação, a resolução das autoridades na Holanda foi drástica: todos os exemplares do *Novo Testamento* português deveriam ser destruídos, para que nova revisão fosse conduzida em Batávia, sob a supervisão do próprio tradutor e de outros ministros peritos na língua portuguesa, e se preparasse outra edição. O objetivo explícito desse posicionamento das autoridades de Amsterdam seria não dar margem a

²⁶ SANTOS, António 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. 44 e 46-47.

²⁷ *Originele missive van den predicant Joao Ferreira d'Almeida aan de vergaderingh der heren seventiene, Batavia in dato 18 Maart 1683. Nationaal Archief (Haia). Verenigde Oost-Indische Compagnie (VOC): Overgekomen brieven en papieren*. Essas considerações de Almeida também aparecem nas atas do consistório.

eventuais calúnias promovidas pelos “*inimigos da fé reformada*”, que certamente iriam acusá-los de patrocinar uma tradução bíblica corrompida e herética. E, de fato, mil e seiscentos exemplares dessa primeira edição foram destruídos na Holanda, enquanto em Batávia se deliberava no conselho eclesiástico a respeito da possibilidade ou não de se aproveitar de alguma forma os volumes restantes. Nesse cenário, a proposta do próprio João Ferreira foi bem mais moderada: poderia ser impressa em Batávia uma lista com os principais erros da edição, para ser incorporada, como errata, nos exemplares restantes, com a explícita menção de que, por causa da ausência do tradutor, se introduziram muitos erros tipográficos. Além disso, as principais imperfeições seriam corrigidas à mão, em cada página, e seria elaborada uma nova folha de rosto, que não mencionasse o financiamento da Companhia das Índias Orientais, o nome do tradutor e nem os revisores.²⁸

Essa sugestão acabou sendo aprovada pela congregação, pelo governo local e, finalmente, pelas autoridades da Companhia em Amsterdam, mas com a recomendação de que, após a publicação de uma segunda edição revista e corrigida, os exemplares imperfeitos deveriam ser confiscados. Há referências nas atas ao fato de terem sido remetidos, em 1685, trinta desses exemplares corrigidos à mão para a Índia, na Costa do Coromandel, e mais cinquenta ao Ceilão. No entanto, há um único exemplar conhecido dessa edição “*emendada à pena*”, conservado no acervo da Biblioteca Nacional de Portugal, com todas aquelas particularidades mencionadas na proposta do tradutor ao conselho da igreja.²⁹ Ademais, pelo exame do índice de erros e das correções feitas à mão nessa raríssima edição, é possível dimensionar a quantidade e a gravidade das incorreções tipográficas que marcaram tão

²⁸ Todo esse percurso é pontuado nas atas do conselho de Batávia, entre os anos de 1682 e 1685. Cf. MOOIJ, Jakob (ed.). *Bouwstoffen voor de geschiedenis der protestantsche kerk in Nederlandsch-Indië...* Tradução apresentada por ALVES, Herculano. **A Bíblia de João Ferreira Annes d’Almeida...**, p. 577-609.

²⁹ O título que aparece na nova folha de rosto dessa edição corrigida à mão é abreviado: *O Novo Testamento, Isto he, o Novo Concerto de nosso Fiel Senhor e Redemptor Iesu Christo, traduzido na Lingua Portuguesa*. [Amsterdam: por Viuva de J. V. Someren, 1681]. Com efeito, nesse raríssimo volume, há uma “*advertência ao pio leitor*” em que se declara que, porquanto “*este Novo Testamento em ausência do tradutor foi impresso, ocorreram nele muitas faltas, das quais as principais, conforme ao índice que logo após esta advertência segue, com a pena vão emendadas*”. Essa edição ímpar da Biblioteca Nacional de Lisboa, que pertenceu a D. Francisco Rafael de Castro (1750-1816), já havia sido examinada por Ribeiro dos Santos, ainda que sem o devido conhecimento de toda a problemática por trás de sua composição. Cf. SANTOS, António Ribeiro dos. *Memoria sobre algumas Traducções, e Edições Bíblicas menos vulgares...*, p. 49-51. Há um exemplar semelhante dessa obra no acervo da *British Library* (Londres), com a particularidade de não estar corrigido à mão, embora também contenha, no fim, a mesma advertência e o índice de erros. Ambos exemplares foram analisados em maiores detalhes por ALVES, Herculano. **A Bíblia de João Ferreira Annes d’Almeida...**, p. 271-286. O exemplar de Lisboa contém uma curiosa inscrição manuscrita em grego, após a folha de rosto, que corresponde a uma exortação atribuída a Pitágoras: “Πῇ παρέβην; τὶ δ’ ἔπεξα; τὶ μοι δεόν οὐκ ἐτελέσθη”, que pode ser traduzida como: “*Em que falhei? Em que acertei? O que deixei de concluir daquilo que era o meu dever?*”. Cf. OLIVET, Fabre (Ed.). **The Golden Verses of Pythagoras**. New York/London: The Knickerbockers Press, 1917, p. 119. Tradução nossa.

decisivamente a história dessa primeira edição do Novo Testamento traduzido em português.³⁰

Primeira edição do Novo Testamento, corrigida à mão (1681)
(Biblioteca Nacional de Portugal)

Logo após a adoção desse expediente, teve início em Batávia, por volta de 1685, um novo processo de revisão, conduzido por Augustinus Thornton, Servatius Clavius e pelo próprio Almeida, com o intuito de ser publicada, finalmente, uma segunda impressão do Novo Testamento, expurgada de todas as falhas que haviam manchado a edição de 1681. Essa nova edição, porém, só foi concluída em 1693, dois anos após a morte do tradutor, e com nova revisão empreendida pelos ministros pregadores Theodorus Zás e Jacobus op den Akker.³¹ Entretanto, as opiniões dos especialistas sobre os méritos dessa segunda edição do Novo

³⁰ A errata apresenta aproximadamente cem passagens do texto bíblico que foram impressas com algum tipo de erro e, em seguida, corrigidas à mão. Assim, por exemplo, na *Epístola de Paulo aos Gálatas* 6:7, um termo havia sido acrescentado por engano pelos revisores em Amsterdam: na correção à mão feita em Batávia, a passagem “*não vos erreis*” foi corretamente substituída por “*não erreis*”. Na *Carta aos Hebreus* 13:20, o trecho “*dos mortos retrouxe*” foi melhorado e alterado para “*dos mortos tornou a trazer*”. Em *Marcos* 9:18, a frase “*e disse a teus discípulos*” foi corrigida para “*e disse a teus discípulos*”. No *Evangelho de Lucas* 20:47, “*com cor fazem largas orações*” foi alterado para “*em aparência fazem largas orações*”. Finalmente, na *Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios* (10:5), a palavra “*cavitando*” foi corrigida para “*cativando*”. Esses poucos exemplos, tomados aqui aleatoriamente, servem apenas para ilustrar os tipos de falhas tipográficas e de linguagem que caracterizaram indelevelmente essa primeira impressão da tradução de Almeida.

³¹ *O Novo Testamento, Isto he, Todos os Livros do Novo Concerto do nosso fiel Senhor e Redemptor Jesu Christo, Traduzido na Lingua Portuguesa, pelo Reverendo Padre João Ferreira A d’Almeida, Ministro Pregador do Sancto Evangelho nesta cidade de Batavia em Java Mayor*. Em Batávia: Por João de Vries, impressor d’esta nobre cidade. Anno 1693. Há exemplares dessa edição na *British Library* (Londres), *Universiteitsbibliotheek* (Amsterdam) e *Kongelige Bibliotek* (Copenhague).

Testamento são divergentes. Alguns, seguindo o parecer de Jan Swellengrebel, consideram-na como representação mais ou menos fiel do modo de traduzir executado por Almeida. O argumento que sustenta essa percepção é o fato de as atas do conselho não registrarem, após 1685, quaisquer objeções do tradutor em relação ao andamento da nova revisão conduzida em Batávia.³² Todavia, a maior parte dos estudiosos, em ressonância com a apreciação de Ribeiro dos Santos e de Santos Ferreira, considera que:

Os revisores dessa edição, pouco conhecedores da língua portuguesa, permitiram-se fazer consideráveis alterações no primoroso trabalho de Almeida, desfigurando e corrompendo o que das belezas do original havia escapado à barbaridade dos revisores da primeira edição. Colocaram quase todos os verbos no fim das orações, o que torna às vezes o sentido escuro, violenta a frase, viciosa e afetada a construção dos períodos; e deixaram sem a correção devida as faltas apontadas pelo autor na sua *Advertência* de 1683. A incompetência de Theodorus Zás e de Jacobus op den Akker para rever e emendar (!) a obra de João Ferreira de Almeida foi ainda maior do que a de Bartholomeus Heynen e Joannes de Vooght, revisores da primeira edição.³³

Por essas razões, não há consenso entre os estudiosos sobre qual dessas edições seria a mais fiel às pretensões de Almeida como tradutor. O resultado da primeira impressão em Amsterdam foi seriamente questionado pelo próprio tradutor, que chegou a considerar que, em certas passagens, “*o sentido do Espírito Santo se torna obscuro e é contrariado*”.³⁴ Por outro lado, a *editio princeps* tem a vantagem de ter sido, num segundo momento, corrigida à mão, numa tentativa improvisada de reparar os seus principais erros. A edição de 1693, por sua vez, tem a seu favor o fato de o próprio tradutor ter participado de sua revisão, mas o estilo da língua portuguesa adotada – “*miserável prosa*”, na expressão de Santos Ferreira – coloca em xeque a fidelidade do processo de revisão. Como pontuado por Herculano Alves, “*o maior problema da edição de 1693 foi [...] o da colocação do verbo no fim da frase. Almeida usa também, por vezes, este processo nos escritos polêmicos [...]. No entanto, nesta edição, o caso é demasiado gritante*”.³⁵ Ainda assim, a profusão de citações bíblicas diretas

³² SWELLENGREBEL, Jan L. João Ferreira a d'Almeida, de eerste vertaler van de Bijbel..., p. 258.

³³ FERREIRA, Guilherme Luís dos Santos. **A Bíblia em Portugal**: apontamentos para uma monographia (1495-1850). Lisboa: Typ. de Ferreira de Medeiros, 1906, p. 30. Essas mesmas percepções foram anotadas por Ribeiro dos Santos, embora este confesse não ter tido acesso a essa edição, mas apenas obtido informações de outros. cf. SANTOS, António Ribeiro dos. Memoria sobre algumas Traducções, e Edições Bíblicas menos vulgares; em Língua Portuguesa... In: **Memorias de Litteratura Portuguesa**..., p. 52.

³⁴ MOOIJ, Jakob (ed.). *Bouwstoffen voor de geschiedenis der protestantsche kerk...* apud ALVES, Herculano. **A Bíblia de João Ferreira Annes d'Almeida**..., p. 603.

³⁵ ALVES, Herculano. **A Bíblia de João Ferreira Annes d'Almeida**..., p. 294. Assim, por exemplo, enquanto na edição de 1681, em Romanos 3:5 aparece “*se nossa injustiça encarece a justiça de Deus*”, na de 1693 se diz “*se nossa injustiça a justiça de Deus encarece*”. Em João 8:32, na primeira edição se diz “*conhecereis a*

que aparecem nos escritos polemistas de Almeida, que serão devidamente apresentados mais adiante, pode muito bem colaborar, por meio de uma meticolosa análise comparativa, para o desvendamento desse impasse.

Segunda edição do Novo Testamento (1693)
(Kongelige Bibliotek)

Antes de ser analisado o percurso específico de tradução e publicação dos livros do Antigo Testamento em português, há mais um aspecto relacionado à edição do Novo Testamento que exige alguma atenção: a problemática levantada por alguns autores no tocante à peculiaridade do vocabulário de suas primeiras edições. Ao menos dois proeminentes literatos portugueses – primeiramente, Frei Manuel do Cenáculo (1724-1814) e, em seguida, Frei Fortunato de São Boaventura (1777-1844) – destacaram o aspecto aparentemente “antiquado” de certas expressões empregadas pelo tradutor. O primeiro autor, em sua obra *Cuidados Literários*, afirma que João Ferreira provavelmente “*se valeu de coisa antiga*” para compor sua tradução do Novo Testamento, pois nela aparecem muitos termos obsoletos, como *potência de Deus*, *infamidades*, *glorificação*, *bendição* e *entonces*.³⁶ Fortunato de São Boaventura, por seu turno, também aborda tangencialmente a tradução feita pelo “*apóstata João Ferreira de Almeida, que debaixo da capa de termos velhos e antiquados, não se*

verdade, e a verdade vos libertará”, enquanto na segunda está “*a verdade entendereis, e a verdade vos libertará*”. Também no *Evangelho de João* 8:36, a edição de 1681 apresenta “*se o Filho vos libertar, verdadeiramente sereis livres*”, enquanto a de 1693 diz “*se o Filho vos libertar, verdadeiramente libertos sereis*”. Mais uma vez, esses são apenas alguns poucos exemplos para ilustrar o processo acima mencionado.

³⁶ CENÁCULO, Manuel do. *Cuidados literarios do prelado de Beja em graça do seu Bispado*. Lisboa: na officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1791.

esquece de propinar o veneno das heresias que professava".³⁷ Em defesa do estilo literário de Almeida, porém, é António Ribeiro dos Santos quem se manifesta, mais uma vez, com toda propriedade:

Algumas pessoas de não vulgar erudição e saber lhe têm notado na dicção algumas palavras e frases antigas [...]. Nós não ousamos condená-lo em todas estas palavras, e se algumas há que já fossem antiquadas no seu tempo, são por certo ligeiras imperfeições, que não deslustram o primor e excelência da obra; pois que ela assaz resgata tão pequenos defeitos por uma grande soma de coisas boas com que a realça. Quanto mais que alguns destes termos não eram tão antigos, que não estivessem em muito uso no século XVI – isto é, no século antecedente ao de Almeida, século dos nossos clássicos –, para deixar de lançar mão deles; e outros até se usaram no mesmo século passado, e se usam ainda agora.³⁸

Finalmente, o movimento histórico relativo à publicação dos livros do Antigo Testamento traduzidos por Almeida apresenta muitas peripécias, ainda que o método de tradução em si não seja tão bem documentado quanto o do Novo Testamento. Como já referido, no ano de 1668, em seu prefácio ao tratado *Diferença d'a Christandade*, o tradutor português já deixa manifesto o seu intento de traduzir todos os livros sagrados em seu idioma materno, referindo também, explicitamente, o Antigo Testamento. Contudo, embora realmente não haja sustentação documental conclusiva a respeito, nada impede de se conjecturar que esse propósito já estivesse determinado muito antes disso, visto que em 1645 o tradutor já havia finalizado uma tradução completa do Novo Testamento. Seja como for, a

³⁷ BOAVENTURA, Fortunato de S. **Historia chronologica, e critica da real abbadia de Alcobaca, da congregação Cisterciense de Portugal**. Lisboa: na Impressão Regia, 1827, p. 65.

³⁸ SANTOS, António Ribeiro dos. Memoria sobre algumas Traducções, e Edições Bíblicas menos vulgares; em Língua Portuguesa... In: **Memorias de Litteratura Portuguesa**..., p. 47-48, nota (a). Cunha Rivara também se pronunciou sobre o assunto: "*Nesta contenta, somos do partido do nosso Cenáculo. Abra-se o livro, e a cada passo se verá que a sua linguagem é muito alheia da [linguagem] da época em que o tradutor floresceu, e tem forte sabor à de um século ou mais atrás*". RIVARA, J. H. da Cunha. João Ferreira d'Almeida e a sua tradução portuguesa da Bíblia. **O Chronista de Tissuary**, n. 3. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1866, p. 81. É relevante também o testemunho do padre católico António Pereira de Figueiredo (1725-1797) – sendo ele o segundo a traduzir toda a Bíblia em português, a partir da Vulgata latina – sobre a "qualidade religiosa" da linguagem empregada por Almeida em sua versão do Novo Testamento. Comparando-a com a edição espanhola de Reina-Valera, declara este padre que ambas "*estão cheias de palavras já antiquadas, e são em extremo servis [ao texto grego], ainda que eu, em nenhuma delas, achei ressaibo do calvinismo*". Impressão semelhante foi manifesta pelo mesmo Ribeiro dos Santos, segundo o qual "*a sua interpretação é em tudo mui cristã e católica, salvo se quisermos notar algum ressaibo de calvinismo no capítulo XVI de São Mateus, versos 26 e 28... [...]. Ainda que essa maneira de traduzir tenha por si mesma um sentido católico, que alguns de nossos teólogos costumam explicar, todavia, na pena de um calvinista, qual era João Ferreira de Almeida [...], pode ser suspeita de sentido muito alheio de nossa crença*". Ibid., p. 45. Cf. Prefação aos Leitores. In: *O Novo Testamento de Jesu Christo, traduzido em portuguez segundo a Vulgata, com varias annotações historicas, dogmaticas, e moraes... por Antonio Pereira de Figueiredo*. Tomo I. Lisboa: Regia Officina Typografica, 1781, p. XXXII.

impressão que fica pelo exame do sobredito prefácio é a de que, até aquele ano, não havia sido iniciado ainda um trabalho sistemático de tradução do Velho Testamento em português.

A primeira menção explícita ao desenvolvimento da tradução sistemática de todo o Antigo Testamento em português surge em uma carta endereçada por João Ferreira de Almeida às autoridades da Companhia das Índias Orientais em Amsterdam, assinada em abril de 1681.³⁹ Nessa ocasião, o tradutor apontou que se esforçaria ao máximo por ajustar e conformar a sua tradução do Antigo Testamento à *Statenvertaling* – isso na medida em que a fraseologia portuguesa o admitisse –, com esperanças de completá-la em breve. Além disso, o tradutor solicitou que, assim que estivesse concluída, a tradução fosse revista, impressa e publicada com a permissão das autoridades holandesas. No entanto, nem nessa carta, e nem nas atas do conselho eclesiástico de Batávia, se faz qualquer menção aos textos-base utilizados pelo tradutor na composição dessa versão, exceto o fato de ela precisar ser conformada à tradução oficial holandesa de 1637.

Ainda assim, Ribeiro dos Santos acredita que Almeida “*a fez do texto original hebraico*”, valendo-se também das versões holandesa e castelhana.⁴⁰ Em outro momento, ao apreciar uma das primeiras edições impressas do Antigo Testamento português, este mesmo estudioso declara que “*em muita estimação se teve esta tradução de Almeida, pela felicidade e exação com que ele se houve em trasladar e pontualmente seguir o texto original, e pela propriedade e fartura de linguagem com que expressou o sentido das Santas Escrituras*”.⁴¹ Essa convicção de Ribeiro dos Santos se deve à leitura do prólogo à mesma edição, assinado em Batávia pelos reverendos Johan Maurits Mohr e Lebrecht Augusto Behmer, segundo os quais essa tradução de Almeida:

além da gravidade de estilo e linguagem apurada, juntamente mostra a destreza e fidelidade do seu autor em traduzir e pontualmente seguir o texto original, posto que ela pareça ser retrato da versão holandesa, da qual o reverendo tradutor felizmente tem usado, por merecer ela entre as melhores o primeiro lugar.⁴²

³⁹ *Originale missive van den predicant Joao Ferreira A. d'Almeida aan de vergadering der seventiene in dato 29 April 1681. Nationaal Archief (Haia). Verenigde Oost-Indische Compagnie (VOC): Overgekomen brieven en papieren.*

⁴⁰ SANTOS, Antônio Ribeiro dos. Memoria sobre algumas Traducções, e Edições Bíblicas menos vulgares; em Língua Portuguesa... In: **Memorias de Litteratura Portugueza**..., p. 24-25.

⁴¹ *Ibid.*, p. 27.

⁴² Prólogo “*ao leitor português...*” In: *DO VELHO TESTAMENTO o Primeiro Tomo Que Contêm os S.S. Livros de Moyses, Josua, Juizes, Ruth, Samuel, Reys, Chronicas, Esra, Nehemias, & Esther*. Traduzidos em Portuguez por Joaõ Ferreira A. d'Almeida, Ministro Pregador do Santo Evangelho na Cidade de Batavia. Batavia: na Officina do Seminario, por H. Mulder, impressor nella, Anno de MDCCXLVIII.

Mesmo assim, este tema não deixou de gerar controvérsias entre os especialistas, especialmente por causa da ausência de uma atestação documental mais clara e conclusiva, como as que dizem respeito ao processo de tradução do Novo Testamento, já abordadas acima.⁴³ Em seu pronunciamento sobre a questão, o escritor português David Lopes (1867-1942) se mostrou bastante cético a respeito, afirmando terminantemente que “*Almeida não fez a sua tradução dos livros sagrados dos textos originais grego e hebraico – que ele não devia conhecer –, ao contrário do que afirmou Ribeiro dos Santos*”.⁴⁴ O principal fundamento de sua asseveração sobre essa questão é o fato de que os primeiros revisores de tradução do Antigo Testamento – “*homens doutos, o que Almeida não era*” – precisaram conferir sua versão com os textos originais, conforme asseguram nos prólogos das suas primeiras edições. Mesmo assim, ainda hoje não há conclusões definitivas sobre esse assunto.⁴⁵

Relativamente ao progresso da tradução do Antigo Testamento, as já referidas atas do conselho eclesiástico de Batávia são minuciosas em sua descrição. Dessa forma, em fevereiro de 1683, o tradutor apresenta a informação de já haver concluído a tradução do *Pentateuco*, e que o mesmo já havia sido revisto, em privado, pelos já citados reverendos Augustinus Thornton, Servatius Clavius e Joannes de Vooght. Todavia, os ministros da congregação objetaram que deveria ser feita nova revisão, dessa vez oficial, sob a responsabilidade dos mesmos reverendos, e que a eles fosse também confiada a revisão de todo o Antigo Testamento, assim que estivesse concluída a tradução. No mesmo ano, aparece a referência ao fato de o tradutor já estar trabalhando no *Livro de Juízes* e, em 1685, ter chegado à metade do *Segundo Livro do Profeta Samuel*. Em março de 1691, João Ferreira de Almeida se dedicava ao *Livro de Jeremias* e, ao falecer por volta de agosto de mesmo ano, estava já no último capítulo do *Livro de Ezequiel*.⁴⁶

Entretanto, conforme as mesmas atas deixam transparecer em diversas passagens, o progresso na tradução dos livros do Antigo Testamento é permeado por intensas divergências

⁴³ Cunha Rivara, por exemplo, em sua apreciação geral sobre o trabalho de tradução do Novo e do Antigo Testamento por Almeida, confessa não ser “*competente para julgar se [ela] se conforma ou não com os originais hebraico ou grego, se se encosta à Vulgata, se à versão holandesa, etc.*”. RIVARA, J. H. da Cunha. João Ferreira d’Almeida e a sua tradução portuguesa da Bíblia. **O Chronista de Tissuary**, n. 3. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1866, p. 81.

⁴⁴ LOPES, David. **A expansão da língua portuguesa no Oriente durante os séculos XVI, XVII e XVIII**. Porto: Portucalense Editora, 1936, p. 117.

⁴⁵ De qualquer modo, parece que uma comparação sistemática e aprofundada das primeiras edições do Antigo Testamento em português, conduzida por estudiosos competentes nas línguas originais e europeias, poderia muito bem solucionar, enfim, esse embaraço. Da mesma forma, auxiliariam muito nessa tarefa a fartura de citações bíblicas que aparecem na literatura de controvérsia religiosa escrita pelo próprio João Ferreira.

⁴⁶ Essa evolução está discriminada nas atas do conselho eclesiástico assinadas entre 1683 e 1691. Cf. MOOIJ, Jakob (ed.). *Bouwstoffen voor de geschiedenis der protestantsche kerk...*, apud ALVES, Herculano. **A Bíblia de João Ferreira Annes d’Almeida...**, p. 577-609.

e hostilidades envolvendo o tradutor português e seus pares no conselho eclesiástico, particularmente no tocante à problemática da revisão e possível impressão do trabalho. Em maio de 1683, paralelamente às discussões sobre os erros tipográficos que haviam comprometido a qualidade da impressão do Novo Testamento em Amsterdam, a congregação adotou por resolução que o reverendo João Ferreira deveria entregar os manuscritos das partes já traduzidas do Antigo Testamento em português, para que fossem revisadas oficialmente em Batávia, pelos ministros já designados. Além disso, os mesmos revisores propuseram, com geral aprovação do conselho, que os manuscritos já revistos deveriam ser por eles assinados nas páginas corrigidas e guardados com total segurança “*no armário*”, aparentemente para protegê-los de eventuais alterações posteriores.

Essa deliberação do consistório parece ter relações com a suspeita de que, assim como já havia feito com o Novo Testamento, o tradutor português tencionasse remeter os manuscritos de sua tradução secretamente à Holanda, para lá serem impressos sem a devida e meticulosa revisão proposta pela congregação eclesiástica em Batávia. Ademais, as atas não indicam com clareza todas as questões em disputa, mas fica a impressão de que havia séria inquietação do tradutor com uma possível adulteração de sua obra, devido ao interesse dos revisores em adequar sua versão à *Statenvertaling* holandesa. Evidência disso é o fato de Almeida haver protestado “*com toda a violência*” contra aquela decisão de entrega dos manuscritos, e logo em seguida ter apresentado ao conselho alguns escritos de sua autoria contendo “*críticas aos revisores*” e uma proposta para “*uma nova tradução da Bíblia holandesa*”.⁴⁷ Mesmo assim, após o tradutor português haver apresentado todas as suas queixas, o consistório, no ano seguinte, decidiu representar denúncias contra ele às autoridades governamentais, salientando sua “*irritante teimosia*” em desobedecer às ordens eclesiásticas.

Nos anos imediatos à ocorrência desses embates, as atas não especificam muito bem a solução encontrada para o impasse, mas parece que o tradutor português se adequou às deliberações do conselho, por causa do silêncio a este respeito a partir de 1685. Todavia, todo esse litígio em torno da tradução e revisão do Antigo Testamento parece ter inquietado o tradutor até o ano de sua morte. Entre julho de 1690 e janeiro de 1691, João Ferreira encaminhou repetidas petições aos membros do consistório, suplicando-lhes que fossem apagadas dos registros eclesiásticos as acusações dirigidas contra ele às autoridades

⁴⁷ As atas do consistório especificam quatro escritos de Almeida dessa natureza, todos impressos “*sem nome de autor, sem impressor, nem lugar, nem data*”. Nenhum desses escritos foi identificado até o presente. Cf. MOOIJ, Jakob (ed.). *Bouwstoffen voor de geschiedenis der protestantsche kerk...*, apud ALVES, op. cit., p. 601-602.

holandesas. Presumivelmente, o tradutor estaria preocupado com o que iriam pensar dele no futuro, pois afirmou não ter “*muitos anos de vida*” e que não “*queria ir com esses conflitos para o túmulo*”. A isto, porém, a assembleia julgou que não se poderia alterar o que já fora escrito nas atas, mas assegurou que “*isso já acabou e [que] as próximas gerações não vão se escandalizar*”. A proposta da congregação, em contrapartida, foi a de conferir ao tradutor uma “*declaração sobre o seu bom comportamento*”, para que assim ele fique “*defendido de todo o mal que possam pensar dele, tanto agora como depois da sua morte, esperando que Deus lhe dê muitos anos de vida, para acabar a tradução do Antigo Testamento*”.⁴⁸

O desfecho de todo esse conturbado movimento, no tocante à tradução dos textos bíblicos do Antigo Testamento, já foi descrito previamente: ao falecer por volta de agosto de 1691, o tradutor português deixou sua versão bíblica incompleta, faltando os versos finais de *Ezequiel*, todo o livro do profeta *Daniel* e também os chamados *Profetas Menores*. Em outubro do mesmo ano, o consistório fez referência a alguns escritos de João Ferreira deixados sob a custódia de sua mulher – particularmente, partes de sua tradução do Antigo Testamento –, que deveriam ser solicitados cortesmente à viúva pelos reverendos Jacobus op den Akker e Theodorus Zás, com o propósito de “*esta obra útil e altamente necessária poder chegar ao fim desejado*”.⁴⁹ Enfim, segundo a declaração já mencionada do viajante holandês François Valentijn – que afirma, inclusive, haver testemunhado pessoalmente o ocorrido em Batávia –, o reverendo Jacobus op den Akker manifestou ao conselho eclesiástico, em fins de 1694, haver completado a tradução de todos os demais livros do Antigo Testamento em língua portuguesa.⁵⁰

Não obstante a relativa prontidão desse ministro holandês em completar as partes restantes da tradução manuscrita de Almeida, o processo de publicação dessa obra ocorrerá somente em meados do século XVIII. E além desse lapso temporal, as primeiras edições impressas dessa versão dos textos sagrados do Antigo Testamento em português, curiosamente, serão resultado, ao menos em princípio, não da iniciativa dos reformados holandeses, mas dos esforços patrocinados pela missão luterana dinamarquesa, estabelecida

⁴⁸ MOOIJ, Jakob (ed.). *Bouwstoffen voor de geschiedenis der protestantsche kerk...* apud ALVES, Herculano. **A Bíblia de João Ferreira Annes d'Almeida...**, p. 608-609.

⁴⁹ Essa menção específica das atas não aparece na tradução oferecida por Herculano Alves, já abundantemente citada, mas apenas em SWELLENGREBEL, Jan L. João Ferreira a d'Almeida, de eerste vertaler van de Bijbel in het Portugees..., p. 210. A tradução em português desse estudo de Swellengrebel foi apresentada pelo mesmo ALVES, op. cit., p. 647.

⁵⁰ A afirmação específica do escritor holandês François Valentijn de que ele estaria pessoalmente no consistório em Batávia ao ser dada a notícia de que o manuscrito estava pronto em 1694 se encontra na seguinte obra: VALENTIJN, François. *Deure der waarhyt: voor 't ooge der Christen-wereld geopend, waar door klaar te sien is, wat tale voor alle Malytse Christenen in Oost-Indien, van gebruik, en alleen van dienst zy...* Te Dordregt, by Cornelis Willegaarts, boeckverkooper. Anno 1698, p. 55.

em Tranquebar (ou *Tharangambadi*), na Índia, com cooperação de uma organização missionária inglesa, representada pela *Society for Promoting Christian Knowledge*. Desse modo, embora nas décadas subsequentes à conclusão da tradução do Antigo Testamento por Jacobus op den Akker algumas propostas tenham sido apresentadas à congregação de Batávia para se proceder à revisão e publicação da obra, essas recomendações permaneceram inócuas por algumas décadas, até que certos fatores externos cooperaram para sua concretização.⁵¹

As origens históricas da missão luterana de Tranquebar, estabelecida na Costa do Coromandel, estão associadas às iniciativas tomadas durante o reinado de Frederico IV da Dinamarca para se enviarem às Índias Orientais, em 1705, dois eminentes missionários e teólogos alemães, provenientes da Universidade de Halle: Bartholomäus Ziegenbalg (1682-1719) e Heinrich Plütschau (1676-1752).⁵² Após aportarem em seu destino no ano imediato, com o expresse propósito de conduzir os naturais daquelas terras ao conhecimento das Sagradas Letras, estes missionários trataram logo de se exercitar nas línguas ali então dominantes, que eram justamente, além do tâmil, o português europeu e um dialeto indo-português, este último utilizado como espécie de linguagem comercial.⁵³ No ano de 1709, três novos missionários foram conduzidos à região, dentre os quais se destacou o alemão Johann Ernst Gründler (1677-1720) nos trabalhos voltados à missionação em língua portuguesa.

Em 1711, com o fito de colaborar nas atividades evangélicas desses luteranos nas Índias Orientais, a já mencionada *Society for Promoting Christian Knowledge* subsidiou a publicação, na cidade de Amsterdam, de uma nova edição do Novo Testamento em português, na versão traduzida por João Ferreira de Almeida.⁵⁴ Na verdade, essa tradução já havia se tornado conhecida dos missionários luteranos, desde o início de sua atividade no Oriente, mas uma nova impressão havia se tornado desejável, visto que as duas anteriores, de Amsterdam e

⁵¹ ALVES, Herculano. **A Bíblia de João Ferreira Annes d'Almeida...**, p. 318-319.

⁵² Informações detalhadas sobre esse percurso histórico podem ser encontradas nas seguintes obras de referência: NIECAMP, Jean Lucas. *Histoire de la Mission Danoise Dans les Indes Orientales*. A Genève: Chez Henri-Albert Gosse & Comp. 1745. FENGER, Johannes Ferdinand. **History of the Tranquebar Mission**. Tranquebar: Evangelical Lutheran Mission Press, 1863. As informações aqui apresentadas resumidamente foram coligidas principalmente nos trabalhos de FERREIRA, G. L. dos Santos. **A Bíblia em Portugal...**, p. 35 e seguintes; e LOPES, David. **A expansão da língua portuguesa no Oriente...**, p. 147-160.

⁵³ Os dilemas especificamente linguísticos desses missionários luteranos foram devidamente abordados no seguinte artigo: DUVERDIER, Gérald. Portugais ou indo-portugais, le choix des Missionnaires de Tranquebar. **Separata dos Arquivos do Centro Cultural Português**, v. XXII. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1986.

⁵⁴ *O Novo Testamento. Isto he, Todos os Sacrosanctos Livros e Escritos Euangelicos e Apostolicos do Novo Concerto de Nosso Fiel Senhor Salvador e Redemptor Jesu Christo. Traduzido em Portugues pelo Padre Joam Ferreira A d'Almeida, Ministro Pregador do Sancto Euangelho*. Em Amsterdam, Por Joam Crellius, 1712. Pela folha de rosto, diz-se que foi publicada em 1712, mas há indícios de haver sido impressa um ano antes, conforme defendido por FERREIRA, G. L. dos Santos. **A Bíblia em Portugal...**, p. 36-38.

Batávia, eram já então raríssimas.⁵⁵ Todavia, a maior contribuição daquela sociedade missionária anglicana aos luteranos de Tranquebar – e também à própria expansão da língua portuguesa na região – foi o subsídio ao estabelecimento de um aparato tipográfico próprio na Costa do Coromandel, para se publicar ali mesmo os textos que deveriam ser utilizados em sua ação missionária, conforme muito bem narrado por Santos Ferreira:

Reconhecendo a benemérita sociedade de Londres quanto era inconveniente e dispendioso fazer imprimir na Europa os livros destinados ao serviço da missão e à propaganda evangélica na Ásia, tanto pelas dificuldades da revisão como pela demora na entrega dos exemplares, resolveu, no mesmo ano de 1711, estabelecer em Tranquebar uma oficina tipográfica, dotada do material necessário para a impressão de livros em português e em latim; encarregando a direção do estabelecimento aos missionários dinamarqueses.⁵⁶

A primeira porção do texto bíblico em língua portuguesa impressa pelos missionários de Tranquebar foram os *Cinco Livros de Moisés*, no ano de 1719. Essa tradução, porém, não diz respeito à versão trabalhada por Almeida em Batávia no século anterior.⁵⁷ Segundo a maior parte dos especialistas, essa tradução do *Pentateuco* foi obra do próprio missionário alemão Johann Ernst Gründler, talvez com o auxílio de Bartholomäus Ziegenbalg, e composta entre 1713 e 1718.⁵⁸ Dois anos após a impressão dessa obra, foi também publicada uma

⁵⁵ Isso é referido por David Lopes, segundo o qual os missionários de Tranquebar “uma grande dificuldade sentiram ainda, que era a falta de oráculos divinos nestas línguas [portuguesa e tâmil]. O Novo Testamento em português era muitíssimo raro e não estava à venda, mesmo por bom dinheiro. Os dois primeiros missionários, à sua chegada ao Oriente, obtiveram um exemplar impresso em Batávia; e os outros que vieram depois deles compraram também um no Cabo da Boa Esperança”. LOPES, David. **A expansão da língua portuguesa no Oriente...**, p. 152-153.

⁵⁶ FERREIRA, op. cit., p. 38-39. Os sucessos relativos ao transporte dos equipamentos tipográficos da Europa a Tranquebar naquele ano, lembrados por diversos autores, testemunham também a ocasião em que, talvez pela primeira vez, parte da tradução bíblica empreendida por João Ferreira no Oriente chegou ao atual território brasileiro. David Lopes narra que o “navio em que ia o impressor com o prelo, os exemplares do Evangelho de S. Mateus e algum dinheiro para os missionários, foi infeliz na viagem, porque, surpreendido por uma esquadra francesa, foi levado ao Rio de Janeiro, sendo os livros distribuídos pela população do Brasil e as fazendas apreendidas. O impressor foi feito prisioneiro, mas obteve depois a liberdade e os objetos confiados à sua guarda; com eles conseguiu partir para o Cabo da Boa Esperança, onde morreu, mas o prelo com o tipo e o papel foi mandado para Tranquebar aos missionários”. Ibid., p. 154.

⁵⁷ *Os Cinco Livros de Moyses, chamados I Genesis II Exodo III Levitico IV Numeros V Deuteronomio*. Com Privilegio Real. Trangambar: Em India Oriental na Costa de Coromandel, na officina da Real Missão de Dinamarca, Anno de 1719. A avaliação de Ribeiro dos Santos sobre a linguagem dessa versão é a seguinte: “Esta tradução passa por mui chegada à letra do texto, mas a dicção é rude e áspera, com muitas imperfeições e erros na gramática portuguesa, como de homens que falavam uma língua que lhes não era própria nem familiar, o que faz o sentido escuro em algumas passagens, e a leitura menos agradável e corrente”. SANTOS, António Ribeiro dos. *Memoria sobre algumas Traducções, e Edições Bíblicas menos vulgares; em Língua Portugueza...* In: **Memorias de Litteratura Portugueza...**, p. 31.

⁵⁸ FERREIRA, G. L. dos Santos. **A Biblia em Portugal...**, p. 40-41. Alguns outros autores, como Cunha Rivara e Herculano Alves, seguindo o parecer de Johannes Ferdinand Fenger, associam essa tradução do *Pentateuco* àquela citada pelo próprio Almeida em seu prefácio ao tratado *Diferença d’a Christandade*, quando afirmava “ter averiguada notícia de que um certo sacerdote, que por certos respeitos não nomeio, na Costa do

tradução do *Livro de Salmos*, traduzido dessa vez pelo missionário Benjamin Schultze (1689-1760).⁵⁹ Todavia, esses esforços preliminares dos luteranos de Tranquebar na tradução dos textos sagrados em português ficaram paralisados após receberem notícias de que jazia em Batávia, desde fins do século anterior, uma versão manuscrita do Antigo Testamento, de autoria do mesmo português João Ferreira de Almeida, cujo nome já lhes era familiar.

Aparentemente, a informação que os missionários em Tranquebar obtiveram era a de que o manuscrito existente em Batávia estaria incompleto, pois o tradutor falecera antes de poder dar início à tradução do *Livro de Daniel* e dos *Profetas Menores*. Portanto, não deveriam ter consciência de que Jacobus op den Akker já havia traduzido os livros restantes e, assim, completado a versão manuscrita do Antigo Testamento em 1694. Por essa causa, a expectativa dos luteranos em Tranquebar, ao invés de traduzirem eles mesmos o Antigo Testamento, era agora a de verem impresso em sua tipografia aquele manuscrito conservado pela congregação holandesa em Batávia, julgado superior, por ser obra de um português de nascimento. Enquanto não alcançavam o seu objetivo, outros dois missionários luteranos, Nicolaus Dal (1690-1747) e Christoph Theodosius Walther (1699-1741), davam início à tradução das partes do Antigo Testamento que julgavam ausentes do manuscrito preparado por Almeida, isto é, os livros posteriores às *Profecias de Ezequiel*. Resultado disso foi a publicação, em 1732, dos *Doze Profetas Menores* em língua portuguesa, em versão traduzida por aqueles dois missionários de Tranquebar.⁶⁰

Foi somente no ano de 1738 que se imprimiu pela primeira vez uma porção do Antigo Testamento traduzida pelo próprio João Ferreira de Almeida, cujo manuscrito permanecia, até aquela década, sob a tutela exclusiva da congregação eclesiástica em Batávia. Naquele ano, os luteranos de Tranquebar trouxeram à luz uma edição dos *Livros Históricos do Velho Testamento*, em cujo prólogo se fazia referência explícita à benevolência dos “*ministros da Palavra de Deus na célebre cidade de Batávia*”, por haverem comunicado à missão

Coromandel, traduziu também, do latim da Vulgata Edição, em português, os Cinco Livros de Moisés e todo o Novo Testamento”. De fato, Fenger afirma que “um mercador holandês de Paliacate emprestou os Cinco Livros de Moisés aos missionários [de Tranquebar], que os copiaram...”. FENGER, Johannes Ferdinand. **History of the Tranquebar Mission**, p. 83. Tradução nossa.

⁵⁹ *O Livro dos Salmos de David, com toda diligencia traduzido do texto original na lingua portugueza. Pelo P. Benjamin Schultze...* Trangambar: Em India Oriental na Costa de Coromandel, 1721.

⁶⁰ *Os Doze Prophetas Menores, convem a saber, Hoseas, Joel, Amos, Obadias, Jonas, Micheas, Nahum, Habacuc, Sophonias, Haggeo, Zacharias, Malachias. Com toda diligencia traduzidos na lingoa Portugueza delos padres missionarios de Trangambar.* Trangambar: Na officina da Real Missão de Dinamarca, 1732. A avaliação de Santos Ferreira sobre essa tradução é a seguinte: “é muito chegada à letra do texto original, talvez com prejuízo da elegância e correção da linguagem, mas não destoa consideravelmente dos restantes livros da Bíblia traduzidos por Ferreira de Almeida”. FERREIRA, op. cit., p. 47.

dinamarquesa o manuscrito conservado entre eles.⁶¹ Contudo, quais foram os verdadeiros responsáveis pelo despacho do manuscrito de Batávia à Tranquebar é fato controverso, embora seja atestada documentalmente a participação ativa do holandês Theodoor van Cloon (1684-1735), governador de Negapatão, que havia mantido contato com os missionários luteranos de Tranquebar, em vista da relativa proximidade entre os seus respectivos domínios na Costa do Coromandel. Assim, em 1730, ao ser nomeado membro permanente do Supremo Conselho da Índia, em Batávia, para onde deveria se dirigir no mesmo ano, aquele governador holandês garantiu aos missionários luteranos Nicolaus Dal e Christoph Theodosius Walther que enviaria o manuscrito do Antigo Testamento à Tranquebar, fato este assim narrado por Santos Ferreira:

Sabia o governador [Theodoor van Cloon] que os missionários tinham desistido de continuar a traduzir o Velho Testamento, logo que chegara ao seu conhecimento a notícia de existir em Batávia a tradução de João Ferreira de Almeida, conquanto incompleta, visto que a morte surpreendera o venerando tradutor quando este trabalhava nos últimos versículos de *Ezequiel*. Também sabia que dois dos missionários, Dal e Walther, se ocupavam, havia mais de dois anos, em traduzir os *Profetas Menores*, a fim de completarem a obra de Almeida. [...] Pelo que respeitava ao original de Almeida, comprometia-se van Cloon a enviá-lo de Batávia, logo que ali chegasse, o que efetivamente fez no ano seguinte, remetendo, juntamente, oitocentos escudos para a despesa da impressão.⁶²

A partir de então, ao longo das décadas seguintes, os luteranos de Tranquebar passaram a editar sistematicamente partes do Antigo Testamento em português, conforme a versão trabalhada por João Ferreira de Almeida, começando com os *Livros Históricos do Velho Testamento* em 1738. Dois anos mais tarde, foram publicados os *Salmos de Davi*, dessa vez de acordo com o manuscrito vindo de Batávia, com o intuito de se substituir a antiga edição de 1721, traduzida por Benjamin Schultze.⁶³ Em 1744, saíram todos os *Livros*

⁶¹ *Os Livros Historicos do Velho Testamento, convem a saber, o Livro De Josue, o Livro dos Juizes, o Livro de Ruth, o Primeiro Livro de Samuel, o Segundo Livro de Samuel, o Primeiro Livro dos Reis, o Segundo Livro dos Reis, o Primeiro Livro das Chronicas, o Segundo Livro das Chronicas, o Livro de Esdras, o Livro de Nehemias, o Livro de Esther*. Traduzidos na Lingoa Portuguesa pelo Reverendo Padre Joam Ferreira A. D'Almeida, Ministro Pregador do Santo Evangelho na Cidade de Batavia; Revistos e conferidos com o Texto Original pelos Padres Missionarios de Trangambar. Trangambar: Na Officina da Real Missão de Dinamarca., Anno de 1738.

⁶² FERREIRA, G. L. dos Santos. *A Bíblia em Portugal...*, p. 44-45. Este autor se baseia, conforme referido por ele mesmo, no relato apresentado em NIECAMP, Jean Lucas. *Histoire de la Mission Danoise Dans les Indes Orientales*. A Genève: Chez Henri-Albert Gosse & Comp. 1745, p. 243-244.

⁶³ *O Livro dos Salmos de David*. Traduzidos na Lingoa Portuguesa pelo Reverendo Padre Joam Ferreira A. D'Almeida, Ministro Pregador do Santo Evangelho na Cidade de Batavia... Trangambar: Na Officina da Real Missão de Dinamarca., Anno de 1740.

Dogmáticos do Velho Testamento.⁶⁴ Finalmente, em 1751, os missionários de Tranquebar publicaram *Os Quatro Profetas Maiores*, com a expressa indicação de que os livros de *Isaías*, *Jeremias* e *Ezequiel* haviam sido traduzidos por Almeida, ao passo que o *Livro de Daniel*, por Christoph Theodosius Walther.⁶⁵ Desse modo, juntando-se essas últimas impressões ao *Pentateuco* de 1719 e aos *Profetas Menores* de 1732, os luteranos de Tranquebar lograram imprimir todos os livros do Antigo Testamento em língua portuguesa. Todavia, para conferir maior coesão ao estilo literário do resultado alcançado, foram editados novamente os *Cinco Livros de Moisés* em 1757, dessa vez conforme a tradução manuscrita de Almeida, para substituir a imperfeita e esgotada edição de 1719.⁶⁶

Os Livros Históricos do Velho Testamento de Tranquebar (1738)
(British Library)

Segundo o relato do pesquisador holandês Theodorus van Boetzelaer van Dubbeldam (1873-1956), a única explicação razoável para essa suposta “*má vontade*” das autoridades

⁶⁴ *Os Livros Dogmáticos do Velho Testamento, convem a saber, o Livro de Job, os Salmos de David, os Proverbios de Salomão, o Ecclesiastes de Salomão, os Cantares de Salomão*: Traduzidos na Língua Portuguesa pelo Reverendo Padre Joam Ferreira A. D'Almeida, Ministro Pregador do Santo Evangelho na Cidade de Batavia; Revistos e conferidos com o Texto Original pelos Padres Missionarios de Trangambar. Trangambar: Na Officina da Real Missão de Dinamarca, Anno de 1744.

⁶⁵ *Os Quatro Prophetas Mayores, convem a saber, Esaias, Jeremias, com as Lamentaçoens de Jeremias, Ezechiel, Daniel*: dos quaes os tres primeiros são traduzidos pelo Reverendo Padre Joam Ferreira A. D'Almeida, Ministro Pregador do Santo Evangelho na Cidade de Batavia; e o quarto pelo Reverendo Padre Christovão Theodosio Walther, Missionario de Trangambar: mas todos revistos e conferidos com o Texto Original pelos Padres Missionarios de Trangambar. Trangambar: Na officina da Real Missão de Dinamarca., Anno de 1751.

⁶⁶ *Os Cinco Livros de Moyses, convem a saber, I. Genesis, II. Exodo, III. Levitico, IV. Numeros, V. Deuteronomio*: Traduzidos na Língua Portuguesa pelo Reverendo Padre Joam Ferreira A. D'Almeida, Ministro Pregador do Santo Evangelho na Cidade de Batavia; Revistos e conferidos com o Texto Original Pelos Padres Missionarios de Trangambar. Trangambar: Na officina da Real Missão de Dinamarca., Anno de 1757.

civis e eclesiásticas de Batávia em publicar a tradução do Antigo Testamento de Almeida, consumada desde fins do século XVII, seria o seu compreensível desejo de extinguir de seus domínios o uso da língua portuguesa. Isso explicaria a guarda do manuscrito “*cuidadosamente num armário*” pelo conselho, sem qualquer previsão para sua edição. Por causa disso, ainda segundo o mesmo autor, houve particular inquietação em Batávia quando se tomou conhecimento de que, na missão dinamarquesa de Tranquebar, estavam sendo impressas porções do Antigo Testamento em português, segundo a versão de João Ferreira. A saída do manuscrito de Batávia jamais havia sido requerida ao consistório e, muito menos, autorizada oficialmente. Após inquérito conduzido por ordem do governo local para se explicar o extravio do texto, parte da responsabilidade recaiu sobre o reverendo Johan Maurits Mohr (1716-1775), também ministro pregador em Batávia, que deve ter sido um dos colaboradores do governador holandês Theodoor van Cloon, para cumprir a promessa feita aos luteranos de Tranquebar.⁶⁷

O governador Theodoor van Cloon (1733)
(Rijksmuseum Amsterdam)

Mesmo assim, o desfecho desse inesperado episódio foi particularmente benéfico para a proliferação das edições bíblicas em língua portuguesa no Oriente. Isso porque, ainda

⁶⁷ Mais especificamente, Dubbeldam afirma que “o inquérito parece não ter dado nenhum resultado positivo. Mas, numa carta de 3 de março de 1744, enviada do Conselho da igreja de Batávia ao governo, parece claro o que este colégio pensava sobre o assunto: [...] que o reverendo senhor [Johan Maurits] Mohr, entre outros infelizes e temerários argumentos, parece querer continuar afirmando que as duas traduções [isto é, o manuscrito de Batávia e uma das edições de Tranquebar] seriam em muitos aspectos diferentes, e defendeu isto sob forma de apologia, numa violenta defesa, e sem qualquer respeito. Isso provaria que foi ele quem enviou o manuscrito. DUBBELDAM, Carel Wessel Theodorus Boetzelaer van. **De Protestantsche kerk in Nederlandsch-Indië**: haar ontwikkeling van 1620-1939. 'S-Gravenhage: M. Nijhoff, 1947, p. 257-258. Tradução em português apresentada por ALVES, Herculano. **A Bíblia de João Ferreira Annes d’Almeida**..., p. 613-614, com adaptações.

segundo o mesmo Dubbeldam, o fato de os dinamarqueses de Tranquebar terem se antecipado na publicação de toda a Bíblia em português poderia degradar a honra do governo holandês nas Índias.⁶⁸ Por essa causa, após as autoridades civis e eclesiásticas em Batávia se certificarem de que o manuscrito de Almeida havia mesmo sido enviado secretamente a Tranquebar, por volta de 1730, decidiram que seria conveniente publicarem sua própria edição do Antigo Testamento português. Desse modo, paralelamente aos volumes bíblicos editados pelos missionários dinamarqueses, iniciou-se também em Batávia um processo de publicação dos livros do Antigo Testamento. Essa edição, dividida em dois tomos, foi revista com base no texto hebraico pelos ministros reverendos Johan Maurits Mohr e por Lebrecht Augusto Behmer. O primeiro volume foi impresso em 1748, contendo o *Pentateuco* e os *Livros Históricos* do Antigo Testamento.⁶⁹ O segundo tomo, por sua vez, foi publicado em 1753, abrangendo os *Livros Dogmáticos*, os *Profetas Maiores* e os *Profetas Menores*, estes últimos traduzidos por Jacobus op den Akker, ao lado do *Livro de Daniel*.⁷⁰

Primeiro tomo do Velho Testamento de Batávia (1748)
(Biblioteca Nacional de Portugal)

⁶⁸ DUBBELDAM. *De Protestantsche kerk in Nederlandsch-Indië...*, p. 257-258.

⁶⁹ *Do Velho Testamento o Primeiro Tomo Que Contêm os S.S. Livros de Moyses, Josua, Juizes, Ruth, Samuel, Reys, Chronicas, Esra, Nehemias, & Esther*. Traduzidos em Portuguez por João Ferreira A. d'Almeida, Ministro Pregador do Santo Evangelho na Cidade de Batavia. Batavia: na Officina do Seminario, por H. Mulder, impressor nella, Anno de MDCCXLVIII.

⁷⁰ *Do Velho Testamento o Segundo Tomo Que Contêm os S.S. Livros de Job, os Psalmos, os Proverbios, o Pregador, os Cantares, com os Prophetas Mayores e Menores*. Traduzidos em Portuguez por João Ferreira A. d'Almeida e Jacobo op den Akker, Ministros Pregadores do Santo Evangelho na Cidade de Batavia. Batavia: Na Officina do Seminario, por H. Mulder, Anno de MDCCCLIII.

Logo, o propósito esboçado por João Ferreira de Almeida – consistente pelo menos desde 1668, conforme se depreende em seu prefácio ao tratado anticatólico *Diferença d'a Christandade* – de ver impressos, em língua portuguesa, todos os textos sagrados cristãos, em sua literalidade e integralidade, acabou se concretizando somente em meados do século XVIII, a partir da iniciativa dos luteranos da missão dinamarquesa de Tranquebar. Além disso, é importante salientar o fato de que a primeira edição completa da Bíblia Sagrada em português, impressa num volume único, tenha sido estampada somente no ano de 1819, em Londres.⁷¹ De qualquer modo, independentemente das motivações e das eventuais inquietações específicas por trás dessas iniciativas tardias de edição – em Tranquebar, em Batávia, ou mesmo em Londres –, é mais coerente, em termos rigorosamente históricos, buscar o sentido dessa pioneira versão do texto sagrado português em seu ambiente intrínseco de produção, isto é, no âmbito em que trabalhou o próprio tradutor português. Dito isso, ficam em evidência os duros embates doutrinários subjacentes a este processo de tradução bíblica, testemunhados pela eloquente literatura de polêmica religiosa escrita tanto por João Ferreira, como pelos seus opositores católicos na Ásia.

⁷¹ *A Bíblia Sagrada, contendo o Novo e o Velho Testamento, traduzida em portuguez pelo padre Joaõ Ferreira d'Almeida, Ministro Pregador do Sancto Evangelho em Batavia*. Londres: Impresso na Officina de R. E. A. Taylor, 1819. Segundo a avaliação de Herculano Alves, neste caso, o Antigo Testamento é reimpressão das edições de Batávia de 1748 e 1753. O Novo Testamento, por sua vez, é cópia da edição publicada em Batávia no ano de 1773. ALVES, Herculano. *A Bíblia de João Ferreira Annes d'Almeida...*, p. 348-349.

Capítulo 4

Um conflito subjacente

Havendo sido já formalmente abordados, nos capítulos precedentes, os principais aspectos contextuais e factuais relativos ao processo histórico de composição e publicação da primeira tradução das Escrituras Sagradas cristãs em língua portuguesa, poderão agora ser analisados detidamente os mais relevantes tópicos concernentes à controvérsia religiosa que caracterizou, de forma decisiva, o seu ambiente específico de produção. Conforme já indicado anteriormente, o início da atividade de João Ferreira de Almeida como tradutor dos textos bíblicos em Malaca, por volta de 1642, foi particularmente motivado pela leitura de um opúsculo anticatólico castelhano, que seria posteriormente editado em língua portuguesa sob o título *Diferença d'a Christandade*. Além disso, ao longo das décadas seguintes, paralelamente ao desenvolvimento das traduções do Novo e do Antigo Testamento em domínios holandeses orientais, o mesmo tradutor se viu envolto em querelas doutrinárias com vários missionários católicos, de diferentes nacionalidades e ordens religiosas, cuja ocorrência nas Índias Orientais deu origem a um conjunto expressivo de obras literárias de cunho polemista em língua portuguesa.

Como se verá mais adiante, um dos atributos fundamentais do ambiente imediato em que foi trabalhada essa versão bíblica portuguesa é justamente o confronto católico-protestante pela definição da ortodoxia cristã, potencialmente oportunizado no além-mar oriental a partir da expansão comercial holandesa, de feitio calvinista, sobre regiões asiáticas sob a órbita de influência dos reinos católicos ibéricos. Em vista disso, desde então, a despeito dos esforços inquisitoriais em contrário, começou a propagar-se naquela região uma literatura protestante destinada a se contrapor às definições doutrinárias do Concílio de Trento.¹ Exemplo disso é o próprio tratado “anônimo” castelhano que impulsionou João Ferreira de Almeida ao conhecimento dos princípios fundamentais da teologia reformada e ao seu projeto inicial de tradução do Novo Testamento. Todavia, é somente a partir da atividade desse tradutor no Oriente que esse tipo de literatura passa a ser publicada também em língua portuguesa, tendo em vista a situação peculiar ocasionada, desde então, pelo fortalecimento do poderio holandês

¹ Documento ilustrativo desse fato é um ofício enviado aos inquisidores de Goa em 1603, “*alertando sobre Bíblias e livros impressos por holandeses contendo as suas heresias*”. Segundo o mesmo ofício, os holandeses “*mandaram imprimir, em língua espanhola, certas Bíblias, em que meteram muitas das suas heresias, com pretexto de as levarem a esse Estado da Índia e as semear em nele, pelo que convém fazerem-se todas as diligências possíveis para se impedir o notável mal e prejuízo que pode resultar de seu danado intento haver efeito*”. *Ofício aos inquisidores de Goa e partes da Índia...* Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. (Seção de Manuscritos da Inquisição de Goa).

sobre regiões em que a língua portuguesa permanecia definitivamente atuante, como em Malaca e Batávia.

Nesse horizonte, o interesse de Almeida como tradutor dos textos sagrados se mostra totalmente fundido à sua atividade literária anticatólica, manifesta com eloquência em seus diferentes escritos polemistas, editados concomitantemente ao desenvolvimento de sua versão bíblica portuguesa. Além disso, a loquacidade do tradutor português contra os dogmas do catolicismo tridentino foi duramente repreendida nas Índias Orientais por vários missionários católicos, o que deu origem, por sua vez, a certas obras em defesa do catolicismo romano em português, como réplicas às “heresias” propaladas pelo tradutor calvinista. Por essa causa, não convém que uma percepção histórica sobre o surgimento dessa tradução portuguesa das Escrituras subestime a sua relação intrínseca de sentido com esses conflitos doutrinários, fartamente documentados e tão próprios de seu círculo específico de produção.

Por conseguinte, o objetivo primordial desta seção será o de apresentar pormenorizadamente os desdobramentos literários de toda essa polêmica religiosa cristã, subjacente à origem e ao progresso da obra de tradução bíblica portuguesa organizada por Almeida sob o amparo da Companhia das Índias Orientais holandesas. Antes de tudo, convém que sejam enfatizados os progressos já alcançados pela bibliografia especializada nesse domínio, para em seguida serem externadas as mais recentes contribuições a respeito, relacionadas ao desvendamento de algumas questões documentais significativas que permaneceram, por muito tempo, sem o devido esclarecimento. Assim, seguindo a evolução dos principais estudos produzidos sobre a atividade de João Ferreira de Almeida nas Índias Orientais, será apresentada cada uma das obras literárias resultantes dessa controvérsia religiosa, para que o seu conteúdo possa ser analisado cuidadosamente nos capítulos subsequentes, com o intuito de se aperfeiçoar a compreensão histórico-religiosa da obra de tradução bíblica forjada em seu contorno.

Conforme se demonstrará num segundo momento, a produção literária polemista de Almeida é relativamente extensa, não obstante ter sido parcamente analisada pelos estudiosos ao longo dos últimos séculos. De fato, vários especialistas inclusive ignoraram a existência de boa parte dessas obras de controvérsia religiosa em português, devido ao fato de que as suas áreas de interesse estiveram geralmente muito mais associadas a aspectos biográficos e editoriais do que propriamente históricos, isto é, com a devida ênfase em problemas de ordem contextual. Ainda assim, desde o início do século XIX, tem sido quase unanimemente referenciada pelos pesquisadores a existência de um “livrinho” intitulado *Diferença d’a Christandade*, relacionado ao contexto dessa tradução bíblica portuguesa empreendida no

Sudeste Asiático a partir de meados do século XVII. O primeiro autor português a mencionar a existência desse tratado polemista foi António Ribeiro dos Santos (1745-1818), em seu estudo pioneiro sobre as “*obras de João Ferreira de Almeida*”. A respeito do assunto – não sem alguma confusão, devido ao fato de não haver consultado diretamente qualquer exemplar desse livreto –, este pesquisador assegura que:

Estando [João Ferreira] em Amsterdam, compôs em holandês uma obra intitulada *Artigos ou Pontos de Diferença entre a Igreja Reformada e a Romana*, que saiu à luz na mesma cidade em 1673, por que mereceu entre os de sua comunhão o nome de *Defensor da Verdade*. Escreveu, primeiro em castelhano e depois em português, em 1650, outra obra semelhante a essa, que tem por título *Diferença da Christandade, em que claramente se manifesta a grande desconformidade entre a verdadeira e antiga doutrina de Deus, e a falsa doutrina dos homens*. Saiu em Batávia em 1668, e depois em Tranquebar [...] em 1726.²

Embora haja nessa avaliação de Ribeiro dos Santos algumas imprecisões – a principal delas sendo a notícia de que haveria sido o próprio João Ferreira quem “compôs” essa obra –, o seu testemunho é bastante rico em termos de informações editoriais, pelo fato de estar embasado em fidedignas obras estrangeiras do século XVIII. Desse modo, este autor já sabia da existência de uma edição holandesa desse texto polemista, publicada em Amsterdam no ano de 1673.³ Além disso, amparado sobre o relato de Johann Lucas Niekamp (1708-1742), em sua *História da Missão Dinamarquesa nas Índias Orientais*, o mesmo Ribeiro dos Santos tem alguma consciência de que esse tratado foi traduzido em português em 1650, a partir do castelhano.⁴ Finalmente, com base em Johann Albert Fabricius (1668-1736) e Christian Gottlieb Jöcher (1694-1758), esse pesquisador português afirma que o opúsculo *Diferença d’a Christandade* foi publicado também em Batávia e Tranquebar, respectivamente nos anos de 1668 e 1726.⁵

Outro bibliógrafo português que tão somente menciona a existência dessa obra polemista é Inocêncio Francisco da Silva (1810–1876), em seu *Dicionário Bibliográfico*

² SANTOS, António Ribeiro dos. Memoria sobre algumas Traducções, e Edições Bíblicas menos vulgares; em Língua Portuguesa... In: **Memorias de Litteratura Portuguesa**. Tomo VII. Lisboa: Academia Real das Ciências, 1806, p. 24, nota b.

³ Esse dado foi colhido por Ribeiro dos Santos no *Catalogus impressorum librorum Bibliothecae Bodleianae in Academia Oxoniensi*. Volumen Primum. Oxonii, e Theatro Sheldoniano, 1738.

⁴ Essa obra de Johann Lucas Niekamp foi traduzida em língua francesa, versão consultada por António Ribeiro dos Santos: NIEKAMP, Jean Lucas. *Histoire de la Mission Danoise Dans les Indes Orientales*. A Genève: Chez Henri-Albert Gosse & Comp. 1745, p. 155.

⁵ FABRICIUS, Johann Albert. *Salutaris lux Evangelii...* Hamburgi: Sumtu viduae Felgineriae, Typis Stromerianis, 1731, p. 615. JÖCHER, Christian Gottlieb. *Allgemeines Gelehrten-Lexicon...* Leipsig: in Johann Friedrich Gleditschens Buchhandlung, 1750, p. 288.

Português. Todavia, este não acrescenta nada em relação ao estudo anterior de António Ribeiro dos Santos, limitando-se a informar que a ele não “foi possível encontrar até agora algum exemplar”.⁶ Nesse sentido, o primeiro autor a efetivamente consultar o tratado *Diferença d’a Christandade* – e também o primeiro a analisar o seu conteúdo com um interesse de pesquisa – foi o holandês Caspar van Troostenburg de Bruijn (1830-1903), autor do *Dicionário Biográfico dos Pregadores nas Índias Orientais*.⁷ Neste caso, o exemplar consultado por ele foi justamente a sua tradução holandesa de 1673, publicada em Amsterdam sob o título *Onderscheyd der Christenheydt*, já referida superficialmente por Ribeiro dos Santos.⁸ Os avanços proporcionados por Troostenburg de Bruijn em torno do assunto foram notáveis, visto que na dedicatória à obra, assinada em 1668 e endereçada ao governador-geral Joan Maetsuycker (1606-1678), o próprio João Ferreira de Almeida fornece dados precisos sobre sua relação pessoal com o referido tratado. Após explicitar algumas de suas dificuldades para ver publicada na Europa a sua tradução do Novo Testamento, o tradutor português afirma ter deliberado:

[...] comunicar à 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 me livrar das espessas trevas em que andava, que foi este livrinho em castelhano que, por sua divina graça, indo daqui [Batávia] para Malaca, ao ano de 1642, foi servido de me deparar. [...] E assim, ao ano de 1650, o traduzi e o acrescentei também com algumas breves notas, advertências e admoestações de não pouca importância, na forma como Vossas Senhorias aqui o vêem.⁹

Por este relato, fica comprovada a existência de uma versão original castelhana do tratado *Diferença d’a Christandade*, bem como o fato de sua tradução para a língua portuguesa ter sido realizada em 1650, fato já especificado por António Ribeiro dos Santos, com base no testemunho de Johann Lucas Niekamp. Além disso, vê-se aqui que a versão portuguesa dessa obra se diferencia do original espanhol por conter “notas, advertências e admoestações” de autoria do próprio tradutor. E nessa mesma dedicatória, o seu autor declara

⁶ SILVA, Inocêncio Francisco da. **Diccionario Bibliographico Portuguez**. Tomo Terceiro. Lisboa: Imprensa Nacional, 1859, p. 369.

⁷ BRUIJN, C. A. L. van Troostenburg de. **Biographisch Woordenboek Van Oost-Indische Predikanten**. Nijmegen: Milborn, 1893.

⁸ *Onderscheyd der Christenheydt, Waer in duydelick werdt vertoont I. Het groot verschil tusschen de waere Oude Goddelycke Leere, ende de valsche ende nieuwe Leere der Menschen...* Amsterdam: Paulus Matthysz, 1673. Há um exemplar na Bodleian Library (Oxford) e outro na *Bijzondere Collecties (Universiteit van Amsterdam)*.

⁹ Ao Mui Inclito e Nobilíssimo Senhor... In: *Diferença d’a Christandade*. Em Nova Batávia: Por Henrique Brando, e Joao Bruyningo, Anno 1668. Página não enumerada. Essa dedicatória também aparece em holandês na edição de 1673, consultada por Troostenburg de Bruijn.

haver traduzido, também naquele mesmo ano, o *Catecismo de Heidelberg* e a *Liturgia* a ele anexa. Finalmente, no tocante a todas essas traduções realizadas ainda quando residia em Malaca, Almeida afirma haver distribuído delas “*vários exemplares a diferentes pessoas [...] que destas partes partiram para a Europa, com promessa sua e esperança minha de, o mais presto que se pudesse, logo lá os fazerem imprimir*”. Por esse expediente, a tradução portuguesa do *Catecismo de Heidelberg* e da *Liturgia* foi impressa em Amsterdam naquela mesma década, ao passo que a versão portuguesa do tratado anticatólico castelhano foi publicada pela primeira vez somente em 1668, na própria cidade de Batávia.¹⁰

Onderscheyd der Christenheydt (1673)
(Universiteit van Amsterdam)

Em relação ao tratado *Diferença d'a Christandade* – o qual, conforme já demonstrado, não é exatamente obra do tradutor português, mas tradução de um original castelhano –, o seu conteúdo é estruturado em torno de três eixos temáticos, destinados todos a denunciar o suposto caráter anticristão dos dogmas católicos tridentinos. O primeiro deles visa manifestar, com base nas Escrituras Sagradas, “*a grande desconformidade entre a verdadeira e antiga doutrina de Deus e a falsa e nova dos homens*”. A seguir, o seu autor denuncia “*a notória contrariedade entre a sacrossanta ceia de Cristo, Senhor nosso, e a*

¹⁰ Na própria dedicatória ao tratado *Diferença d'a Christandade*, o tradutor afirma que, até aquele ano de 1668, já haviam sido impressas três edições de sua tradução do *Catecismo de Heidelberg* e da *Liturgia*. A primeira edição parece ser a seguinte: *Catechismo, que significa, forma de instrução que se ensina em as escholas e igrejas reformadas conforme a Palavra de Deos posto por perguntas e respostas sobre os principios da doutrina christã*. Amsterdam: Juan Blaev, 1656. Dessa edição, há exemplares na *Koninklijke Bibliotheek* (Haia), na *Universiteitsbibliotheek* (Maastricht) e na *Biblioteca Nacional de Portugal* (Lisboa). É também conhecida uma edição de 1665, conservada pela *Universiteitsbibliotheek* (Utrecht), e outra de 1689, que se encontra na *Koninklijke Bibliotheek* (Haia) e na mesma *Universiteitsbibliotheek* (Utrecht).

profana missa do Anticristo”. Por último, a terceira parte da obra apresenta argumentos para esclarecer “*quem seja o Anticristo, e por que marcas se possa conhecer*”, alegando tratar-se da própria instituição papal da Igreja de Roma. Na tradução feita por João Ferreira de Almeida, além da já mencionada dedicatória ao governador-geral das Índias Orientais holandesas, há um prefácio endereçado “*a todos os senhores católicos romanos da nação portuguesa*”, e um poema em latim intitulado *Pia & Seria invitatio ovium Lusitanorum errantium ad caulam Christi*.¹¹

A edição dessa obra consultada por Troostenburg de Bruijn, porém, traduzida também em holandês pelo próprio Almeida, possui algumas significativas particularidades. Além do tratado propriamente dito, a sua impressão de 1673 contém um apêndice, tanto em holandês como em português, que serve como “*necessária adição à Diferença d’a Christandade em que clara e evidentemente se mostra e averigua como, não a Igreja Cristã Reformada, mas a Apostática Romana, é a que só muda, transtorna, corrompe e falsifica os fundamentos da doutrina cristã*”. O principal objetivo de João Ferreira com este seu suplemento é denunciar “*a falsidade, a impureza, a aleivosia, a impiedade e a diabólica presunção, ousadia e soberba da Igreja Romana*” em não respeitar a literalidade do texto bíblico em seus catecismos, particularmente no caso dos *Dez Mandamentos* e na *Oração do Pai Nosso*. Para isso, são citadas importantes obras catequéticas do período tridentino, todas de grande circulação nos domínios portugueses, de autores como Roberto Bellarmino (1542-1621), Frei Bartolomeu dos Mártires (1514-1590), Marcos Jorge (1524-1571) e Inácio Martins (1531-1598). Além disso, a edição impressa em Amsterdam também conta com alguns esclarecimentos em holandês (*Noodige Bedenckingen*) sobre a suposta agressividade dos argumentos do tradutor contra o catolicismo romano.

Após esses evidentes progressos alcançados por Troostenburg de Bruijn no conhecimento sobre a literatura da controvérsia religiosa relativa ao ambiente em que João Ferreira de Almeida trabalhou sua tradução bíblica, não fizeram grandes avanços nesse setor especialistas como os escritores portugueses Guilherme Luís dos Santos Ferreira (c. 1849-1931) e Eduardo Henriques Moreira (1886-1980).¹² Enquanto o primeiro se preocupou acima

¹¹ *Diferença d’a Christandade. Em que Claramente se Manifesta, I. A grande Disconformidade entre a Verdadeira e Antiga Doctrina de Deus, e a Falsa e Nova d’os homens. II. A Notoria Contrariedade entre a Sacro S. Cea de Christo Senhor nosso, e a Profana Missa d’o Antichristo. III. Quem seja o Antichristo, e porque Marcas se possa Conhecer*. Traduzido E acrescentado Tudo, agora de Novo, pelo P. Joaõ Ferreira A. d’Almeida, Ministro Pregador d’o S. Evangelho ‘na India Oriental. Em Nova Batávia: Por Henrique Brando, e Joao Bruyningo, Anno 1668. A dedicatória e o prefácio também aparecem na tradução holandesa de 1673, mas não o poema em latim.

¹² FERREIRA, G. L. dos Santos. **A Bíblia em Portugal**: apontamentos para uma monographia (1495-1850). Lisboa: Typ. de Ferreira de Medeiros, 1906. MOREIRA, Eduardo. **O Defensor da Verdade**: João Ferreira de

de tudo com a problemática das edições da tradução bíblica portuguesa – sem se ater demasiadamente na questão do ambiente específico em que foi elaborada –, Eduardo Moreira focalizou em seu breve estudo os aspectos biográficos do tradutor. Mesmo assim, este último autor parece ter sido o primeiro a mencionar em Portugal a existência de uma edição portuguesa das *Fábulas de Esopo* publicada em Batávia, no ano de 1672, revista e corrigida por Almeida.¹³

As Fábulas de Esopo (1672)
(Bodleian Library)

Seja como for, o conhecimento sobre alguns pormenores da querela doutrinária que marcou a trajetória do tradutor português nas Índias Orientais holandesas experimentou considerável progresso após uma descoberta realizada no Arquivo Nacional da Torre do Tombo pelo arquivista português Pedro A. de Azevedo (1869-1928).¹⁴ Este pesquisador identificou nesse acervo um panfleto manuscrito assinado em 1670, intitulado *Carta Apologetica em Defensão da Religião Cathólica Romana Contra Joaõ Ferreira de Almeida Predicante da Secta Calvinista*. A folha de rosto da obra especifica também que foi composta

Almeida, o primeiro tradutor da Bíblia em língua portuguesa. Lisboa: Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira, 1928.

¹³ *Esopete Redivivo ou Vida e Fabulas do insigne, prudente e gracioso fabulador Esopo Frigio de Grecia. Recolhidas, Acrescentadas, Traduzidas & com breves Aplicações morais ilustradas, por Manuel Mendes da Vidigueira ... E agora de novo, nesta ultima impressão diligentemente revistas & emmendadas, para uso proveitoso & honesta recreação de todos, pelo P. João Ferreira A. D'Almeida*. Em Batavia, com todas as Licenças necessarias, por Pedro Walberger, Impressor, Ano 1672. Há um exemplar na *Bodleian Library* (Oxford). Eduardo Moreira parece ter tido conhecimento dessa edição através da seguinte obra: HAAN, Fonger de. *Oud Batavia*. 2 vols. Batavia: G. Kolff & Co., 1922.

¹⁴ O resultado de sua investigação foi publicado no seguinte e breve artigo: AZEVEDO, Pedro de. O calvinista português Ferreira de Almeida. *Boletim da Segunda Classe*, v. 12, fasc. 1. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1918.

em Bengala, na Índia, por um português chamado Hieronymo de Siqueira.¹⁵ A partir da análise de seu conteúdo, Pedro de Azevedo concluiu que o tradutor português, “*apesar de seguir confissão contrária aos da sua nacionalidade, manteve correspondência nem sempre cortês nem cordial com portugueses de firmes crenças*”.¹⁶ Dessa maneira, fica manifesto que essa *Carta Apologética* é parte integrante de um universo mais amplo de troca de correspondências entre o tradutor e alguns portugueses no Oriente, cujos meandros ainda não aparecem com toda clareza nesse documento específico. De qualquer modo, o teor do escrito de Hieronymo de Siqueira é marcado pela acusação de desvio doutrinário e moral que caracterizaria a trajetória de João Ferreira, por ser apóstata e predicante calvinista.

Uma percepção mais acurada sobre a origem dessa *Carta Apologética*, e a respeito da relação de seu escritor com o calvinista João Ferreira de Almeida, foi providenciada logo em seguida pelo estudioso português David Lopes (1867-1942), em seu clássico estudo sobre a *Expansão da Língua Portuguesa no Oriente*.¹⁷ Na verdade, em relação à literatura de controvérsia religiosa escrita paralelamente à tradução bíblica portuguesa, o enriquecimento documental assegurado por este autor, decorrente de suas pesquisas conduzidas no Museu Britânico e na Biblioteca Real de Haia, sobrepujou todos os seus antecessores. Isso especialmente porque David Lopes foi o primeiro a consultar outras duas outras obras polemistas, editadas naquele contexto, cujos conteúdos se revelam de fundamental importância para o entendimento do ambiente em que foi trabalhada a primeira versão bíblica portuguesa.

Uma dessas obras é o conjunto documental que tem por título *Duas Epistolas e Vinte Propostas do Padre João Ferreira A. d'Almeida*, impressas todas em Batávia no ano de 1672.¹⁸ A primeira carta de que se compõe esse texto foi endereçada pelo tradutor português a João Correa de Mizquita, fidalgo da Ordem de Cristo em Bengala, na qual o seu autor busca fazer “*uma breve relação do que aqui se passou entre ele e os Reverendos Padres João Baptista Maldonado, Frei Manuel de Santa Theresa e Frei Hieronymo de Siqueira*”. No início da carta, é indicado que aquele fidalgo português manteve relações amistosas com duas

¹⁵ *Carta Apologetica em Defensão da Religião Cathólica Romana Contra João Ferreira de Almeida Predicante da Secta Calvinista Feita em Bengalla pello muito Reverendo Pe. Hieronymo de Siqueira Portugues Theólogo Pregador*. Anno: 1670. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisboa).

¹⁶ AZEVEDO, Pedro de. O calvinista português Ferreira de Almeida..., p. 767.

¹⁷ LOPES, David. **A expansão da língua portuguesa no Oriente durante os séculos XVI, XVII e XVIII**. Porto: Portucalense Editora, 1936.

¹⁸ *Duas Epistolas e Vinte Propostas Do Padre João Ferreira A. d'Almeida. Huã, a o Snõr João Correa de Mizquita. Outra, a os P. Agostinhos, de Bemgala. E as Propostas A todos os Ecclesiasticos dos Reynos e Senhorios de Portugal...* Em Batavia, Por Abrahão Gerardo Kaisero, Anno 1672. O único exemplar conhecido no mundo se encontra no acervo da *British Library* (Londres), mas infelizmente faltam nele algumas páginas.

importantes autoridades holandesas nas proximidades de Bengala, nomeadamente Mattheus van den Broucke (1620-1685) e Johan van Leene (c. 1643-1695). O objetivo expresso de Almeida com essa epístola, escrita por volta de 1670, seria contrariar publicamente “*as falsas informações que, desta matéria, o dito [...] Frei Hieronymo, contra sua própria consciência, e contra toda verdade, por lá tem publicado, e ainda anda publicando*”.¹⁹ Nesse sentido, Almeida expõe todo o ocorrido nos seguintes termos:

É, pois, o caso que, chegando aqui a Batávia, de Goa, o Padre João Baptista Maldonado, clérigo loyolista, em companhia do Padre Frei Manoel de S. Theresa, frade dominico, no princípio de abril de 1667, deu o primeiro, entre outros papéis, um em francês ao senhor [governador] general, em que mui atrevida e temerariamente de falsa acusava, e mui arrogante e magistralmente, por herética condenava, a nossa só verdadeira religião cristã, católica, apostólica, reformada. [...] Do que, dando-me o senhor Mattheus van den Broucke clara notícia, não pude acabar comigo a daqui deixar ir a valentão tão aventureiro, sem primeiro experimentar o como se haveria com quem resoluta, animosa e livremente lhe mantivesse campo.²⁰

Em seguida, para contrapor-se ao escrito em francês endereçado pelo jesuíta João Baptista Maldonado, em companhia do frei Manoel de Santa Theresa, às autoridades holandesas de Batávia, João Ferreira lhes apresentou *Seis Propostas* contra o catolicismo romano, as quais constituem o segundo escrito de que se compõe o conjunto documental em questão. Todavia, ainda que o tradutor português tenha apresentado essas propostas manuscritas àqueles missionários católicos em Batávia no ano de 1667, elas já haviam sido compostas pelo menos dois anos antes, pois na folha de rosto se afirma que foram “*enviadas no ano de 1665 aos eclesiásticos de Goa, particularmente aos loyolistas*”.²¹ Além disso, nessa impressão de 1672, são acrescentadas a essas seis propostas mais doze, destinadas não apenas aos jesuítas de Goa, mas a todos os reinos e senhorios de Portugal, “*para ver se (pois*

¹⁹ *Relação Epistolar ou Carta Do Padre João Ferreira A. d’Almeida Ao Sñor João Correa de Mizquita...* p. 1-2. In: *Duas Epistolas e Vinte Propostas...*

²⁰ *Ibid.*, p. 3.

²¹ A origem dessas propostas é mencionada pelo próprio Almeida, no início do texto: “*Vindo aqui [a Batávia], de Goa, o senhor Antônio dos Reis, homem grave, primoroso, cortês, honrado e consciencioso, e tomando comigo assaz de muita amizade e particular familiaridade; veio, por derradeiro – movido dos quase cotidianos discursos que, pela maior parte, em nossas conversações, entre mim e ele, de ordinário passavam – a ter de nós, e de nossa só verdadeira, católica e apostólica igreja e religião cristã, muito melhor conceito do que, até então, dantes, muito ao contrário, tivera. E assim, me pediu [...] [que] fizesse algumas breves propostas, em que brevemente compreendesse a substância da diferença que entre a nossa verdadeira Igreja Cristã e a Romana de vossas mercês havia*”. *Seis Propostas do Padre João Ferreira A. d’Almeida. Enviadas no anno de 1665 aos eclesiasticos de Goa...*, p. 2-3. In: *Duas Epistolas e Vinte Propostas...*

*até o presente nada responderam às seis primeiras) se atrevem, pelo menos, agora, a coisa alguma responder a estas doze segundas”.*²²

Ainda na carta dirigida por Almeida a João Correa de Mizquita, informa-se que, às suas propostas, respondeu o jesuíta João Baptista Maldonado com um escrito em latim, traduzido em língua portuguesa por Manoel de Santa Theresa. A isso, o tradutor português endereçou-lhe nova réplica, a qual, todavia, segundo o seu autor, “*não foi o dito padre servido de, como devia, aceitar; antes, com muito desprezo e descortesia, a enjeitou, dizendo que já não tinha tempo para poder responder, nem mais, com hereges, nenhuns dares nem tomares queria ter*”.²³ E assim, partiu o jesuíta em seu caminho para Macau, “*não obstante as muitas instâncias que a isso lhe fizeram os portugueses que naquela ocasião presentes se acharam, dizendo-lhe que era grande o descrédito que, de semelhante proceder, resultaria à sua Igreja Romana*”. O desfecho imediato dessa controvérsia é assim narrado por Almeida:

Deste sucesso houve aqui [em Batávia] vários pareceres, e ainda muitos “dares e tomares”, entre os da uma e da outra banda. [...] Todos estes discursos andavam aqui, de contínuo, zunindo nas orelhas do sobredito [...] frei Hieronymo de Siqueira, frade agostinho – que juntamente com os dois sobreditos tinha vindo, e aqui disfarçado, sob o falso nome de Antonio Dias, publicamente andava passeando – do que, vendo-se envergonhado, não sabia nem o que havia de dizer, nem o que havia de fazer.²⁴

É a partir de então que teve lugar uma série de encontros pessoais entre João Ferreira de Almeida e Hieronymo de Siqueira em Batávia, em que se discutiu publicamente a respeito de qual seria a verdadeira doutrina dos apóstolos. Foram essas controvérsias específicas, portanto, que fundamentaram tanto a *Carta Apologetica em Defensão da Religião Cathólica Romana*, já mencionada, como o terceiro escrito integrante do conjunto intitulado *Duas Epístolas e Vinte Propostas*. Nesse último texto, dedicado aos senhores holandeses Constantijn Ranst (1635-1714) e Johan van Leene, o tradutor português dirige uma carta aos “*padres e religiosos agostinhos de Bengala*”, em agosto de 1671, “*em que lhes manifesta as justas causas e urgentes razões que de todo o convenceram, obrigaram, moveram e em consciência forçaram e constrangeram a deixar a Igreja Romana*”.²⁵ De acordo com o seu

²² Ibid.

²³ *Relação Epistolar ou Carta Do Padre João Ferreira A. d’Almeida Ao Senhor João Correa de Mizquita...* p. 4-6. In: Op. cit...

²⁴ Ibid., p. 7-8.

²⁵ *Epistola ou Carta do Padre Joaõ Ferreira A. d’Almeida, Ministro Preg. do S. Evang. Aos R. Padres & Religiosos Agostinhos, de Bemgala...* In: *Duas Epistolas e Vinte Propostas...*

autor, essas causas e razões seriam a “*maldita apostasia*”, a “*horrível idolatria*” e a “*anticristã tirania*” do Papado Romano.

Duas Epístolas e Vinte Propostas (1672)
(British Library)

A segunda obra de polêmica religiosa em língua portuguesa descrita pioneiramente pelo estudioso David Lopes é intitulada *Dialogo Rustico e Pastoril*, em cuja folha de rosto não se explicita nem sua autoria e nem seu local e data de publicação.²⁶ Não obstante, a relação desse escrito com a controvérsia desencadeada em Batávia, a partir de 1667, é claramente evidenciada em seu subtítulo, pois afirma que o conteúdo do texto compreenderá “*as razões do mui reverendo e douto padre João Baptista Maldonado, religioso professo da Companhia de Jesus e missionário apostólico, contra as de João Ferreira A. d’Almeida, ministro ou predicante calvinista*”. Esse volumoso tratado, organizado em torno de sessenta capítulos, foi composto em forma de um diálogo fictício “*entre o cura de uma aldeia e um pastor de ovelhas, tocante o verdadeiro, puro e legítimo modo de como a Deus, nosso Senhor, havemos de servir*”. Os seus capítulos são estruturados com base em certos dogmas do

²⁶ A existência dessa obra já havia sido notada por Troostenburg de Bruijn, mas David Lopes foi o primeiro a consultá-la diretamente e a descrevê-la em detalhes. A menção de Bruijn se encontra em sua seguinte obra: **De Hervormde kerk in Nederlandsch Oost-Indië onder de Oost-Indische compagnie (1602-1795)**. Arnhem: Tjeenk Willink, 1884. p. 569.

catolicismo romano tridentino, como por exemplo a “*infalibilidade do Papa*”, a “*realidade do corpo de Cristo na Eucaristia*” e a “*invocação dos santos*”.²⁷

A principal hipótese de David Lopes a respeito desse extenso diálogo é a de que o seu autor tenha sido o próprio jesuíta belga Jean-Baptiste Maldonado (1634-1699) – cujo nome foi aportuguesado por João Ferreira de Almeida em suas *Duas Epístolas e Vinte Propostas*. Sua apreciação geral sobre esse assunto, e também quanto ao seu possível local e data de impressão, é a seguinte:

Ainda que não pareça do título, eu suspeito que o P. Maldonado é o autor. Todavia, o seu biógrafo [Henri Bosmans] não fala desta obra. Segundo o catálogo da Biblioteca Real de Haia, [...] foi impressa cerca de 1700, mas, quanto a mim, bastante antes, por estas razões. Quer-se no *Diálogo [Rústico]* contraditar Ferreira de Almeida. Este vivia ainda, sem dúvida, porque no fim do título se afirma que ele era “ministro ou predicante calvinista”. [...] Posto isto, talvez não seja difícil dizer o lugar da impressão do *Diálogo* e o ano aproximado dela. O padre jesuíta belga H. Bosmans [...] escreveu a biografia e publicou algumas cartas do padre Maldonado. Sabemos assim que ele nasceu em 1634 – era, pois, seis anos mais novo do que Almeida –, embarcou para Goa em 1666 e aí chegou em outubro desse ano. Reembarcou para Macau no fim de janeiro de 1667 e aportou em Batávia, onde permaneceu um mês. No princípio de junho, escrevia ele dali que, acusado de “superstições papísticas”, dirigira uma carta ao governador, em que defendia a verdade da religião católica, em virtude do que foi intimado a sair da cidade; e de fato partiu logo para Macau. [...] É de crer que começasse logo a redigir o *Diálogo* [...], e os seis anos que passou na cidade [de Macau] foram suficientes para levá-lo ao fim.²⁸

Assim, não obstante David Lopes ter sido o primeiro investigador português a descrever a obra *Diálogo Rústico e Pastoril*, relacionada diretamente ao ambiente de tradução portuguesa das Escrituras Sagradas em Batávia, o seu equívoco foi justamente o de ter abraçado a desacertada ideia de que o jesuíta Jean-Baptiste Maldonado fosse o seu verdadeiro autor, questão que se elucidará mais adiante. Por ora, é importante salientar que, além de seu pioneirismo na apresentação dessa curiosa obra polemica, David Lopes foi também responsável por identificar, em suas pesquisas em bibliotecas de Haia e Copenhagen, mais

²⁷ *Dialogo Rustico e Pastoril, Entre o cura de huã aldea E hum pastor de ovelhas, Tocante o verdadeiro, puro, e legitimo modo de como a Deus nosso Senhor havemos de servir, e assi infalivelmente conseguir, e alcançar a vida, gloria, e bemaventurança eterna. Compreendendo as razoes do muy Reverendo e Docto Padre João Bautisto Maldonado, Religioso professo da Companhia de Jesus, e missionário Apostolico, Contra as de João Ferreira A d'Almeida, Ministro, ou Predicante Calvinista.* Sem data e sem local de publicação especificados.

²⁸ LOPES, David. **A expansão da língua portuguesa no Oriente durante os séculos XVI, XVII e XVIII.** Porto: Portucalense Editora, 1936, p. 125-127. A correspondência de Jean-Baptiste Maldonado foi publicada em BOSMANS, Henri. Correspondance de Jean-Baptiste Maldonado de Mons, missionnaire belge au Siam et en Chine au XVIIe siècle. In: *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique*. n. 36, 1910.

três edições do tratado *Diferença d'a Christandade* em língua portuguesa. Desde o trabalho de António Ribeiro dos Santos, no início do século XIX, era sempre referenciada uma primeira edição de 1668, impressa em Batávia, uma tradução holandesa, publicada em Amsterdam no ano de 1673, e uma reimpressão da tradução portuguesa, feita em Tranquebar em 1726. David Lopes, contudo, indica a existência de uma segunda edição de Batávia, impressa em 1684, e outras duas patrocinadas pelos missionários luteranos de Tranquebar, em 1728 e 1773.²⁹

Perante todas essas expressivas contribuições trazidas por David Lopes a respeito da controvérsia religiosa específica do meio em que foi arquitetada a tradução bíblica de Almeida, foram muito limitados os acréscimos exibidos sobre esse mesmo assunto pelo pesquisador holandês Jan Lodewijk Swellengrebel (1909-1984). Embora este estudioso tenha colaborado substancialmente, como já demonstrado, para esclarecer muitos pormenores sobre a trajetória biográfica do tradutor português no Oriente holandês, especialmente a partir da análise das atas do conselho eclesiástico de Malaca e Batávia, o seu avanço em relação às obras polemistas já mencionadas esteve limitado a alguns detalhes de menor relevo, que as mesmas atas deixam transparecer.³⁰

Resta mencionar, por fim, a recente descoberta, realizada no acervo do *Stadsarchief Amsterdam*, de uma versão manuscrita do tratado *Diferença d'a Christandade* em língua

²⁹ *Diferença D'a Christandade. Em que claramente se manifesta, I A grande Disconformidade entre a Verdadeira e Antiga Doutrina de Deus, e a Falsa e nova d'os homens...* Traduzido e acrescentado tudo, agora de novo, pelo P. João Ferreira A. d'Almeida, Ministro Pregador d'o S. Euangelho 'na India Oriental. Segunda Impressão, de novo revista e emmendada. Em Nova Batavia, Por Abraham van der Eede, 1684. Dessa edição há um exemplar na *Koninklijke Bibliotheek* (Haia) e outro no Centro de Estudos de História do Livro e da Edição (Lisboa). Uma versão fac-similar dessa edição foi publicada recentemente em Portugal por MATOS, Manuel Cadafaz. **Uma edição de Batávia em português do último quartel do século XVII.** Lisboa: Edições Távola Redonda, 2002. As edições impressas em Tranquebar são resumidas em relação às de Batávia: *Diferença da Christandade, em que claramente se manifesta A grande Desconformidade entre a Verdadeira e Antiga Doutrina de Deus e A Falsa e Nova Doutrina dos Homens.* Traduzida de Castelhana em Portuguez pelo P. Joam Ferreira A. d'Almeida. Trangambar: Na Officina da Real Missão de Dinamarca, 1728. Exemplar disponível na *Sächsische Landesbibliothek* (Dresden) e *Det Kongelige Bibliotek* (Copenhague). Houve uma reimpressão em Tranquebar no ano de 1773, cujo exemplar está disponível na mesma *Det Kongelige Bibliotek* (Copenhague). Por fim, uma aparente incorreção de Ribeiro dos Santos foi afirmar que o tratado *Diferença d'a Christandade* havia sido publicado em Tranquebar pela primeira vez no ano de 1726, e não em 1728. Essa informação aparece no catálogo já mencionado de Johann Albert Fabricius, e também indiretamente no relato de Johann Lucas Niekamp. Entretanto, no catálogo da *Bibliothek der Franckeschen Stiftungen* (Halle) há, de fato, referência a uma edição de 1726.

³⁰ A este respeito, cf. SWELLENGREBEL, Jan L. João Ferreira a d'Almeida, de eerste vertaler van de Bijbel in het Portugees. **De Heerbaan.** n. 4/5/6. 1960. O mesmo se pode afirmar sobre as contribuições fornecidas pelo professor Manuel Cadafaz de Matos, em seu estudo introdutório sobre o tratado *Diferença d'a Christandade*, em que são basicamente reproduzidas as conclusões anteriores de David Lopes. O seu principal mérito, porém, foi o de haver publicado em Portugal uma versão fac-similar da edição de 1684 daquele tratado polemista. Cf. MATOS, Manuel Cadafaz de (ed.). **Uma edição de Batávia em português do último quartel do século XVII.** Lisboa: Edições Távola Redonda, 2002.

portuguesa, assinada pelo seu tradutor em Malaca no ano de 1650.³¹ A existência desse manuscrito parece estar relacionada ao fato, referido pelo próprio João Ferreira em sua dedicatória à edição posteriormente impressa em Batávia, de que especificamente naquele ano havia traduzido esse “livrinho” castelhano em língua portuguesa e, em seguida, entregado “*vários exemplares a diferentes pessoas [...] que destas partes partiram para a Europa*”.³² Essa distribuição de manuscritos, ainda em Malaca, com o intuito de ver a obra impressa nos Países Baixos, é o que deve explicar a conservação desse exemplar em Amsterdam.³³ Dentre as particularidades dessa versão, cumpre destacar que as notas acrescentadas pelo tradutor ao original castelhano são abreviadas em relação às edições impressas subsequentes. Além disso, a edição manuscrita conta com uma advertência em que o tradutor se dirige à sua nação, suplicando que leiam cuidadosamente o livrinho e “*vejam o erro, a ignorância e a cegueira em que tão abismados andam*”. Na verdade, essa advertência é uma versão resumida do prefácio endereçado aos “*senhores católicos romanos da nação portuguesa*”, constante nas edições impressas de 1668 e 1684.

Esses são, em linhas gerais, os resultados obtidos pelos principais autores que se dedicaram à compreensão histórica dessa primeira tradução bíblica portuguesa no tocante à literatura correspondente aos embates doutrinários subjacentes ao seu processo de elaboração. Não obstante os vários progressos mencionados, atingidos particularmente a partir de fins do século XIX, com os trabalhos do holandês Troostenburg de Bruijn e, já no século XX, de Pedro de Azevedo e David Lopes, há alguns pontos cruciais que permaneceram incógnitos aos especialistas, notadamente em relação à autoria dos escritos polemistas *Diferença d’a Christandade* e *Dialogo Rustico e Pastoril*. O recente desvendamento de algumas dessas “charadas bibliográficas” – expressão adotada por um dos autores que buscou trazer esclarecimentos a este respeito – tem contribuído substancialmente para se vislumbrar com

³¹ *Diferencia d’a Christandade, Em que clara e sumariamente se comprehende a grande e notoria disconformidade que ha entre a verdadeira e Antiga doutrina de Deus que por todo o mundo se ensina ‘na Sancta Igreja Christã, Catolica, Apostolica Reformada; E entre a nova doutrina dos homes, que comumente o dia de hoje se ensina e mantem ‘na Igreja Romana...* Em Malaca, 1650. Manuscrito conservado no Stadsarchief Amsterdam.

³² Ao Mui Íncito e Nobilíssimo Senhor... In: *Diferença d’a Christandade*. Em Nova Batávia: Por Henrique Brando, e Joao Bruyningo, Anno 1668. Página não enumerada.

³³ O pesquisador Herculano Alves parece ter sido o primeiro a analisar mais detidamente o conteúdo dessa rara versão manuscrita do tratado *Diferença d’a Christandade*. Conforme já explicitado, foi a partir desse manuscrito que se tornou possível decifrar o nome completo do tradutor português, a partir da seguinte menção que se encontra em sua advertência: “*Este livrinho foi traduzido em português por João Ferreira Annes d’Almeida, lusitano*”. A descoberta desse raríssimo exemplar foi realizada pelo Rev. Dr. Thomas L. Gilmer, da Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, que o comunicou ao pesquisador brasileiro Jairo Cavalcante Filho e ao secretário-geral da Sociedade Bíblica de Portugal, Sr. Timóteo Cavaco. Cf. ALVES, Herculano. **A Bíblia de João Ferreira Annes d’Almeida**. Coimbra: Sociedade Bíblica de Portugal, Sociedade Bíblica do Brasil, Difusora Bíblica, 2006, p. 162.

maior precisão as particularidades dos conflitos específicos decorridos no ambiente em que essa tradução portuguesa dos textos bíblicos foi preparada e que caracterizam, indubitavelmente, o seu significado histórico-religioso.

As indagações em torno da autoria do tratado protestante *Diferença d'a Christandade* – o qual, conforme já visto, teria motivado o início da tradução do Novo Testamento em Malaca por João Ferreira de Almeida – remontam, mais uma vez, às investigações pioneiras de António Ribeiro dos Santos a este propósito. Devido ao fato de não haver podido consultar diretamente qualquer exemplar dessa obra, Ribeiro dos Santos apresentou considerações um tanto nebulosas a seu respeito, e parecia inferir que o próprio tradutor português tivesse sido o seu autor.³⁴ Mesmo assim, a sua afirmação de que Almeida “compôs” este tratado, “*primeiro em castelhano e depois em português*”, deve ser interpretada muito mais como uma conjectura despretensiosa, justificada pelo seu desconhecimento da documentação, do que como uma hipótese consciente e propriamente dita. Isso porque esse estudioso não tinha conhecimento algum do seu prefácio e dedicatória, assinados ambos em 1668, em que o próprio tradutor asseverou existir um original castelhano da obra, a que teve acesso inesperadamente em 1642, no trajeto marítimo de Batávia para Malaca.

Ainda que pesquisadores como Troostenburg de Bruijn, David Lopes e Jan Swellengrebel houvessem já admitido que o tratado *Diferença d'a Christandade* fosse, de fato, versão portuguesa de um original castelhano anônimo, conforme o relato do próprio tradutor, estes não fizeram grandes esforços no sentido de solucionar a questão de sua verdadeira autoria. Os primeiros estudiosos que se inquietaram mais detidamente com essa incógnita bibliográfica foram os portugueses Manuel Cadafaz de Matos e Herculano Alves, já no início do século XXI. O primeiro, em seu estudo introdutório sobre o mesmo tratado, afirmou não haver conseguido identificar o “*presumível autor do original castelhano*”, embora tenha feito diligências nesse sentido junto à direção da Biblioteca Nacional de Espanha.³⁵ Herculano Alves, por seu turno, influenciado pela avaliação precipitada de Ribeiro dos Santos, fomentou a “arriscada” hipótese de que o próprio Almeida tivesse escrito essa obra anticatólica e optado por forjar a existência de um original castelhano, supostamente encontrado ao acaso, para melhor fundamentar seus ataques contra o catolicismo romano.³⁶

³⁴ SANTOS, António Ribeiro dos. *Memoria sobre algumas Traducções...*, p. 24, nota b.

³⁵ MATOS, Manuel Cadafaz. **Uma edição de Batávia em português do ultimo quartel do século XVII**. Lisboa: Edições Távola Redonda, 2002, p. LXXIX-LXXX.

³⁶ Segundo Herculano Alves, teria havido na verdade uma espécie de “mito do achamento” de um tratado *Diferença d'a Christandade* em castelhano por João Ferreira de Almeida em 1642. Em suas próprias palavras, “*a hipótese mais arriscada, a colocar aqui, é certamente a da não existência de tal folheto espanhol. Pois nada nos obriga a levar à letra as expressões que referem a conversão de Almeida. Pensamos, antes, que ele*

Todas essas dúvidas, porém, foram suprimidas com a identificação conclusiva do original castelhano do tratado *Diferença d'a Christandade*, cujo conteúdo foi escrito, na verdade, pelo protestante espanhol Cipriano de Valera (c. 1532-1602), célebre por sua revisão da primeira tradução castelhana da Bíblia feita a partir dos idiomas originais, concluída no século XVI por Casiodoro de Reina (c. 1520-1594).³⁷ No entanto, deve-se ter em vista que o conteúdo do tratado que seria posteriormente editado em português sob o título *Diferença d'a Christandade* não era, a princípio, uma obra independente, mas um conjunto de três suplementos que acompanham o livro intitulado *Dois Tratados*, cuja primeira edição foi publicada no ano de 1588, em Londres.³⁸ O primeiro desses dois tratados de Cipriano de Valera é destinado a expor a vida dos papas – “*labirinto tão confuso e escabroso*” – para que os seus leitores espanhóis pudessem “*guardar-se deles, e não fazer caso de sua autoridade*”, após provar ser o Papa “*falso sacerdote e verdadeiro Anticristo, ser o homem de pecado e filho da perdição*”.³⁹ O segundo é um tratado sobre a missa e sua santidade, com o intuito de demonstrar que ela é, na verdade, um “*falso sacrifício*” e uma “*invenção diabólica*”, de modo que dela todos deveriam “*fugir e [a] detestar*”.⁴⁰

Na primeira edição da obra *Dois Tratados*, ao final do segundo ensaio, há um quadro em que se contrapõem “*a conveniência, conformidade e unidade que há entre a Santa Ceia, que em nossas igrejas reformadas celebramos, e entre a Santa Ceia do Senhor*” e a “*diferença, desconformidade e contrariedade que há entre a Santa Ceia e a profana missa do*

dramatiza o assunto, para lhe dar maior ênfase [...]. Poderíamos, com razão, pensar que foi ele o “inventor” do folheto em espanhol, para “justificar” melhor os seus ataques contra a Igreja Católica e dar à sua conversão um carácter de maravilhoso”. ALVES, Herculano. *A Bíblia de João Ferreira Annes d'Almeida*. Coimbra: Sociedade Bíblica de Portugal, Sociedade Bíblica do Brasil, Difusora Bíblica, 2006, p. 165-166.

³⁷ A identificação da autoria do tratado *Diferença d'a Christandade* foi um dos principais resultados documentais desta pesquisa. Todavia, antes disso, outro pesquisador já havia chegado à mesma conclusão, embora não tenha tido oportunidade de publicá-la. Trata-se do reverendo português Ernesto Ferreira (1913-2012), decano e associado honorário da Sociedade Bíblica de Portugal. Este estudioso, interessado em escrever uma biografia de Almeida na década de 1990, encaminhou uma correspondência ao então editor da *Asociación Publicadora Interamericana*, questionando-o sobre a possível autoria do tratado castelhano “*que conduziu Almeida à conversão do catolicismo ao protestantismo*”. Em dezembro de 1994, recebeu resposta promissora do mesmo, informando-o que havia encontrado o original castelhano do tratado, de Cipriano de Valera, graças ao auxílio do bispo anglicano Carlos López Lozano, “*grande conhecedor da história e da literatura protestante espanhola*”. Como o dito reverendo Ernesto Ferreira acabou não publicando o seu estudo, vindo a falecer em novembro de 2012, aos 99 anos de idade, julgamos conveniente deixar aqui registrado o seu mérito nessa descoberta. A documentação relativa a esse trajeto está conservada nos arquivos da Sociedade Bíblica de Portugal.

³⁸ O título completo da primeira edição dessa obra é *Dos Tratados: el primero es del papa y de su autoridad colegido de su vida y doctrina, y de lo que los doctores y concilios antiguos y la misma sagrada escritura enseñan; el segundo es de la missa recopilado de los doctores y concilios y de la sagrada escritura*. [Londres]: en casa de Arnoldo Hatfildo, 1588.

³⁹ *Epistola al Christiano lector*. In: *Dos Tratados...* [Londres]: en casa de Arnoldo Hatfildo, 1588. Tradução nossa.

⁴⁰ *Tratado segundo de la missa y de su santidad*. In: Op. cit, p. 290.

Anticristo".⁴¹ Esse suplemento, espécie de resumo do tratado sobre a missa, corresponde justamente à segunda parte da obra em português *Diferença d'a Christandade*. Todavia, o conjunto de anexos de que se compõe a versão portuguesa, traduzida por João Ferreira de Almeida, se encontra apenas na segunda edição da obra *Dois Tratados*, impressa também em Londres, em 1599.⁴² Dessa maneira, além do quadro em que se contradiz a santidade da missa, essa segunda edição apresenta também uma "*tabela na qual se mostra claramente ser o Papa o Anticristo*", e outra em que o autor "*declara a diferença e contrariedade que há entre a doutrina antiga de Deus [...] e a doutrina nova dos homens*".⁴³ São justamente esses três quadros que compõem o tratado *Diferença d'a Christandade*, acrescentados com as anotações do seu tradutor português.⁴⁴

Dos Tratados de Cipriano de Valera (1599)
(Biblioteca Nacional de España)

⁴¹ Ibid., p. 467.

⁴² *Dos tratados...* Segunda edicion, augmentada por el mismo autor. [Londres]: en casa de Ricardo del Campo, 1599.

⁴³ *Tabla en la qual se muestra claramente el Papa ser el Antechristo...* In: Op. cit., p. 353. *Tabla, en la qual por algunas antiheses se declara la diferencia...* In: Op. cit., p. 594.

⁴⁴ O conteúdo da *Diferença d'a Christandade* não deve ser confundido com outro tratado espanhol muito semelhante, composto pelo protestante Juan Pérez de Pineda (c. 1500-1567), e intitulado *Breve tratado da doutrina antiga de Deus e da nova dos homens*. Essa obra, publicada em 1560, deve ter exercido grande influência sobre o autor dos *Dois Tratados*, mas o seu conteúdo é distinto. Cf. *Breve tratado de la doctrina Antigua de Dios, y de la nueva de los hombres, util y necessario para todo fiel Christiano*. Año de 1560. Esse tratado, por sua vez, é tradução anotada do texto escrito em latim, no século XVI, pelo luterano alemão Urbanus Rhegius (1489-1541), intitulado *Novae doctrinae ad veterem collatio* (1526).

O fato de Almeida não ter exposto nenhuma dessas informações em seu prefácio e dedicatória ao tratado *Diferença d'a Christandade*, porém, sugere que esse conjunto de suplementos à obra *Dois Tratados* devia circular de forma independente nas Índias Orientais, como uma espécie de panfleto, sem qualquer menção à sua autoria. Essa hipótese é totalmente corroborada pelo fato de haver pelo menos duas edições avulsas desse conjunto de apêndices, sem qualquer referência a sua autoria, publicadas em Saumur, na França, no início do século XVII. A primeira edição, impressa em 1601, intitula-se *Trois Tables Espagnol-Françoises*, e apresenta os suplementos de Cipriano de Valera paralelamente em espanhol e francês, exatamente na mesma ordem em que eles aparecem nas edições portuguesas posteriores.⁴⁵ Há outra impressão da mesma obra, de 1618, em que os suplementos aparecem apenas em língua francesa.⁴⁶ Seja como for, a identificação da versão original castelhana do tratado *Diferença d'a Christandade* se reveste de particular importância para o entendimento dos embates doutrinários que fundamentam a composição da versão bíblica portuguesa no Oriente holandês, sobretudo na medida em que possibilita uma segura distinção entre o texto original castelhano e as anotações acrescentadas pelo seu tradutor português.⁴⁷

A segunda obra literária relacionada a essa controvérsia religiosa específica das Índias Orientais cuja autoria permaneceu encoberta por muito tempo é o já referido tratado *Dialogo Rustico e Pastoril*, descrito em detalhes pioneiramente por David Lopes, que o atribuiu ao jesuíta Jean-Baptiste Maldonado. Essa mesma hipótese sobre a sua autoria já havia sido alentada no século anterior por Troostenburg de Bruijn, o qual, embora tenha tido notícias desse raro escrito apenas por via indireta, afirmou brevemente em nota tratar-se de um escrito do jesuíta Maldonado contra certo texto de João Ferreira de Almeida.⁴⁸ A partir daí, essa

⁴⁵ *Trois Tables Espagnol-Françoises. La I. De l'ancienne doctrine de Dieu, & de la nouvelle des hommes...* A Saumur : Par Thomas Portau, 1601. Há exemplares na *Biblioteca Nacional de España* (Madrid), *Bibliothèque Nationale de France* (Paris), *Bibliothèque Cantonale et Universitaire* (Lausanne) e *Universitätsbibliothek* (Basel).

⁴⁶ *Trois Tables...* A Saumur : Par Thomas Portau, 1618. Dessa segunda edição, há um exemplar na *Bibliothèque Cantonale et Universitaire* (Lausanne). Ademais, no catálogo da *Zentralbibliothek* (Zürich), há referência a uma dessas tabelas publicada de forma independente, em castelhano: *Tabla en la qual muy clara y succintamente se declara, quien sea el Antichristo, y por que marcas se pueda conocer*. [S.l.]: 16??.

⁴⁷ Ainda no tocante ao tratado *Diferença d'a Christandade*, mais recentemente, autores como Manuel Cadafaz de Matos e Herculano Alves sustentaram a hipótese de que sua primeira edição em língua portuguesa havia sido aquela impressa em Batávia no ano de 1684. Embora todos os autores, desde António Ribeiro dos Santos, mencionassem uma primeira edição de 1668, aqueles pesquisadores colocaram em dúvida a efetiva consumação dessa edição, pois jamais havia sido identificado qualquer exemplar daquela suposta *editio princeps*. Todavia, mais um resultado importante desta pesquisa foi a descoberta de dois exemplares da edição de 1668: um na *Universitätsbibliothek* (Basel), e outro mencionado no catálogo de *Wimpole Estate* (*National Trust Collections*).

⁴⁸ BRUIJN, C. A. L. van Troostenburg. **De Hervormde kerk in Nederlandsch Oost-Indië onder de Oost-Indische compagnie (1602-1795)**. Arnhem: Tjeenk Willink, 1884. p. 569. A notícia de Troostenburg de Bruijn a respeito dessa obra advém do seguinte catálogo bibliográfico, que também afirma ser Maldonado o autor do *Dialogo Rustico*: MULLER, Frederik. *Les Indes Orientales: catalogue de livres sur les possessions néerlandaises aux Indes...* Amsterdam, 1882.

suposição acrítica foi reproduzida por todos os especialistas que travaram conhecimento dessa obra. De qualquer modo, os recentes esclarecimentos em torno da verdadeira autoria desse curioso texto polemista mostraram-se importantíssimos para a apreensão histórica do ambiente em que Almeida trabalhou a sua versão bíblica, visto tratar-se do texto polemista mais extenso produzido em língua portuguesa naquele cenário.

Trois Tables Espagnol-Françoises (1601)
(Biblioteca Nacional de España)

Algumas ressalvas em relação à presunção de que Jean-Baptiste Maldonado fosse o autor do *Dialogo Rustico e Pastoril* já haviam sido anotadas pelo próprio David Lopes, especialmente o fato de o biógrafo de Maldonado – o também jesuíta Henri Bosmans (1852-1928) – não haver feito qualquer menção à existência dessa obra. Mesmo assim, foi a partir das pesquisas do holandês Jan Swellengrebel que as considerações em torno do assunto se tornaram ainda mais confusas entre os estudiosos. De conformidade com o parecer de Troostenburg de Bruijn, Swellengrebel também acreditava que esse tratado seria mesmo obra do jesuíta Jean-Baptiste Maldonado. Todavia, nas atas do consistório de Batávia, este mesmo autor identificou referências a uma obra intitulada *Dialogo Rustico*, mas que teria sido impressa na Holanda, por volta de 1682, com financiamento da própria Companhia das Índias Orientais, e que seria sem dúvida um tratado anticatólico.⁴⁹ Contudo, Swellengrebel não descartou a pressuposição de que Maldonado houvesse escrito uma obra com o título *Dialogo*

⁴⁹ SWELLENGREBEL, Jan L. João Ferreira a d'Almeida, de eerste vertaler van de Bijbel..., p. 207.

Rustico, mas imaginou que deveria haver outra com o mesmo título, produzida pelo próprio João Ferreira de Almeida.

Dialogo Rustico e Pastoril (c. 1682)
(Koninklijke Bibliotheek)

É indiscutível, porém, que há apenas uma obra intitulada *Dialogo Rustico e Pastoril*, publicada em Amsterdam e escrita pelo próprio João Ferreira de Almeida, em contraposição aos dogmas centrais do catolicismo tridentino. A equivocada percepção de que o jesuíta Jean-Baptiste Maldonado tivesse sido o seu autor se deveu especialmente ao fato de que esse livro foi projetado justamente para se apresentar ao leitor desavisado como obra em defesa do catolicismo romano, e não como contestação dele, conforme se evidencia pelo seu subtítulo e pela estruturação dos seus capítulos. Aparentemente, esse tratado deveria conter “*as razões do mui reverendo e douto padre João Bautisto Maldonado contra as de João Ferreira A. d’Almeida*”, mas na verdade apresenta os argumentos protestantes deste contra o catolicismo romano daquele. Assim, os títulos dos capítulos se mostram como definições doutrinárias do Concílio de Trento, mas os seus conteúdos servem justamente como contra-argumentação do autor em relação a cada um deles. Portanto, é evidente que foi a ausência de uma análise minimamente atenta da substância desse curioso tratado por parte dos especialistas que fomentou os equívocos em relação à sua autoria.

A principal evidência de que Almeida é o verdadeiro autor do *Dialogo Rustico* está, portanto, na própria argumentação anticatólica característica de toda a obra, numa linguagem totalmente harmônica àquela empregada pelo tradutor português em todos os seus demais

escritos polemistas. Todavia, além da menção expressa a este respeito nas atas do conselho eclesiástico de Batávia, há outros testemunhos documentais que atestam que João Ferreira de Almeida é o seu autor. Dentre as obras mencionadas pelos missionários luteranos de Tranquebar como escritos pelo tradutor português, encontra-se esse tratado em forma de diálogo.⁵⁰ Além disso, essa informação foi reproduzida pelo bibliógrafo alemão Christian Gottlieb Jöcher (1694-1758), em sua obra *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*.⁵¹ O próprio Troostenburg de Bruijn já havia especificado que, em abril de 1681, João Ferreira encaminhou um “*livrinho de controvérsias em português*” a Amsterdam, com pedido urgente para que fosse impresso. Este autor, porém, não tem consciência de que obra seria essa, mas esse dado é confirmado objetivamente nas atas do conselho eclesiástico, em que se declara que, por aqueles anos, o *Dialogo Rustico* foi “*impresso na pátria*” por recomendação do reverendo português.⁵² Finalmente, a carta dirigida por Almeida às autoridades holandesas da Companhia das Índias em Amsterdam, solicitando a impressão desse tratado polemista, se encontra conservada no acervo do *Nationaal Archief* em Haia.⁵³

Aliás, nem todos os estudiosos foram persuadidos pela suspeita de que Jean-Baptiste Maldonado fosse autor da obra *Dialogo Rustico*, hipótese fomentada, como visto, especialmente por David Lopes e seguida por toda a tradição de especialistas sobre o contexto de tradução bíblica portuguesa no Oriente holandês. O intelectual brasileiro João Ribeiro (1860-1934), da Academia Brasileira de Letras, desconhecedor de todo esse imbróglio bibliográfico, teve a oportunidade de consultar um exemplar daquela obra seiscentista, e o considerou “*livro curiosíssimo*”, supostamente “*desconhecido dos bibliógrafos portugueses*”.⁵⁴ O mesmo autor, despretensiosamente, após analisar o conteúdo da obra, testificou que “*a propaganda anticatólica no Oriente era intensa, e dela era uma das colunas o famoso tradutor da Bíblia, Ferreira de Almeida, autor do Dialogo Rustico*”.⁵⁵ Da mesma forma, o escritor brasileiro Félix Pacheco (1879-1935), em correspondência com Afonso

⁵⁰ FRANCKE, Gotthilf August. *Der Königl. dänischen Missionarien aus Ost-Indien eingesandte ausführliche Berichte von dem Werck ihres Amts unter den Heyden...* Halle, S: Waysenhaus, 1734, p. 100.

⁵¹ JÖCHER, Christian Gottlieb. *Allgemeines Gelehrten-Lexicon...* Leipsig: in Johann Friedrich Gleditschens Buchhandlung, 1750.

⁵² Há ainda alguns catálogos do século XIX que mencionam João Ferreira de Almeida como o autor do *Dialogo Rustico*, como o *Catalogus van Boeken over Verschillende Wetenschappen...* Amsterdam: Frederik Muller, 1864 e *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap der Kunsten en Wetenschappen*, v. 55. Batavia: Egbert Heemen, 1903, p. 8.

⁵³ *Originale missive van den predicant Joao Ferreira A. d'Almeida aan de vergadering der seventiene in dato 29 April 1681. Nationaal Archief (Haia). Verenigde Oost-Indische Compagnie (VOC): Overgekomen brieven en papieren.*

⁵⁴ RIBEIRO, João. **Selecta classica**: com anotações philologicas, grammaticas, em complemento das doutrinas expostas no curso superior da Grammatica portugueza... Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1931, p. 162.

⁵⁵ RIBEIRO, João. **Crítica**, v. IV. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1959, p. 180.

d'Escragnolle Taunay (1876-1958), manifestou que “*talvez tivesse sido o aludido João Ferreira o autor de um Dialogo Rustico espalhado profusamente nas Índias Orientais para difundir nessas zonas afastadas do globo as ideias da Reforma*”.⁵⁶ Todavia, como esses autores estavam relativamente apartados da tradição bibliográfica luso-holandesa especializada nesses temas, suas justas apreciações não chegaram a fazer eco.

A identificação de João Ferreira de Almeida como autor do *Dialogo Rustico* é extremamente relevante para a compreensão histórica do ambiente conflituoso em que foi preparada a sua versão bíblica portuguesa, visto tratar-se da mais extensa obra de controvérsia religiosa produzida então.⁵⁷ De fato, esse tratado polemista corresponde a uma exposição minuciosa de toda a percepção teológica do tradutor português, corporificado no diálogo como um rústico e inculto pastor de ovelhas, contra o catolicismo representado pelo pároco de uma pequena aldeia. Em uma linguagem um tanto informal, caracterizada por expressões vulgares, anedotas, ironias e adágios correntes à época, o tradutor busca contraditar e mesmo ridicularizar as principais definições doutrinárias do catolicismo tridentino, como o uso litúrgico do latim, a autoridade papal, a veneração de imagens e as tradições católicas de um modo geral. A principal inspiração do tradutor na composição dessa obra parece ter sido o insigne escritor holandês Filips van Marnix (1540-1598), cuja obra *De roomsche byen-korf*, publicada em 1569, também se apresentava como escrito católico, mas na verdade continha uma dura sátira contra as doutrinas da Igreja de Roma.⁵⁸

A percepção de que o *Dialogo Rustico* é na verdade um escrito anticatólico já havia sido cultivada, ainda no início do século XVIII, pelo padre franciscano Giovanni Battista Morelli (c. 1655-1716), missionário apostólico vinculado à Congregação de *Propaganda Fide* e autor da obra *Luzeiro Evangelico*. O objetivo desse tratado católico – escrito em 1708, em São Tomé de Meliapor, na Índia portuguesa, mas publicado somente em 1710, na Cidade do México – seria apresentar “*a todos os cristãos das Índias Orientais o caminho único, seguro e*

⁵⁶ PACHECO, Felix. **Duas Charadas Bibliographicas**. Rio de Janeiro: Typ. do Jornal do Commercio, 1931, p. 415.

⁵⁷ *Dialogo Rustico e Pastoril, Entre o cura de huã aldea E hum pastor de ovelhas...* [Amsterdam], [c. 1682]. Há dois exemplares dessa obra na *Koninklijke Bibliotheek* (Haia) e um referido no catálogo da *The Oliveira Lima Library* (Washington).

⁵⁸ MARNIX, Pilips van. *De biëncorf der H. Roomsche Kercke: welck is een clare ende grondelicke uitlegginghe des sendbriefs m. Gentiani Heruet*. S.l.: s.n., [c. 1569]. João Ferreira de Almeida faz referências a essa obra em seu escrito intitulado *Noodige Bedenckingen*, espécie de defesa de suas duras posições contra o catolicismo romano, anexo à sua tradução holandesa do tratado *Diferença d'a Christandade*. Cf. *Onderscheydt der Christenheydt, Waer in duydelick werdt vertoont I. Het groot verschil tusschen de waere Oude Goddelycke Leere, ende de valsche ende nieuwe Leere der Menschen...* Amsterdam: Paulus Matthysz, 1673.

certo da reta fé, para chegarem ao porto da salvação eterna".⁵⁹ A obra, escrita também em língua portuguesa, é endereçada especificamente aos habitantes "*de Sião e Camboja, de Batávia e Malaca, de Bengala e Costa do Coromandel, Ceilão e Costa de Malabar*", e foi produzida justamente como resposta ao *Dialogo Rustico* de Almeida.⁶⁰ Todavia, ainda que o autor do *Luzeiro Evangelico* tenha conhecimento das atividades polemistas do "*renegado João Ferreira*" em Batávia nas décadas precedentes, ele não sabe quem é o autor da obra que busca atacar. Em suas próprias palavras:

Assim é um livro que corre por estas Índias Orientais em língua portuguesa, intitulado *Dialogo Rustico e Pastoril*, no qual o autor (que por vergonha esconde o seu nome) faz falar um padre cura de aldeia com um pastor [...] Os simples e indoutos, em particular os pouco firmes na fé, que amam o caminho largo, podem ser por elas [suas malícias] facilmente enganados. E, para este fim, fez o autor com malícia o título do livro em forma de livro católico romano, para tirar os simples cristãos das Índias ao ler e beber a peçonha que nele está derramada; e isso de tal maneira, que eu mesmo fiquei enganado, até que lendo-o de propósito, conheci o lobo infernal e carnicheiro, coberto com pele de ovelha.⁶¹

O extenso tratado *Luzeiro Evangelico* está organizado em vinte e cinco tópicos controvertidos do catolicismo romano tridentino, destinados a responder às acusações da literatura protestante em língua portuguesa que então circulava nas Índias Orientais, especialmente as obras de João Ferreira de Almeida. Além do *Dialogo Rustico*, Morelli referencia também o "*livro do renegado João Ferreira contra a missa*", que deve ser o tratado *Diferença d'a Christandade*, e uma "*tradução do Novo Testamento em língua portuguesa impressa em Batávia, sem o nome do autor, na qual se acham muitos lugares infelizmente traduzidos, pondo palavras diversas daquelas que estão na Bíblia latina*".⁶² Dessa maneira, ainda que a composição do *Luzeiro Evangelico* seja posterior em quase duas décadas ao ambiente específico em que viveu e trabalhou Almeida em sua tradução dos textos sagrados, o seu valor histórico para a compreensão do assunto provém do fato de haver sido

⁵⁹ *Luzeiro Evangelico, Que mostra à todos os Christãos das Indias orientais o caminho vnico, seguro, & certo da recta Fè, para chegarem ao porto da salvação eterna...* Escrita em S. Thome Cidade da India oriental. Anno de 1708 & impressa em Mexico Cidade da India occidental. Anno de 1710. Dessa obra, há exemplares na *Biblioteca Mário de Andrade* (São Paulo), *Biblioteca Nacional de Chile* (Santiago), e na *Biblioteca Nacional de México* (Cidade do México).

⁶⁰ Isso se mostra claramente na censura do padre Julian Perez, do Santo Ofício, que antecede a obra, ao afirmar que foi "*o autor rústico do Dialogo Rustico que ocasionou o zelo do reverendo padre em emprender esta santa obra*". *Luzeiro Evangelico...* Página não numerada.

⁶¹ *Luzeiro Evangelico...*, p. 484-485.

⁶² *Ibid.*, p. 483 e 487. A edição do Novo Testamento português referida por Morelli pode ser a de 1681, publicada em Amsterdam, mas corrigida à mão em Batávia, sem referências ao seu local de publicação, ou a de 1693, realmente impressa em Batávia, mas em cuja folha de rosto se menciona o nome do autor.

escrito justamente contra a principal obra polemista do tradutor português. Assim, ao lado dos escritos do próprio João Ferreira de Almeida, o conteúdo dessa obra católica poderá certamente fornecer elementos para se melhor apreender historicamente o significado de sua tradução nas Índias Orientais holandesas.

Luzeiro Evangelico (1710)
 (Biblioteca Mário de Andrade)

Essa obra setecentista chamou especialmente a atenção do literato brasileiro Félix Pacheco (1879-1935), da Academia Brasileira de Letras, que lhe dedicou um interessante estudo bibliográfico no início do século XX.⁶³ Segundo a sua avaliação, o *Luzeiro Evangelico* seria o “primeiro livro impresso em português no Novo Mundo, pois na América do Sul nada até então aparecera em nosso idioma” e, por isso, “peça de enorme valor bibliográfico, omitida em todos os catálogos lusitanos e brasileiros”.⁶⁴ Sua percepção geral sobre o conteúdo dessa obra, bem como em relação aos conflitos católico-protestantes que motivaram sua composição, é a seguinte:

Não deixa de ser curioso que, de cada lado, a língua portuguesa situasse um autor, como figura representativa: no campo protestante, o convertido João Ferreira, primeiro tradutor da Bíblia para o nosso idioma, e entidade

⁶³ PACHECO, Felix. **Duas Charadas Bibliographicas**. Rio de Janeiro: Typ. do Jornal do Commercio, 1931. O historiador britânico Charles Boxer também a descreveu em um de seus estudos: cf. BOXER, Charles. **Women in Iberian Expansion Overseas**, 1415-1815: Some Facts, Fancies, and Personalities. Londres: The Trinity Press, 1975, p. 106-107.

⁶⁴ PACHECO, op. cit., p. 385-386.

singularíssima; e da banda contrária, um pouco mais tarde, João Batista Morelli [...]. Olhado com isenção, à distância no tempo, o rude prélio, não podemos deixar de admirar o vigor, o talento, a serenidade, a lógica, o preparo e a boa linguagem do autor do *Luzeiro Evangelico*. [...] Nenhum outro [...] fez um livro tão completo de polêmica para contrabater lá mesmo, nesses longes, a obra corrosiva dos heresiarcas.⁶⁵

Em suma, fica manifesto como todo esse conjunto de obras polemistas, relativo à conjuntura específica em que foi composta a primeira tradução dos textos sagrados cristãos em língua portuguesa, é não somente diversificado, extenso e valioso em termos bibliográficos e filológicos, mas também profícuo enquanto fonte documental para se aperfeiçoar a compreensão histórica desse peculiar objeto literário-religioso. Em relação ao caráter geral de todas essas obras, católicas e protestantes, é importante esclarecer que os seus autores têm em vista, conforme se depreenderá mais adiante, não apenas contraditar pontos específicos ou detalhes teológicos abraçados por seus opositores: o que está em jogo, para os escritores do período, é o próprio sentido verdadeiro e original da religião cristã, que deve prevalecer contra as heresias, para a salvação das almas. Ademais, as investidas argumentativas nesse ambiente não são em nada difusas, mas voltadas com precisão para refutar, no caso protestante, ou defender, no caso católico, as determinações teológicas estabelecidas no Concílio de Trento, em meados do século XVI. Em outras palavras, os embates que caracterizam esse contexto são tipicamente pós-tridentinos, entre ortodoxias e heresias já bem definidas por ambos os partidos.

Por conseguinte, todos os textos polemistas de Almeida, escritos paralelamente ao seu trabalho de tradução bíblica, visam expor os principais “erros teológicos” abraçados pela Igreja de Roma em seu Concílio de Trento, expressos copiosamente nas obras catequéticas que circulavam nos domínios portugueses. Para isso, são instrumentalizados trechos de sua própria tradução das Escrituras Sagradas em português, com o fito de contraditar definitivamente as tradições apostólicas romanas. Os missionários católicos, por sua vez, como Hieronymo de Siqueira e Giovanni Battista Morelli, intentam sustentar a autoridade daquelas decisões conciliares, provando-as “*pela Escritura Sagrada, pelos sacros concílios e santos padres dos primeiros séculos*”.⁶⁶ Além disso, os seus principais destinatários são os próprios católicos portugueses, não mais confinados ao território do reino europeu, mas agora, devido às grandes navegações da Idade Moderna, espalhados num “mundo em movimento”.

⁶⁵ Ibid., p. 388-389.

⁶⁶ *Luzeiro Evangelico...* Escrita em S. Thome Cidade da India oriental. Anno de 1708 & impressa em Mexico Cidade da India occidental. Anno de 1710. Citação retirada do subtítulo.

Além deles, são também alvejados todos os demais falantes de língua portuguesa nas Índias Orientais.⁶⁷

Não menos apreciável é o fato de essas obras polemistas de João Ferreira de Almeida corresponderem às primeiras exposições sistemáticas e pormenorizadas sobre o protestantismo em língua portuguesa. Com a tradução anotada do tratado castelhano *Diferença d'a Christandade* em português, com suas *Duas Epistolas e Vinte Propostas* e, especialmente, com a toda loquacidade própria da obra *Dialogo Rustico e Pastoril*, o tradutor português foi o primeiro a expressar com toda a clareza o princípio protestante *sola scriptura*, em direta oposição à fixação tridentina do dogma *scriptura et traditio*. Além disso, como se verá a seguir, a linguagem sarcástica e corrosiva do tradutor para com os clérigos e dogmas católicos não encontra paralelo em toda a Idade Moderna no mundo português, peculiaridade que inevitavelmente perpassa o significado histórico de seu esforço como tradutor dos textos sagrados. Desse modo, a principal motivação de Almeida, seja com sua tradução bíblica, seja com seus escritos polemistas, é sempre contraditar a literatura catequética portuguesa e o catolicismo tridentino de um modo geral.

Sendo assim, é axiomático que uma tradução bíblica elaborada nessas condições carregue em si um significativo histórico que não pode ser apartado arbitrariamente da controvérsia religiosa que motivou sua existência e acompanhou todo seu percurso de composição. O relativo desconhecimento dos especialistas quanto ao conteúdo específico de todas essas obras – especialmente do *Dialogo Rustico*, por causa de sua extensão e eloquência – certamente contribuiu para que a compreensão histórica dessa tradução bíblica permanecesse aquém do razoável. Em outras palavras, não convém que uma interpretação rigorosamente histórica desse processo de tradução deixe em segundo plano todo esse abundante conjunto de documentação primária, representativa do seu contexto específico de produção. De forma distinta, somente com uma devida ênfase na relação objeto-contexto é que se poderá trazer nova luz à compreensão histórico-religiosa da primeira tradução das Escrituras Sagradas cristãs em português.

⁶⁷ Isso fica evidente pelo prefácio à *Diferença d'a Christandade*, em que Almeida se dirige “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”. O *Luzeiro Evangelico*, por sua vez, é destinado especificamente aos falantes de língua portuguesa “de Sião e Camboja, de Batávia e Malaca, de Bengala e Costa do Coromandel, Ceilão e Costa de Malabar”.

Capítulo 5

Uma tradução moderna

Um dos principais traços históricos que caracterizam a primeira versão dos textos sagrados em português, elaborada nas Índias Orientais holandesas a partir da iniciativa de João Ferreira de Almeida, é a sua condição tipicamente moderna, isto é, resultante de certos condicionamentos muito próprios da Idade Moderna europeia. Esse aspecto do sentido histórico que define essa tradução bíblica se revela não apenas em seu processo de composição manuscrita, mas também nos percursos específicos de suas primeiras edições impressas. Nesse sentido, a compreensão histórica desse objeto literário-religioso singular depende, antes de tudo, de sua apreensão enquanto decorrência da expansão marítima europeia sobre os mares orientais, particularmente a portuguesa e a holandesa. A constituição de um ambiente muito propício à sua composição – em que a língua portuguesa permanecia operante, mas sobre o qual os reinos ibéricos, alinhados ao catolicismo tridentino, não detinham mais qualquer possibilidade de atuação – fez-se possível em possessões holandesas orientais, como Malaca e Batávia, onde o lema protestante *sola scriptura* era oportunizado pela presença da Igreja Reformada.¹

O caráter moderno dessa pioneira tradução bíblica portuguesa é também evidenciado pelo fato de que sua concepção e desenvolvimento não se deram no âmbito de um determinado território europeu encerrado sobre si mesmo, mas em espaços coloniais longínquos e em pleno movimento comercial, onde concorrem, a princípio, a língua portuguesa, a literatura protestante castelhana e o poderio comercial e militar holandês. Ademais, conforme já apontado, embora o significado histórico original dessa tradução deva ser buscado primordialmente em seu contexto específico de produção manuscrita – isto é, no ambiente em que trabalhou o seu principal idealizador –, os desenvolvimentos subsequentes relativos às primeiras edições impressas desse trabalho são também indicativos de seu aspecto peculiarmente moderno: no caso das primeiras publicações do Antigo Testamento português, por exemplo, executadas pelos missionários luteranos de Tranquebar, já no século XVIII,

¹ Essa condição peculiar foi enfatizada pelo historiador Peter Borschberg, especialmente em relação a Malaca após a tomada holandesa em 1641, ao referenciar como “*o clero reformado holandês alcançou nas Índias Orientais o que não era possível em Portugal. Com sermões conduzidos duas vezes por semana em língua portuguesa, com hinos e catecismos traduzidos em prol dos falantes de português e malaio da congregação, não deixa de ser surpreendente que alguns observadores do período falem de uma ‘Reforma Portuguesa’ ocorrendo sob os auspícios da Companhia Holandesa*”. BORSCHBERG, Peter. Ethnicity, Language and Culture in Melaka after the Transition from Portuguese to Dutch Rule. **Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society**, v. 83, Part 2, September 2010, p. 130. Tradução nossa.

agregaram-se não apenas a influência da língua portuguesa e o contributo holandês na cessão do manuscrito, mas também a iniciativa real dinamarquesa, a concorrência de missionários alemães e o financiamento inglês para a montagem da tipografia.

Nessa conjuntura, os destinatários do propósito de João Ferreira, ao verter em língua vulgar o texto sagrado cristão em sua inteireza e literalidade, não se encontram limitados a uma região geográfica específica, mas em um espaço linguístico fluido, constituído progressivamente na esteira da expansão da língua portuguesa no além-mar. Evidentemente, a preocupação do tradutor não poderia estar centralizada no território português europeu em si, tão bem protegido contra as “heresias” protestantes, mas sim nos portugueses agora espalhados pelo mundo, bem como nos demais falantes desse idioma nas Índias Orientais. Por isso, era de fundamental importância para o seu tradutor que a sua versão bíblica se multiplicasse e se tornasse disponível ao mundo português através do recurso à moderna tipografia, com o financiamento da Companhia Holandesa das Índias Orientais. Esse subsídio estatal holandês para a publicação das obras de Almeida se manifestou expressamente não somente na impressão em Amsterdam da *editio princeps* do Novo Testamento em 1681, mas também em alguns de seus escritos polemistas, como no caso de sua tradução holandesa do tratado *Differença d’a Christandade (Onderscheydt der Christenheydt)* e do *Dialogo Rustico e Pastoril*.

Enfim, como já se tornou claro nos capítulos precedentes, é impossível dissociar historicamente o processo de constituição dessa tradução portuguesa das Escrituras Sagradas dos conflitos católico-protestantes pela definição da ortodoxia cristã, tão característicos do alvorecer da Idade Moderna, e que se propagavam nas Índias Orientais concomitantemente aos embates luso-holandeses pelo domínio comercial dos mares. Nesse sentido, o tradutor apresenta plena consciência de estar se insurgindo diretamente contra as determinações inquisitoriais do período tridentino para a interdição de traduções bíblicas heterodoxas. Em relação a esse aspecto, e em consonância com as demais traduções bíblicas protestantes, João Ferreira de Almeida busca ofertar à língua portuguesa uma versão dos textos sagrados independente das bases textuais latinas canonizadas pelo catolicismo tridentino, pela valorização (direta ou indireta) dos seus idiomas originais e de sua trasladação em língua vulgar.

Em linhas bem gerais, são essas as principais marcas constitutivas da modernidade europeia que incidem sobre o significado histórico dessa versão dos livros sagrados do cristianismo em língua portuguesa. Entretanto, conforme já esclarecido em diversos momentos, uma compreensão rigorosamente histórica dessa tradução não deve subestimar a

sua relação de sentido fundamental com o ambiente imediato em que ela foi produzida, caracterizado por agudos embates católico-protestantes em torno da definição da verdadeira doutrina apostólica. Portanto, será apresentada pormenorizadamente a seguir a maneira como esses aspectos próprios da Idade Moderna, sumariamente mencionados, se manifestam na literatura polemista produzida no período, representativa dos conflitos subjacentes ao processo de tradução de João Ferreira de Almeida, visando apreender com mais propriedade as nuances de seu significado histórico-religioso.

Diferença d'a Christandade (1684)
(Koninklijke Bibliotheek)

Na dedicatória ao tratado *Diferença d'a Christandade*, assinada em Batávia no ano de 1668, João Ferreira de Almeida apresentava aos seus patronos holandeses nas Índias Orientais a razão última de seus esforços como tradutor e ministro reformado naquelas paragens: alcançar “*não fama, vanglória e muito menos própria honra, interesse ou ambição, mas só a honra e glória de Deus e amparo, arrimo e defesa contra todos os que disso lhes pesar, ou a isso em maneira alguma se opuserem*”.² Dessa forma, a presença holandesa nos mares orientais era entendida por Almeida como elemento fundamental à consecução de seus objetivos, especialmente na função de segura fortaleza contra os interesses do catolicismo romano de impossibilitar a concorrência de doutrinas e traduções bíblicas tidas por heréticas

² Dedicatória. In: *Diferença d'a Christandade...* Em Nova Batávia: Por Henrique Brando, e Joao Bruyningo, Anno 1668. Página sem numeração.

naquelas regiões. As autoridades civis holandesas, por seu turno, interessadas em dissipar todo resquício do catolicismo ibérico de suas novas possessões no Sudeste Asiático, deviam enxergar com bons olhos tais iniciativas.³ Assim, o *predikant* português, ao dedicar seu tratado polemista às autoridades holandesas da Companhia das Índias Orientais – desculpando-se por, “*com tão grande, alto e eminente frontispício, querer ornar tão pequeno, humilde e ínfimo edifício*” –, almejava alcançar:

favor, ajuda e liberdade para, com todo zelo e humildade cristã, sob a benévola e paternal proteção de Vossas Senhorias, tanto mais confiada, segura e desembaraçadamente procurar e conseguir o bem e salvação das pobres almas. Pelo que, humildemente suplico a Vossas Senhorias, sejam servidos de, com ânimo de pais, quererem aceitar este primeiro, ainda que pequeno e humilde, presente dos primeiros frutos dos estudos que à suave sombra de Vossas Senhorias, já vai por espaço de vinte e seis anos, tenho conseguido. [...] [E] assim impresso [este tratado], mediante o favor divino, sem dúvida nenhuma há de fazer muito fruto, assim em desenganar e reduzir a muitos dos cegos papistas, em animar e fazer resolver aos pusilânimes, como em tanto mais confirmar e armar aos demais fiéis.⁴

Ademais, a hegemonia neerlandesa nos mares orientais representava para ele não somente um feliz amparo contra as pretensões do catolicismo tridentino, abraçadas na região pelos reinos ibéricos e seus expedientes inquisitoriais, mas também um modelo de civilização a ser seguido pelos próprios portugueses, especialmente no que diz respeito à sua religião. Isso fica bem evidenciado em sua obra *Dialogo Rustico e Pastoril*, no capítulo dedicado a contradizer a definição do Concílio de Trento sobre a reverência com que deveriam ser recebidas as tradições da Igreja de Roma.⁵ Em determinado momento desse diálogo, o cura de uma aldeia – personagem alegórico que representa o jesuíta Jean-Baptiste Maldonado e o catolicismo tridentino como um todo – afirma que o Papa e a Santa Madre Igreja têm tanto poder e autoridade que, se assim o desejassem, poderiam muito bem do pecado fazer virtude, e da virtude, pecado. A isto, responde o pastor de ovelhas, figura representativa de Almeida e da Igreja Reformada Holandesa: “*Livre-me Deus de Igreja, Padres Santos e Doutores que tão*

³ Essa percepção sobre as autoridades holandesas nas Índias Orientais foi explicitada pelo historiador Luis Filipe Thomaz, ao sustentar que a expansão marítima holandesa, diferentemente da portuguesa, não tinha como prioridade, ao menos em seus primórdios, a missão cristã entre os gentios, mas sim o desenvolvimento de sua atividade comercial. Segundo o mesmo autor, foi-lhes necessário, contudo, abrir uma “*exceção para os católicos que os portugueses haviam deixado atrás de si, sobretudo na Insulíndia Oriental, pois urgia evitar que constituíssem como que um Cavalo de Tróia na Cidade de Deus*”. THOMAZ, Luís Filipe. Catolicismo e Multiculturalismo. In: LAGES, M. F. & MATOS, A. T. de. (Org.). **Portugal - Percursos de Interculturalidade**, v. III. Lisboa: ACIDI, 2008, p. 417.

⁴ Dedicatória. In: *Diferença d'a Christandade...* Sem paginação.

⁵ *Dialogo Rustico e Pastoril...* [Amsterdam, c. 1682], p. 353.

maldita, diabólica e infernal doutrina ensinam! Igreja, Padres Santos e Doutores do Diabo e Belzebu lhes chamo eu!”. E ainda lhes questiona: “*Donde pode proceder tal doutrina, senão do mesmo demônio? Pois só do demônio procede todo vício e pecado!*”.⁶ Em seguida, confessa o tradutor que:

já agora não me espanto de [que], em toda nossa Santa Madre Igreja Romana, assim entre grandes como entre pequenos, assim entre eclesiásticos como entre os que não são, assim entre doutos como entre ignorantes, assim entre ricos como entre pobres, assim entre senhores como entre cativos, são as leis humanas, sobretudo, mui bem, religiosa e estreitamente apregoadas, pregadas, publicadas, encomendadas, guardadas, obedecidas e adoradas; e, ao contrário, as leis divinas muito afoita, atrevida, ousada, impudente, profana, desprezível, sacrílega e escandalosamente ocultadas, encobertas, escondidas, ab-rogadas, desfeitas, invalidadas, aniquiladas, abatidas, soterradas e, como tais, publicamente violadas, traspassadas, quebrantadas e debaixo dos pés pisadas. Assim que, [...] entre nós, os portugueses, e os demais católicos romanos – à semelhança dos judeus, escribas e fariseus –, andam e se trazem em cima da cabeça as leis humanas, e debaixo dos pés, as leis divinas. E entre os holandeses, e os demais católicos reformados – à semelhança dos santos apóstolos e dos primeiros cristãos –, andam e se trazem sobre a cabeça as leis divinas, e debaixo dos pés as leis humanas.⁷

Essa compreensão não era compartilhada, obviamente, pelos missionários católicos que escreveram contra Almeida e suas obras. Em sua *Carta Apologetica*, dirigida ao tradutor em Batávia, o agostiniano Hieronymo de Siqueira argumentava justamente que havia se ausentado de Batávia, após seus debates pessoais com o tradutor a respeito de qual seria a verdadeira mensagem cristã, não por violência e nem por obrigação, mas para não “*estar em terra de gente tão ingrata e de nação tão desonesta*”. Além disso, havia deixado aquela localidade sob o domínio holandês para não mais tratar com a pessoa do tradutor, “*tão hedionda no viver, tão infamatória no falar, tão cega no que crê, tão ignorante no que diz, tão altiva na presunção e tão ingrata a Deus*”.⁸ Ainda a respeito dos holandeses, o mesmo autor da *Carta Apologetica* protestava que, “*chamando a sua igreja [de] reformada, são os mais ímpios na vida, na doutrina, os mais blasfemos, no político, os mais tiranos, e contra a divina lei, os mais cegos*”.⁹ Também o italiano Giovanni Battista Morelli (c. 1655-1716), franciscano e missionário apostólico, argumentou contra os holandeses, os quais, segundo ele,

⁶ *Dialogo Rustico e Pastoril...*, p. 357.

⁷ *Ibid.*, p. 358.

⁸ *Carta Apologetica...* Anno: 1670, p. 2, § 5.

⁹ *Ibid.*, p. 6, § 11.

ao lado dos ingleses e dinamarqueses, “*se rebelaram contra o seu amante Padre*” e contra “*o poder monárquico do Papa sobre toda a Igreja*”.¹⁰

Seja como for, a primeira tradução dos textos sagrados cristãos em língua portuguesa foi resultado direto da presença holandesa em determinadas regiões asiáticas, como em Malaca e Batávia, pontos estratégicos para suas pretensões comerciais e onde a língua portuguesa permanecia corrente. A posição do idioma português como “língua franca” em diversas regiões asiáticas sob o domínio neerlandês no século XVII 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.¹¹ De qualquer modo, o significado histórico da versão bíblica de Almeida não pode ser compreendido de forma descolada da percepção positiva que o seu tradutor cultivava sobre a civilização e religião dos holandeses, assim como da avaliação negativa a este respeito por parte de seus contendores fiéis à Igreja de Roma. Sobre isso, João Ferreira se manifestou nos seguintes termos, mais uma vez no seu *Dialogo Rustico*, em resposta do pastor de ovelhas ao pároco da aldeia, personagens fictícios da obra:

Verdade é que na Índia, e ainda também na nossa Europa, me vi e achei muitas e remuitas vezes entre holandeses; [...] [e] lhe afirmo que neles, pela maior parte, achado e mui bem experimentado tenho tudo o contrário do que Vossa Mercê deles é servido querer dizer, convém a saber, que os maiores, mais refinados e mais desalmados hereges sejam que em todo o mundo haja. Porque na verdade não é assim: 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, chão, 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.¹²

¹⁰ *Luzeiro Evangelico...* Escrita em S. Thome Cidade da India oriental. Anno de 1708 & impressa em Mexico Cidade da India occidental. Anno de 1710, p. 109.

¹¹ Em Batávia, a apreciação do governador-geral Joan Maetsuycker (1606-1678) sobre esse fenômeno linguístico foi reproduzida textualmente pelo historiador Charles Boxer, em seu estudo sobre a expansão marítima holandesa. Em exposição ao Conselho das Índias, em 1659, aquele governador argumentou que “*a língua portuguesa é fácil de falar e de aprender. Essa é a razão porque nós não podemos impedir que os escravos trazidos para cá desde Arakan [Birmânia], que jamais ouviram uma só palavra em português (e mesmo os nossos próprios filhos), prefiram aquela língua a todas as outras*”. BOXER, Charles. **The Dutch Seaborne Empire, 1600-1800**. Londres: Hutchison, 1965, p. 251. Tradução nossa.

¹² *Dialogo Rustico e Pastoril...*, p. 352-353.

Todavia, em contraponto à opinião laudatória cultivada pelo autor do *Dialogo Rustico* sobre o cristianismo reformado holandês, homens como o missionário Giovanni Battista Morelli não podiam assimilar uma tradução bíblica composta nesse meio como objeto venerável. A presença holandesa no além-mar oriental representava para ele tão somente novas oportunidades para que seus “*ministros infernais*” tentassem “*escurecer o formosíssimo esplendor da Igreja católica*”, como já haviam feito na Europa. O desígnio desse missionário franciscano em compor sua obra *Luzeiro Evangelico* era justamente, como se depreende pela sua dedicatória, “*desfazer as trevas que, já introduzidas em muitos lugares da nossa Europa, parte do mundo ocidental, agora procura [se] espalhar pelo oriental*”.¹³ Em relação à obra *Dialogo Rustico e Pastoril*, Morelli assinala que o seu autor, “*com tais mentiras, e com muitas outras que diz no seu livro, procura enganar a todos os mais católicos espalhados pelas Índias Orientais, como enganou aos de Batávia*”.¹⁴

Ainda assim, composta sob a tutela da Companhia das Índias Orientais, a tradução dos textos sagrados por João Ferreira de Almeida deveria ser destinada não apenas aos falantes de língua portuguesa nos domínios holandeses orientais, como os *Mardijkers*, escravos libertos residentes em Batávia, mas à “nação portuguesa” como um todo, espalhada no mundo devido à sua expansão marítima e comercial.¹⁵ Conforme já demonstrado, depois de 1645, enquanto não obtinha sucesso em ver a sua tradução do Novo Testamento impressa na Europa, o tradutor português visava remediar provisoriamente essa ausência com a tradução do opúsculo protestante *Diferença d’a Christandade*. Na advertência que acompanha a edição manuscrita dessa tradução, assinada em Malaca no ano de 1650, o tradutor esclarecia que, “*por este ser o meio que Deus, nosso Senhor, foi servido de tomar para o trazer ao conhecimento de sua santa e saudável verdade, quis ele também comunicar à sua nação, dando-lho em sua própria língua materna*”. Portanto, pedia “*a todos os portugueses que deveras procuram servir a Deus, pelo desejo que têm de salvarem suas almas, não tenham escrúpulo nenhum de o ler*”.¹⁶

¹³ *Luzeiro Evangelico*... A dedicatória é dirigida ao sargento-mor D. Francisco de Olavide, vizinho da cidade de Manila. Sem paginação. Embora a obra seja toda em língua portuguesa, a dedicatória é escrita em castelhano.

¹⁴ *Ibid.*, p. 419.

¹⁵ Quanto aos chamados *Mardijkers*, o pesquisador David Lopes fez os seguintes esclarecimentos: “*Eram os Mardijkers na sua maioria antigos escravos de origem não indonésica, mas [...] de Malaca, Aracão, Bengala, costas do Coromandel e Malabar que, depois de libertos, se tinham convertido ao protestantismo. [...] Estes libertos de cor [ou “portugueses pretos”] falavam o português alterado e formavam o núcleo principal da comunidade portuguesa de Batávia. [...] Isto punha em perigo o uso da língua holandesa e por esse motivo o governo de Batávia tomou as medidas devidas; [...]. Mas foi em vão: quanto mais crescia o número dos Mardijkers, maior era o uso da língua portuguesa*”. LOPES, David. **A expansão da língua portuguesa no Oriente durante os séculos XVI, XVII e XVIII**. Barcelos: Portucalense, 1936, p. 107-108. Cf. também TOMÁS, Maria Isabel. Viagem das Palavras. In: LAGES & MATOS (org.). **Portugal - Percursos de Interculturalidade**, v. III. Lisboa: ACIDI, 2008, p. 437.

¹⁶ Advertência. In: *Diferencia d’a Christandade*... Em Malaca, 1650.

Por conseguinte, embora essas palavras do tradutor não digam respeito à sua versão bíblica propriamente dita, mas ao tratado polemista em foco, elas parecem apresentar os destinatários do tradutor de um modo geral.

A população de Batávia, por Andries Beeckman (c. 1661)
(Rijksmuseum Amsterdam)

Esse viés se torna ainda mais notório pelo exame do prefácio e da dedicatória que acompanham a edição impressa do mesmo tratado *Diferença d'a Christandade*, assinados ambos em 1668. Neste caso, os interlocutores expressos do tradutor eram justamente “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”.¹⁷ Desse modo, não se tratava de uma ação voltada exclusivamente para os que se valiam da língua portuguesa no Oriente, como os escravos libertos chamados de *Mardijkers*, mas para os próprios católicos portugueses, em primeiro lugar, e para os demais falantes de português, em segundo. Quanto ao projeto de tradução das Sagradas Escrituras em si, João Ferreira é ainda mais enfático em seus objetivos na dedicatória que dirige às autoridades holandesas de Batávia. Após mencionar haver travado conhecimento da verdade divina em sua mocidade, esclarecia que:

no mesmo instante, [Deus] se serviu logo também de em mim plantar um ardente e inextinguível zelo e desejo de, conforme o talento que de sua paternal mão recebera, o comunicar também aos que ainda, de meus irmãos segundo a carne, ficavam abismados no lamentável labirinto daquela tão mortífera e tremenda cegueira, de que este Senhor a mim, tão benignamente, me livrara. Assim que, lendo, relendo e ponderando muitas vezes, mui deveras e maduramente, aquelas palavras que Cristo,

¹⁷ Prefácio. In: *Diferença d'a Christandade...* Em Nova Batávia: Por Henrique Brando, e Joao Bruyningo, Anno 1668. Sem paginação.

Senhor e Redentor nosso, disse a São Pedro: “*E tu, vindo-te a converter, confirma a teus irmãos*”, 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, de que seus inumanos, cruéis e cegos prelados tão injusta, tirânica e miseravelmente de todo os tem defraudado, e ainda, até o presente, de todo os trazem privados, e de contínuo os retém destituídos.¹⁸

Em vista disso, fica claramente manifesto que a atividade de Almeida como tradutor dos textos bíblicos nas Índias Orientais corresponde a um chamado a todos os católicos portugueses para se libertarem da sujeição espiritual à Igreja de Roma, como se demonstrará pormenorizadamente mais adiante. Em suas próprias palavras, perante as disposições inquisitoriais contra a lição da Sagrada Escritura em sua língua materna, os portugueses não deveriam mais ter qualquer “*respeito e [nem] dar mais crédito a gente que se atreve a desmentir na cara a quem numa cruz chegou a morrer por vós, e a quem estais em tão infinita obrigação*”.¹⁹ E ainda lhes suplica com as seguintes palavras:

Acabai já, pois, de sacudir longe de vós este tão mal fundado medo e supersticioso e perigoso escrúpulo que tendes de, em vossa própria língua, lerdes a Sagrada Escritura, que é o testamento que Cristo, vosso Redentor, vos deixou, e com seu preciosíssimo sangue selou! Pois este mesmo Senhor tão encarecidamente vo-lo aconselha e manda. Não façais mais caso de doutores que se atrevem a acusar a Cristo, Senhor nosso, e aos santos apóstolos e evangelistas, de imprudência e pouco zelo, pois afirmam que muito melhor e mais proveitoso houvera sido para a Igreja se nunca o Evangelho nos houvera sido deixado por escrito.²⁰

Em outra ocasião, o tradutor se dirige aos “*nobilíssimos portugueses*” e a “*todos os que da língua portuguesa, como de própria, usais*”, rogando-lhes assim: “*Acabai já de abrir os olhos, guardai-vos de geração tão avessa e vigiai-vos de tão perversa canalha. Não vos deixeis, já agora, daqui por diante, de semelhantes embusteiros mais abusar*”.²¹ Dessa maneira, de um modo geral, a ideia de “nação portuguesa” se apresenta nos escritos de Almeida não como culpada, mas como vítima da aleivosia espiritual de Roma. O fato de ainda não haver, àquela altura, uma versão integral e impressa das Escrituras Sagradas em língua portuguesa se apresenta ao tradutor como realidade incompatível para com “*nação tão prudente, generosa, magnânima, belicosa, heróica, nobre, primorosa, célebre, laboriosa e*

¹⁸ Dedicatória. In: *Diferença d'a Christandade...* Sem paginação.

¹⁹ Prefácio. In: *Op. cit.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Appendice Ou necessaria Addição á Diferencia da Christandade...* In: *Onderscheydt der Christenheydt...* Amsterdam: Paulus Matthysz, 1673. Sem paginação.

inquiridora”. Em louvor a Portugal, o tradutor se refere ao Príncipe dos Poetas, Luís de Camões, que apregoa publicamente, falando com seu rei:

*Mais glória, diz o rifão,
Tendes, Rei, por derradeiro,
Em ser Rei de tal nação,
Que de todo o mundo inteiro.*²²

Entretanto, toda essa glória parece se desvanecer perante os olhos de João Ferreira de Almeida, ao constatar o relativo atraso de Portugal, em comparação com as demais nações europeias, em possuir uma versão integral da Bíblia impressa em seu próprio idioma. Perante a suposta má disposição dos portugueses em inquirir a respeito do que lhes “*importa saber, crer e obrar para alcançar a eterna salvação*”, mostrando-se nessa questão de crucial relevância tão “*acanhados, covardes, negligentes, tíbios e pouco zelosos*”, o tradutor os interpela assim:

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? E só ela, entre tantas, careça de um tamanho, inefável, incompreensível e salutar bem? Que seja esta nação, em tudo o demais, uma das primeiras e principais, e no que, sobretudo, mais lhe importa, chegue a tanta miséria, que ela só venha a ser a última e a ínfima? Que todas as outras dêem entrada e abram os olhos a esta divina luz, e que só esta tão pertinazmente lhe resista e se lhe oponha? Ora, não seja mais assim, meus caríssimos, generosos e em tudo primorosos irmãos em Cristo! [...] Dando-me Deus, nosso Senhor, vida tempo e saúde, com todas minhas forças, ainda que bem poucas (que, enfim, quando os homens calam, faz Deus que as pedras falem), espero em poucos anos [...] 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, vos tenha dado.²³

Outra tônica constata dos escritos de controvérsia religiosa assinados pelo tradutor calvinista é a acusação da ignorância dos portugueses, inclusive entre os seus clérigos, em relação ao conteúdo e ao sentido das Escrituras Sagradas. Ao providenciar em língua vulgar uma tradução literal dos textos sagrados, João Ferreira buscava remediar essa suposta deficiência. Com o intuito de ridicularizar essa condição, o *predikant* português narrou o seu

²² Todas essas citações se encontram no prefácio ao tratado *Diferença d'a Christandade*. Esse trecho atribuído por Almeida a Luís de Camões deve ser uma paráfrase dos seguintes versos de *Os Lusíadas*: “*Ouvi: vereis o nome engrandecido / Daqueles de quem sois senhor superno: / E julgareis qual é mais excelente, / Se ser do mundo rei, se de tal gente*”. CAMÕES, Luís de. *Os Lusíadas*. Fac-símile da edição de Lisboa de 1572. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 1995, p. 2. Canto Primeiro, X.

²³ Prefácio. In: *Diferença d'a Christandade*...

encontro com Hieronymo de Siqueira em Batávia, no ano de 1667, em sua própria casa, na presença de muitas testemunhas, para discutirem a respeito de suas interpretações díspares sobre o texto sagrado e sobre o cristianismo de um modo geral:

Começou-se a disputa, dei-lhe eu a mão, pus entre mim e ele, sobre uma mesa, duas Escrituras Sagradas, uma latina, outra castelhana, e disse-lhe que começasse por onde quisesse. Pediu-me, para isso, a Escritura latina; dei-lha; e esteve ele revolvendo, sem nada falar, por espaço de um bom quarto de hora. Perguntei-lhe o que buscava. Respondeu-me que ele o sabia, que a mim me não importava. Calei-me, tornou a revolver a Sagrada Escritura de um até o outro cabo. Passava-se, com isso, o tempo; tornei-lhe a perguntar que era o que buscava, que me dissesse, que eu o ajudaria, ainda que contra mim fosse! Respondeu-me que buscava um passo de Jó, em que o Espírito Santo dizia que Jó era um homem reto e perfeito. E atentando eu onde estava, achei-o buscando em Gênesis, que era como ir buscar a Portugal a quem ficava na Índia. [...] Quanto a mim, com verdade, posso afirmar que, em espaço de vinte e sete anos que há que na Índia estou, e havendo em todo esse tempo tido vários e árduos encontros com muitos dominicanos, agostinhos, franciscanos, capuchinhos, clérigos e loyolistas, todos com título de doutores teólogos, contudo, até o presente, não encontrei com nenhum que um só lugar da Sagrada Escritura, apontando livro, capítulo e verso, nem relatando as palavras bem, fiel, pura e singelamente, me soubesse alegar. Em tal modo que, sempre me foi necessário mostrar-lhes eu mesmo, nela, os lugares de que, contra mim, servir-se queriam.²⁴

Diante dessa compreensão, João Ferreira se opunha energeticamente ao argumento do catolicismo tridentino de que a interpretação do texto sagrado carregaria em si tal complexidade que não convinha entregá-la a todos os fiéis. Em sua obra *Dialogo Rustico e Pastoril*, é satirizada a definição do Concílio de Trento de que só ao alto clero compete julgar sobre a verdadeira interpretação das Sagradas Escrituras, com a resposta de que, dentre os chamados “doutores” da Igreja Católica, “*de mil, apenas um da Escritura Sagrada pouco mais conhecimento tem do que só o nome saber-lhe*”. E em relação à sua “*chusma de clérigos, frades, monges, sacerdotes e eclesiásticos, dela mais notícia não têm do que os burros de meu amo*”.²⁵ Relativamente aos pouquíssimos letrados a quem a Igreja Católica permitia acesso direto aos textos sagrados, afirmava o português que são somente aqueles a quem de sua doutrina católica “*primeiro tanto os embebe, faz curtir e endurecer que, quando a Escritura a ler chegam, mais trabalham e procuram de, em seu favor, a torcer, virar, retorcer, mutilar e*

²⁴ *Relação ou Carta Epistolar ... Ao Sñor Joaõ Correa de Mizquita*, p. 12-13 e 33-34. In: *Duas Epistolas e Vinte Propostas...* Em Batavia, Por Abrahão Gerardo Kaisero, Anno 1672.

²⁵ *Dialogo Rustico e Pastoril...* p. 108.

ainda falsificar, do que a falsa doutrina de nossa Santa Madre Igreja, conforme a ela, reformar”.²⁶

Ainda quanto à preocupação de Almeida para com sua nação de origem, estendida ao além-mar com sua atividade mercantil, é também proveitosa à compreensão de seus reais intentos como tradutor dos textos sagrados sua crítica à linguagem empolada que caracterizaria a literatura portuguesa sobre os mistérios da sagrada teologia cristã. Em sua *Epístola aos Religiosos Agostinhos de Bengala*, na Índia Portuguesa, em que lhes propõe as justas causas e urgentes razões que o moveram a rejeitar a Igreja de Roma, o seu autor explica que, a partir de então, expressaria seus argumentos “*em mui diferente estilo do que, até o presente*” havia usado, isto é, escreveria agora num modo ordinário, “*para assim de todos melhor entendido poder ser*”. E isso com o pressuposto de que jamais utilizaria novamente um estilo afetado, “*por debalde me não cansar, nem tampouco a necessidade assim o pedir, pois todos os a quem eu, em meu ordinário estilo, escrevo, mui bem nele me entendem*”, julgando-o, enfim, plenamente suficiente para expressar os mais profundos mistérios do cristianismo. E, em relação à literatura portuguesa nesse quesito, apresentava uma última razão em defesa de seu estilo ordinário, e concluía seu raciocínio com as seguintes palavras:

E, sobretudo, [por] pedi-lo também, assim, a grande falta e necessidade que, de semelhantes escritos, há entre portugueses – nação a quem tanto devo e estou obrigado, pois só dela, depois de Deus, tenho recebido o primeiro ser, vida, sangue, criação e saber que possuo; e, como tal, indigno seria eu de tão nobre, célebre, estendido, ilustre e glorioso nome, se para com ela, na menor coisa, ingrato me mostrasse; e, quanto mais, ficando em falta de, em sua própria língua materna, lhe comunicar o que tão facilmente, mediante o favor divino, mui bem posso fazer, e o de que tanto necessita e tanto para sua salvação lhe importa.²⁷

Essa disposição, como se verá por outros exemplos mais adiante, é o que fundamenta o estilo literário peculiar que caracteriza a obra *Dialogo Rustico e Pastoril*, em cujo texto sobejam expressões de uso popular, devido ao propósito do seu autor de reproduzir uma espécie de conversa informal entre personagens fictícios e alegóricos, conforme os cânones do humanismo renascentista.²⁸ Em certo grau, essa forma de apologia de um estilo ordinário

²⁶ *Dialogo Rustico e Pastoril...*, p. 108.

²⁷ *Epístola ou Carta do Padre João Ferreira A. d’Almeida, Ministro Preg. do S. Evang., Aos R. Padres & Religiosos Agostinhos de Bengala*, p. 7-9. In: *Duas Epístolas e Vinte Propostas...*

²⁸ Embora a relação entre Humanismo e Reforma seja tema permeado de complexidades, convém assinalar a seguinte reflexão do historiador Luís Fardilha sobre a importância da literatura dialogada para o período renascentista, que vale também para o *Diálogo Rústico* de Almeida: “*O humanismo renascentista encontrou no diálogo uma forma do discurso verossímil que lhe permitiu, através da imitação de uma conversação efectivamente realizada entre os homens, demarcar-se da tradição escolástica que preferia um discurso literário*

embasa também a própria atividade de João Ferreira como tradutor dos escritos sagrados, na medida em que ele propõe diversas vezes, em seus textos polemistas, uma aproximação entre o povo comum e o conteúdo espiritual dos textos bíblicos. Em oposição a um cristianismo clerical, em que os doutos e letrados alcançam sempre lugar de proeminência, o tradutor alega que, em muitos casos, “*vem o ignorante povo a muito mais justo, reto e arrazoado, em sua simples opinião, ser, do que a Santa Madre Igreja, em sua maliciosa, profana e desarrazoada doutrina*”.²⁹ Para sustentar tal ponto de vista, Almeida cita o caso do profeta Jeremias, o qual, em seu tempo, foi condenado por “*todos os profetas e sacerdotes, juntos em concílio, mui injusta e cruelmente, contra todo direito e razão*”. Todavia, “*os príncipes do povo, e todo o povo, muito mais justos, entendidos e prudentes do que todos os profetas e sacerdotes, em concílio congregados, o livraram de suas injustas, cruéis e sacerdotais mãos*”.³⁰

A proposta de João Ferreira de Almeida de providenciar em língua vulgar o texto sagrado cristão em sua integridade corresponde a uma oposição consciente à literatura catequética portuguesa, então consagrada, representativa das definições doutrinárias do Concílio de Trento. Por isso, um dos principais alvos dos seus ataques nos textos de controvérsia é a chamada *Cartilha Portuguesa* dos jesuítas Marcos Jorge (1524-1571) e Inácio Martins (1531-1598).³¹ Assim, ao dirigir aos eclesiásticos de Goa, em 1665, as suas seis propostas contra o catolicismo romano, o tradutor acrescenta mais doze, justamente em oposição à doutrina jesuítica daquela cartilha, seguida em todos os reinos e senhorios de Portugal. Isso se mostra ainda mais notoriamente em seu *Apêndice* ao tratado *Diferença d'a Christandade*, publicado em 1673, em que se busca demonstrar como, além da *Cartilha Portuguesa*, as renomadas obras catequéticas tridentinas de Roberto Bellarmino (1542-1621), Frei Bartolomeu dos Mártires (1514-1590) e Francisco Saraiva de Souza falsificam os fundamentos da doutrina cristã.³² O objetivo exposto do tradutor, nesse caso, é tornar

alheio a contextualizações verossímeis e desligado de situações humanas. Numa época que tanto valorizou o homo loquens, acentuando a força civilizadora da palavra, não surpreende este favor atribuído a um género literário onde se procurava encenar uma situação discursiva capaz de figurar o fluir natural da conversação humana”. FARDILHA, Luís. Prefácio. In: NASCIMENTO, Maria Teresa. **O diálogo na literatura portuguesa. Renascimento e Maneirismo**. Coimbra: Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos, 2011, p. 6.

²⁹ *Dialogo Rustico e Pastoril*... p. 391.

³⁰ *Ibid.*, p. 52.

³¹ *Doutrina christam ordenada a maneira de dialogo, pera ensinar os mininos, pello P. Marcos Jorge... Acrescentada pello Padre Ignacio Martins*... Lisboa: na officina de Joam da Costa, 1671. Edição conservada na Biblioteca Nacional de Portugal (Lisboa).

³² *Appendice Ou necessaria Addição á Diferencia dá Christandade*... In: *Onderscheydt der Christenheydt*... Amsterdam: Paulus Matthysz, 1673. As seguintes edições desses catecismos se encontram no acervo da Biblioteca Nacional de Portugal: *Declaração copiosa da doutrina christam, composta pelo Padre Roberto Bellarmino, tradusida da lingua italiana na castelhana por Luis de Vera*... Lisboa: na officina de Joam Galram & à sua custa, 1685. *Catechismo ou doutrina christã & praticas spirituaes ordenado por Dom Frey Bartholameu dos Martyres*. Coimbra?: António de Mariz?, c. 1566. *Baculo pastoral de flores de exemplos ... pello Licenciado*

manifesta “a enorme, atrevida, horrenda, impudente e sacrílega deslealdade e aleivosia do Papa e de todos os seus doutores papísticos”.³³

Edição quinhentista da *Cartilha Portuguesa* (1575)
(Herzogin Anna Amalia Bibliothek)

Finalmente, a intenção por trás da impressão em língua portuguesa de todos esses tratados anticatólicos, assim como da própria tradução dos textos sagrados em língua vulgar, seria desconstruir a imagem negativa cultivada entre os portugueses em relação aos cristãos reformados, tidos sempre como hereges. No prefácio ao tratado *Diferença d'a Christandade*, João Ferreira propõe aos portugueses que o leiam com toda atenção, conferindo seu conteúdo com o texto sagrado em castelhano – enquanto ainda não houvesse tradução propriamente lusitana –, para que vissem que “*não é a doutrina que professamos tão feia, tão má, nem tão herética, como vossos doutores vo-la pintam*”. E da mesma forma, que não é a da Igreja Romana “*tão ortodoxa, nem tão antiga, como a vós vos parece, e vossos doutores vo-la representam; antes, também, muito ao contrário, uma só, pura, mera e nova invenção humana, forjada e fundada somente nos fracos e caducos miolos dos homens*”.³⁴ Essa parece ser também a intenção da obra *Duas Epistolas e Vinte Propostas*, em cuja primeira carta, endereçada ao fidalgo português João Correa de Mizquita, o tradutor argumenta que:

em *Canones Francisco Sarayva de Sousa, da villa de Trancoso*. Em Lisboa: por Pedro Craesbeeck Impressor del Rey, 1628.

³³ Prefácio “Ao Leitor”. In: *Appendice Ou necessaria Addição á Diferencia dá Christandade...* Sem paginação.

³⁴ Prefácio. In: *Diferença d'a Christandade...*

Os doutores romanos nos pintam [...] tão feios, disformes e abomináveis, que nem o mesmo demônio do inferno o deve ser mais, nem mais horrendos nos pudera pintar. Mas para nós, entre Vossas Mercês, de tão negra tinta nos poder lavar, e tão horrenda e diabólica pintura desfazer, é-nos coisa mui dificultosa; visto estarem Vossas Mercês já tanto, de antemão, tão embebidos, e ainda contra nós tão apaixonados, com a falsa e ruim informação que seus reverendos padres, nossos mortais inimigos, de nós tão enganosamente lhes dão, que parece já, falando humanamente, coisa impossível fazer-lhes crer o contrário; pois a toda boa razão cerram as portas, abrindo-se aos falsários e acusadores, e fechando-as aos inocentes e acusados.³⁵

Além do mais, enquanto Almeida comparava os portugueses ao fariseu Paulo de Tarso – “*sendo ainda um Saulo perseguidor*” –, a quem Cristo teria iluminado no caminho de Damasco, com esperanças de que o mesmo acontecesse com eles, Hieronymo de Siqueira o assemelhava a Maomé, “*legislador da mais infame seita*”.³⁶ Assim, esse clérigo agostiniano alertava em sua *Carta Apologetica* que “*não há duvida de que, se João Ferreira se não emendar, acabará a vida luciferina com morte desastrada, e irá fazer companhia no escuro lago a Mafoma; pois quem tanto seguiu na vida, sempre o irá acompanhar na pena*”. E em conclusão a esse pensamento, aquele agostiniano português transcrevia os seguintes versos de Luís de Camões: “*Dizei-lhe que também dos portugueses, alguns traidores houve algumas vezes*”, e acrescentava que “*destes [traidores], é João Ferreira tão endurecido em seu erro, que vivo desconfiado de o ver corrigido*”.³⁷

A transposição dos embates católico-protestantes às Índias Orientais, notadamente a partir da expansão comercial holandesa no século XVII, conferiu aos seus contendores novos elementos para se acusarem mutuamente. As divergências teológicas internas aos protestantes afiguravam-se para o autor do *Luzeiro Evangelico*, por exemplo, como prova contundente do erro de sua religião. Esse aspecto, porém, transportado ao contexto oriental, perante as suas sociedades locais, assumia novos contornos. Sobre isso, o franciscano Giovanni Baptista Morelli pontua que:

E sendo [os protestantes] entre si tão discordes, só em um ponto se vêem muito unidos e uniformes, a saber, em perseguir, vexar e contradizer aos católicos romanos, destruir suas igrejas e impedir o uso da sua religião; o que não fazem contra os mouros e gentios, suas mesquitas e pagodes, permitindo neles publicamente o culto de Mafoma e dos diabos nos seus

³⁵ *Relação ou Carta Epistolar ... Ao Senhor João Correa de Mizquita*, p. 39. In: *Duas Epistolas e Vinte Propostas...* Em Batavia, Por Abrahão Gerardo Kaisero, Anno 1672.

³⁶ A comparação proposta por Almeida entre os portugueses e o apóstolo Paulo se encontra na parte final de seu prefácio ao tratado *Diferença d'a Christandade*, tanto na edição manuscrita de 1650, como na impressa de 1668.

³⁷ *Carta Apologetica...* p. 152, § 23-24.

ídolos, e não o de Jesus Cristo e dos seus santos nas igrejas católicas, como se vê por experiência em Batávia, Malaca, Ceilão e outros lugares.³⁸

Uma tradução bíblica resultante desse ambiente não poderia se apresentar positivamente aos olhos desse ou de qualquer outro missionário fiel ao catolicismo tridentino. Do mesmo modo, a percepção protestante de João Ferreira a respeito das culturas orientais, como a chinesa e a japonesa, por exemplo, serviu acima de tudo para demonstrar que a Igreja de Roma, ao supervalorizar suas próprias tradições em detrimento da autoridade exclusiva do texto sagrado, acabou se tornando análoga às religiões gentílicas. Nessa perspectiva, ao invés de canalizar esforços em prol da missionação entre os pagãos, a preocupação de Almeida, alinhada às diretrizes da própria Companhia das Índias Orientais, era essencialmente desacreditar o catolicismo romano em todo o mundo português.³⁹ 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*”.⁴⁰ A mesma compreensão se encontra também na seguinte explanação do tradutor sobre o primeiro contato direto dos portugueses com o mundo asiático:

Bem claro se viu naquele tão notório e abominável exemplo de Dom Vasco da Gama e seus companheiros, quando foram a descobrir a Índia; pois entrando em Calicute num pagode dos gentios, se ajoelharam e adoraram aos ídolos que nele estavam, cuidando que eram imagens ao seu modo ou, para melhor dizer, ídolos à romanesca. Tanta é a semelhança que entre os uns e os outros há, e tanta a conformidade entre as cerimônias e superstições gentílicas e as romanas. [...] E o mesmo engano tem também sucedido a outros muitos portugueses e mais papistas, em semelhantes ocasiões, particularmente na China e no Japão, onde a semelhança é tanta que a muitos faz ficar atônitos.⁴¹

³⁸ *Luzeiro Evangelico...*, p. 22.

³⁹ Isso explica, em parte, o relativo insucesso da missionação calvinista entre na região, durante todo o período de dominação holandesa. Segundo Charles Boxer, “*o calvinismo causou pouca ou nenhuma impressão nos habitantes das terras tropicais onde foi pregado nos séculos XVII e XVIII*”, embora também reconheça que, ao menos em três localidades, houve certo triunfo: em Formosa, Amboina e Ceilão. BOXER, Charles. **The Dutch Seaborne Empire, 1600-1800**. Londres: Hutchison, 1965, p. 171 e 161. Luís Filipe Thomaz, por sua vez, também afirmou que, “*no que respeita às culturas locais, o seu resultado foi desastroso, pois o calvinismo triunfante veio a proscrever como manifestações de idolatria a música, a dança, a escultura e quase todas as outras artes*”. THOMAZ, Luís Filipe. *Catolicismo e Multiculturalismo...*, p. 417.

⁴⁰ *Diferença d'a Christandade...* p. 71, nota.

⁴¹ *Ibid.*, p. 88-89. Segundo o historiador Rui Loureiro, mesmo tendo Vasco da Gama e seus homens permanecido por vários meses em Calicute, regressaram à Europa convencidos de que os habitantes não muçulmanos da Índia eram cristãos. Isso se explicaria porque, nestes primeiros encontros culturais entre os europeus e o mundo asiático, foi necessário aos primeiros recorrer a “*mecanismos analógicos para racionalizarem a novidade da sociedade indiana. Ao assimilar traços da realidade oriental ao mundo familiar da Europa, tentava-se*

As especulações protestantes contra a veneração católica de imagens dos santos encontraram nas Índias Orientais novos elementos argumentativos, a fim de confirmarem suas proposições contra as práticas rituais aprovadas pela Igreja de Roma. Não que esse tipo de comparação entre traços da religião católica com a gentílica seja completa novidade no arsenal discursivo protestante: todavia, na conjuntura de uma cada vez mais consistente presença europeia no mundo oriental, e com o acúmulo de experiências no trato com os povos autóctones, essas analogias poderiam se tornar cada vez mais refinadas. Assim, por exemplo, ao condenar os presumíveis milagres ocasionados por interseção das sagradas imagens e relíquias no seio da Igreja Católica, João Ferreira de Almeida garante que “*até entre os gentios não faltam [milagres], e ainda muito mais do que nunca entre nós houve*”. Todos os prodígios dos pagãos, porém, “*são fingidos e tão falsos como os nossos, pois todos também entre eles se fazem, engenham e inventam por engano de Satanás e malícia e embustes de seus iogues e sacerdotes*”.⁴² Também em seu *Dialogo Rustico*, é estabelecida a seguinte confrontação entre as imagens veneradas pela Igreja de Roma e as cultuadas na gentilidade:

As imagens que nossa Santa Madre Igreja nos manda honrar, servir e adorar não são nenhuma representação de Deus, nem de nenhuma coisa divina, mas só e puramente [...] uns verdadeiros ídolos, estátuas e imagens dos demônios, inventadas dos homens por instigação, engano e persuasão dos mesmos demônios. Pois tanto a elas como a dos gentios convém e quadra tudo o que, até agora, da Escritura Sagrada a Vossa Mercê acabo de alegar. Porque se as dos gentios são de pau, pedra, ouro, prata, ferro, cobre, latão, bronze, barro, massa, palha, pasta e de tudo o demais que Vossa Mercê se possa imaginar; também as nossas não são de alguma outra melhor, nem mais preciosa e excelente matéria. Se as suas têm boca e não falam, porventura falam as nossas, ainda que mais bocas tenham? Se as suas têm olhos e não vêem, porventura vêem as nossas, por mais olhos e reolhos que mostrem? Se as suas têm orelhas e não ouvem, porventura ouvem as nossas, por mais gritos que Vossa Mercê lhes dê? [...] E se as suas, ao mais andar, não são mais que obras de mãos de homens, são porventura as nossas obras das mãos de Deus?⁴³

Contra a justificativa tridentina de que as imagens sagradas seriam perfeitamente aptas para trazer à memória dos fiéis a doutrina cristã, e assim os moverem à piedade, o tradutor português se opõe com toda a veemência, particularmente em seu *Dialogo Rustico*. No

metamorfosar a diferença em identidade; o desconhecido é sistematicamente apreendido através de um jogo de comparações que o transmutam em variantes do mundo do mesmo”. Cf. LOUREIRO, Rui. O encontro de Portugal com a Ásia no século XVI. In: FERRONHA et. al. (coord.). **O confronto do olhar: o encontro dos povos na época das navegações portuguesas**. Lisboa: Caminho, 1991, p. 168.

⁴² *Dialogo Rustico e Pastoril...*, p. 411.

⁴³ *Ibid.*, p. 324-325.

capítulo dedicado justamente a contradizer a definição do Concílio de Trento de que as imagens despertariam a devoção dos fiéis, Almeida as condena como mestres da mentira, que só podem ensinar “*a arte que professam*”, isto é, “*embustes, mentiras, abusos e enganos*”. E a fim de comprovar isso, sugere que se examinem os fiéis instruídos somente pelo recurso às imagens sagradas, “*e ver-se-á claramente que o conhecimento que das coisas de Deus e de sua salvação têm é tão pouco ou nenhum, que mais parecem gentios, mouros e infiéis do que cristãos*”.⁴⁴

À vista disso, a saída proposta por João Ferreira de Almeida para medicinar esse *status quo* religioso, tido como herético e reprovável pelo cristianismo reformado, era justamente disponibilizar aos portugueses, espalhados pelo mundo, e aos demais falantes dessa língua nas Índias Orientais, uma versão literal e completa dos textos sagrados cristãos em língua vulgar. Aliás, além de almejar que todas as Escrituras Sagradas fossem devidamente vertidas em português, o escopo maior do tradutor era que uma tradução, assim concluída, também “*saísse à luz*”, isto é, se tornasse amplamente disponível por meio do recurso à moderna tipografia. É claro, portanto, que uma tradução dos textos sagrados concebida desde o início para ser “multiplicada” pela imprensa tipográfica contém em si um significado histórico bastante distinto de uma versão destinada a manter-se apenas em seu formato manuscrito, sendo isso também um dos fatores que caracteriza a tradução de Almeida como iniciativa muito própria da Idade Moderna europeia.⁴⁵ Esse intento de publicação tipográfica já se apresentava com toda clareza no prefácio ao tratado *Diferença d’a Christandade*, em que o tradutor relatou suas dificuldades para ver impressa na Europa sua primeira tradução do Novo Testamento, concluída em Malaca já em 1645. Por isso, sua breve e enigmática menção ao fato de ter notícias de que certo sacerdote, na Costa do Coromandel, já havia traduzido em português, a partir da *Vulgata*, os *Cinco Livros de Moisés* e todo o Novo Testamento, é acompanhada da ressalva de que tal obra, segundo pudera averiguar, não havia sido impressa.⁴⁶ No mesmo texto, o tradutor assegura que, após conferir com o texto original sua tradução do Novo

⁴⁴ Ibid., p. 338.

⁴⁵ O impacto do desenvolvimento da tipografia para o significado da Bíblia na Europa moderna foi sintetizado nas seguintes palavras pelo pesquisador britânico Michael H. Black: “*A invenção da imprensa foi tão importante para a Bíblia como o foi para a literatura de um modo geral. [...] Os primeiros observadores foram ao cerne da questão, enquanto a testemunharam. ‘Ele imprime em um dia o que antes levava um ano todo para ser escrito’, disse [Giannantonio] Campano, bispo de Teramo, a respeito do impressor quatrocentista Ulrich Han. Imprimir era uma questão de rapidez e, então, de produção a baixo custo. Ao tratar da Bíblia, um tradutor francês acrescentou que já não havia mais desculpas para o crente letrado se ele não fosse familiar com a Palavra de Deus*”. BLACK, M. H. *The Printed Bible*. In: GREENSLADE, S. L. (Ed.). **The Cambridge History of the Bible**, v. III. Cambridge: University Press, 1975.

⁴⁶ Prefácio. In: *Diferença d’a Christandade*... Sem paginação.

Testamento, pretendia fazê-la “*sair à luz*” e, em poucos anos, intentava fazer o mesmo com todos os livros do Antigo Testamento.⁴⁷

A necessidade de uma versão dos textos bíblicos em língua vulgar para o mundo português é defendida enfaticamente por Almeida em todo o seu *Dialogo Rustico*, especialmente em seu capítulo sobre a necessidade da lição da Escritura Sagrada. Nessa obra, o personagem do cura de uma aldeia – metáfora representativa do jesuíta Jean-Baptiste Maldonado, conforme já explicitado – questionava o seu interlocutor, um rústico pastor de ovelhas, nos seguintes termos: “*quererás [tu] que a Escritura Sagrada, na igreja, publicamente a todos, em língua vulgar, se leia? E de todos, geralmente e em particular, seja lida?*”. Ao que responde, não sem algum sarcasmo, o pastor de ovelhas: “*Adivinhou Vossa Mercê*”. Perante isso, prossegue o mesmo pároco em suas indagações: “*Mas como se poderá a Escritura Sagrada em língua vulgar lida ser, se ainda em língua vulgar a não temos?*”. Aí então João Ferreira exhibe suas especulações em torno de quem seria o verdadeiro culpado por ainda não haver uma edição da Bíblia em português, deixando também manifestos os seus próprios desígnios como tradutor:

Não tem a muita ignorância do povo, nem ainda, muito menos, a grande escuridade da Escritura Sagrada mesma, porém somente a nossa Santa Madre Igreja de Roma [tem] a culpa de ainda, em nossa língua vulgar, a não termos. Mas não se poderia este inconveniente remediar, trasladando-a [...] em nossa própria, materna e vulgar língua, o melhor, mais clara, mais própria e mais inteligivelmente que se pudesse; e [...] então, assim, em tal maneira, que todos, ouvindo-a ler ou lendo-a, bem, fácil, clara e distintamente a pudéssemos entender? E assim, tanta ignorância no povo mais não haveria, nem a Escritura Sagrada tampouco mais tão difícil de entender nos seria.⁴⁸

Nesse sentido, no já referenciado prefácio ao tratado *Diferença d’a Christandade*, dirigido primordialmente aos católicos romanos da nação portuguesa, o tradutor considerava “*a maior dádiva e o mais precioso tesouro*” não unicamente a tradução integral do Novo e do Velho Testamento em língua vulgar, mas o fato de vê-la impressa e amplamente divulgada pelo moderno expediente da imprensa tipográfica. Já foi demonstrado anteriormente como a indignação do tradutor se voltava incisivamente contra o atraso dos portugueses, em comparação com as demais nações europeias, não somente por não terem fielmente traduzidos os textos sagrados, mas especialmente por não terem ainda “*impresso nem um só*

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ *Dialogo Rustico e Pastoril...*, p. 86-88.

evangelho”.⁴⁹ Disso resulta, também, a feição moderna da proposta de Almeida como tradutor da Bíblia – caráter entrecruzado, certamente, ao seu aspecto protestante, conforme ficará mais evidente no próximo capítulo.⁵⁰

Outro movimento histórico bastante característico da Idade Moderna que embasa decisivamente o processo de composição dessa versão bíblica portuguesa – assim como das demais traduções protestantes europeias – é a valorização cultural e religiosa das línguas vernáculas, em detrimento do latim. Esse aspecto é abraçado conscientemente por João Ferreira de Almeida, em todas as suas obras de polêmica religiosa, desde a tradução do tratado *Diferença d’a Christandade* em português. Nesse caso, por exemplo, o tradutor condena inclusive os pontos teoricamente positivos relacionados ao ritual da missa, como a Oração do Pai Nosso e as leituras das Epístolas e dos Evangelhos, visto que tudo se diz e canta em latim, “*língua que nem os ouvintes, nem até a maior parte dos sacerdotes papísticos e missáticos, podem entender. E isso contra o que Deus, nosso Senhor, tão expressamente tem ordenado em sua igreja*”.⁵¹ Além disso, é justamente com esse tema que se inicia a obra *Dialogo Rustico e Pastoril*, em cujo primeiro capítulo o cura da aldeia interpela o pastor de ovelhas da seguinte forma: “*Já não vindes ao lugar, já não entraís na igreja, já não vindes à doutrina, nem mais quereis vir à missa*”. A resposta do pastor, então, é representativa da compreensão de Almeida a respeito desse assunto:

Quanto à missa, [...] fala e lê-nos Vossa Mercê, porém, nela em uma língua tão estranha, e tão pouco inteligível, que nenhum de nós há que coisa alguma dela, nem bem nem mal, possa nunca entender. Que se isso não fora, na verdade lhe afirmo a Vossa Mercê, senhor padre cura, que todos de boa mente iríamos todos os domingos a ela. Mas, como dela nada entendemos, todos dela tão desgostados saímos, que de todo também toda a vontade perdemos de a ela mais tornar queremos. [...] Só por experiência tenho achado que nenhuma outra coisa nela granjeio, senão de todo perder todo o tempo que a ouço, e a ela debalde assisto. Pois, por demais é ouvir coisas que, nem bem nem mal, se entendem, e

⁴⁹ Prefácio. In: *Diferença d’a Christandade*...

⁵⁰ A ênfase sobre a relação entre desenvolvimento da imprensa e sucesso do protestantismo é lugar comum na historiografia. Conforme avaliação de Pierre Chaunu, “*sem o multiplicador da imprensa, sem a proliferação dos opúsculos em língua vulgar, sem o índice de dez por cento de leitores atingido numa parte importante da Europa, a Reforma teria sido possível, mas não com um sucesso a esta escala*”. CHAUNU, Pierre. **O tempo das reformas (1250-1550)**. Volume 2. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 158. Este mesmo autor reproduz em seu estudo a apreciação do acadêmico britânico Arthur Dickens sobre o assunto: “*Contrariamente às heresias de Wyclif e de Valdo, o luteranismo é, desde o início, o produto do livro impresso. Graças a este novo veículo, Lutero pôde marcar a mentalidade europeia de uma forma precisa, uniforme e indelével. Pela primeira vez na história dos homens, um vasto público de leitores pode julgar a importância das ideias revolucionárias graças a um modo de comunicação que se dirige à massa, que utiliza as línguas vernáculas*”. Ibid., p. 32.

⁵¹ Prefácio. In: *Diferença d’a Christandade*...

tempo assaz perdido é o assistir àquelas que ainda muito menos se compreendem.⁵²

A depreciação do uso litúrgico da língua latina é manifesta de forma sarcástica em diversas passagens do *Dialogo Rustico*. Ao afirmar o pároco da aldeia que determinado costume da Igreja primitiva era assim *in illo tempore*, o pastor de ovelhas retruca ironicamente: “*Não entendo o que Vossa Mercê dizer quer em seu anil, nem com sua tēmpora. Fale-me Vossa Mercê em língua em que bem entender o possa*”.⁵³ Paralelamente, conforme se evidenciará mais adiante, a valorização religiosa das línguas vernáculas, e a consequente desvalorização ritual do latim, são acompanhadas pelo apreço dos textos sagrados em seus idiomas originais, numa espécie de harmonização entre o preceito *sola scriptura* e o lema humanista *ad fontes*.⁵⁴ Em seu *Apêndice à Diferença d’a Christandade*, ao avaliar certas passagens do texto bíblico conformes à *Vulgata* latina, como aparecem nos catecismos portugueses, João Ferreira acusa os clérigos romanos de falsificarem o texto sagrado do Novo Testamento, riscando dele inteiramente algumas palavras. E isso, não obstante essas palavras divinas estarem presentes “*em todos os exemplares gregos, que só são os verdadeiros e autênticos originais, e de quem só também, por isso, depende a primeira e única autoridade*”.⁵⁵ E em relação ao original hebraico do Antigo Testamento, o tradutor português faz também sua apreciação positiva, em detrimento da *Vulgata* latina, quando afirma que o culto às imagens é proibido no segundo dos Dez Mandamentos:

em que Deus, nosso Senhor, diz: *Não farás para ti imagem de escultura, nem alguma semelhança... Não as adorarás, nem as honrarás*. No original hebreu, há: *Não te encurvarás ou inclinarás a elas, nem as servirás*. Muito melhor, na verdade, do que na *Vulgata*, edição e tradução que o Papado Romano da Escritura Sagrada, em latim, tem feito e publicamente, no Concílio Tridentino, canonizado, autorizado e por autêntica declarado.⁵⁶

⁵² *Dialogo Rustico e Pastoril...*, p. 5-6.

⁵³ *Dialogo Rustico e Pastoril...*, p. 115-116.

⁵⁴ Essa forma de associação entre os lemas *sola scriptura* e *ad fontes* foi enfatizada pelo historiador Alister McGrath: “A ênfase humanista sobre uma volta *ad fontes* tornava obrigatória a leitura dessas fontes em suas línguas originais. [...] A tradução *Vulgata* das Escrituras, considerada uma tradução precisa e, portanto, provida de autoridade teológica diretamente equivalente às ‘Escrituras’, mostrou que não era confiável. [...] No entanto, o Humanismo não apenas enfatizou a importância de se estudarem as Escrituras em suas línguas originais, como também disponibilizou novos recursos para a interpretação do texto bíblico – instrumentos que abalaram tanto os recursos hermenêuticos tradicionais escolásticos quanto, potencialmente, as doutrinas teológicas derivadas com base nesses recursos”. McGRATH, Alister. **Origens Intelectuais da Reforma**. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p. 123-124.

⁵⁵ *Appendice Ou necessaria Adição á Diferencia dá Christandade...* In: *Onderscheydt der Christenheydt...* Sem paginação.

⁵⁶ *Epistola ou Carta do Padre João Ferreira A. d’Almeida, Ministro Preg. do S. Evang., Aos R. Padres & Religiosos Agostinhos de Bemgala*, p. 35. In: *Duas Epistolas e Vinte Propostas...*

Enfim, o aspecto tipicamente moderno da primeira tradução portuguesa das Escrituras Sagradas cristãs, concebida por Almeida sob o amparo da Companhia das Índias Orientais e da Igreja Reformada, se manifesta também em seu caráter de oposição frontal às diretivas dogmáticas do Concílio de Trento e do *Index Librorum Prohibitorum* do Santo Ofício. Em outras palavras, a concepção que embasa todo o trabalho de João Ferreira como tradutor dos textos sagrados se configura enquanto corpo argumentativo condenatório das definições dogmáticas relativas ao período pós-tridentino, particularmente quanto às interdições inquisitoriais, aprovadas em Trento, contra as traduções bíblicas vernáculas.⁵⁷ Portanto, essa versão bíblica portuguesa se apresenta, conforme se depreende pelos textos polemistas relativos ao seu ambiente de produção, como uma resposta efetiva às limitações inquisitoriais nesse sentido, bem próprias da Idade Moderna europeia, segundo as quais a divulgação dos textos sagrados em língua vulgar geraria mais dano do que proveito aos fiéis.⁵⁸ A este respeito, são ilustrativas as considerações de Giovanni Baptista Morelli, autor do *Luzeiro Evangelico*, contra uma das edições portuguesas do Novo Testamento a que teve acesso, segundo a versão de Almeida:

A Igreja romana não proíbe a ninguém a Bíblia latina; o que proíbe são as Bíblias traduzidas em línguas vulgares dos povos. [...] Demais, no que muito se deve reparar é que essas traduções em língua do vulgo, se não são feitas por gente mui douda e fiel, se podem achar nelas muitos erros, não sendo traduzido o texto com toda a verdade e fidelidade, conservando a propriedade da significação das palavras latinas. [...] Desta forma é uma tradução do Novo Testamento em língua portuguesa impressa em Batávia, sem o nome do autor, na qual se acham muito lugares infelizmente traduzidos, pondo palavras diversas daquelas que estão na Bíblia latina. Ora, um ignorante, em tais casos, como conhecerá isso?⁵⁹

No prefácio ao opúsculo *Diferença d'a Christandade* – espécie de conclamação ao mundo português para se libertar das amarras de Roma, pelo livre exame dos textos sagrados

⁵⁷ A este respeito, Adriano Prosperi elucida que, no período conciliar, “a Bíblia havia saído totalmente da experiência religiosa do catolicismo: a rígida proibição das Bíblias em vulgar do Index de Paulo IV (1599) e de Pio IV (1564), [e] a suspeita geral para com toda forma de recurso às Sagradas Escrituras não mediada pelo corpo eclesiástico [...], haviam feito da Bíblia uma espécie de objeto perigoso, que devia ser manipulado com muita cautela. Que a propaganda calvinista se apoiasse na difusão de Bíblias em vulgar para a conquista de terras católicas é um sintoma dessa situação”. PROSPERI, Adriano. **El Concilio de Trento: una introducción histórica**. Junta de Castilla y León: Consejería de Cultura y Turismo, 2008, p. 92. Tradução nossa.

⁵⁸ Essa definição se encontrava na quarta regra do *Index*, em que se proibem as traduções bíblicas em quaisquer línguas vulgares, manuscritas ou impressas. Cf. *Index librorum prohibitorum, cum regulis confectis per patres a Tridentina Synodo delectos...* Antonium Antonianum. 1564.

⁵⁹ *Luzeiro Evangelico...*, p. 481-483.

em língua vulgar –, João Ferreira condena “os muitos erros e enganos em que, até agora, sem nisso atentardes, todos andais metidos e enredados, sem deles nunca, até o presente, vos poderdes desembaraçar”.⁶⁰ E segundo o seu juízo, a razão dessa mazela espiritual seria justamente o fato de os seus doutores e eclesiásticos romanos, conforme as normas inquisitoriais respaldadas pelo Concílio de Trento, não permitirem a:

tão proveitosa, saudável e totalmente necessária lição da Sagrada Escritura em língua vulgar, em que bem, clara e distintamente, para vossa própria salvação, a possais entender. E pintando-vo-la tão cheia de faltas, tão feia, tão monstruosa, tão horrível, tão medonhenta e tão perigosa, que nem ainda para ela quereis olhar e, muito menos, o que Deus, nosso Senhor, nela a todos vós diz e manda, quereis ouvir. E, na verdade, tudo isso mui contrário ao que Deus, nosso Senhor, nela também a todos, em consciência, vos obriga, convém a saber: se é que deveras vos quereis salvar, todos também, de contínuo, a deveis ler, meditar e esquadrinhar, e em tudo a ela vos sujeitar.⁶¹

As razões expostas pelo Santo Ofício no *Index Librorum Prohibitorum* para que fossem terminantemente vedadas as traduções vernáculas dos livros sagrados – sobretudo a de que disponibilizar amplamente a Bíblia em língua vulgar, por causa da temeridade dos homens, poderia resultar em mais dano do que proveito à Igreja Católica – foram reproduzidas pelo autor do *Luzeiro Evangelico*, contra as incursões protestantes em língua portuguesa nas Índias Orientais. Nesse sentido, o missionário apostólico Giovanni Baptista Morelli transcreve a seguinte passagem da *Segunda Epístola Universal de Pedro*, segundo a qual nos textos sagrados “há coisas difíceis por se entenderem, que os ignorantes e pouco firmes corrompem e danam para sua própria perdição”, a fim de sustentar que, devido à má interpretação das Escrituras, surgiram todas as heresias. E assim, os clérigos da Igreja de Roma, para evitar tais danosas consequências, “julgaram conveniente proibir a lição da Escritura sem sua permissão, a fim de, se alguém a quer ler, possam conhecer se é do número daqueles ignorantes dos quais fala São Pedro”.⁶² Contudo, é óbvio que as impressões de Almeida em relação a essas justificativas inquisitoriais eram definitivamente negativas. Em uma de suas notas ao tratado castelhano *Diferença d’a Christandade*, o tradutor sustentava que:

o proibir a Igreja Romana ao povo cristão a lição da Sagrada Escritura é, não para o reter em uma justa e devida modéstia, e muito menos, em uma

⁶⁰ Prefácio. In: *Diferença d’a Christandade...* Sem paginação.

⁶¹ Ibid.

⁶² *Luzeiro Evangelico...*, p. 481-482.

legítima, e a Deus aceita, devoção; mas antes, muito ao contrário, para o entreter em uma mui tenebrosa, grosseira e mortífera ignorância, e em uma mui perigosa e prejudicial superstição; excluindo-o, assim, daquela devida notícia, legítimo conhecimento e necessária luz, com que só se podia desembaraçar das trevas daquela tão lamentável ignorância em que tão cega e miseravelmente anda metido, que é somente a Palavra de Deus, nosso Senhor, compreendida nos livros da Sagrada Escritura; para que assim [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 o não confessa nem apregoa, pois então trairia sua própria causa, e daria com todos seus mais embustes de pernas à riba. Mas a pura, mera e irrefragável verdade é, que ainda que de boca e por escrito o negue, contudo suas obras e a cotidiana experiência nos mostram clara e evidentemente o contrário; descobrindo e levantando-se, assim, para sua própria vergonha e eterna confusão, a máscara da hipocrisia e dissimulação que tão bem aferrada e encaixada cuida que traz!⁶³

Esse tipo de argumentação aparece com frequência em todos os escritos de controvérsia religiosa assinados por Almeida, e particularmente em seu *Dialogo Rustico*. Nesta obra, o fundamento por trás do Catálogo dos Livros Proibidos do Concílio Tridentino – em que a Igreja de Roma “*tão a pés juntos, tão rigorosa e severamente, e sob graves e cruéis penas, nos proíbem*” o exame dos textos sagrados em língua vulgar – aparece como uma fingida estratégia “*para que, assim, em suas tretas a apanhar os não venhamos*”.⁶⁴ Com isso, o tradutor interpela a todos os clérigos Igreja de Roma, representados no diálogo pelo personagem fictício do cura de uma aldeia, deixando entrever sua expectativa sobre a função que sua tradução dos textos sagrados deveria exercer sobre o mundo português:

Como diferenciaremos nós os verdadeiros pastores dos lobos arrebatadores, se não sabemos os verdadeiros sinais por onde os diferenciar, para assim aos bons e fiéis pastores seguir, e aos lobos evitar? Como saber poderemos qual é a verdadeira doutrina de Cristo Jesus, Senhor nosso, no Santo Evangelho compreendida, para com ela nos conformarmos, e a falsa evitarmos, se nunca Vossas Mercês, até agora, no-la mostraram, nem tampouco mostrar querem? Como o falso evangelho rejeitaremos, e o verdadeiro reteremos [...], se bem saber não podemos qual o verdadeiro seja? Como os espíritos provaremos, se de Deus são ou não são, se Vossas Mercês a só, sólida, verdadeira e infalível pedra de toque [...] tão desumanamente nos escondem, e tão tirânica e cruelmente nos proíbem e defendem?⁶⁵

⁶³ Prefácio. In: *Diferença d'a Christandade...*

⁶⁴ *Dialogo Rustico e Pastoril...*, p. 214.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 215.

As condenações do tradutor português ao aparato inquisitorial, fortalecido a partir da Idade Moderna e respaldado pelo catolicismo no Concílio de Trento, não se limitaram a suas interdições às versões do texto sagrado em língua vulgar. O poder inquisitorial alcançado pelo Santo Ofício nos reinos ibéricos e em suas conquistas ultramarinas, associado à sua quase automática adesão aos decretos tridentinos, era interpretado por Almeida como prova cabal de que a Igreja de Roma não poderia ser a fiel representante da brandura cristã.⁶⁶ Dirigindo-se aos portugueses de um modo geral, Almeida assegurava que, “*se entre Vossas Mercês houvera e se usara a tão cristã e necessária liberdade de consciência que entre nós há e se usa, e a cruel tirania da Inquisição nunca entre Vossas Mercês se houvera introduzido*”, seriam facilmente reconhecíveis os verdadeiros expoentes da doutrina cristã. E concluía com a seguinte máxima em latim: “*Ubi vi utitur, veritas obscuratur*”, traduzida por ele em português como “*onde há força, perde-se o direito*”.⁶⁷ E em suas propostas dirigidas aos eclesiásticos de Goa em 1665, João Ferreira fazia críticas indiretas à Inquisição com as seguintes palavras:

o estudo da verdade divina requer um ânimo tranquilo, que com toda madureza pondere bem as coisas, sem se indignar contra as pessoas. [...] O que, sendo assim, fica certo que nunca poderemos esperar bom despacho do que seguem curso contrário, pois assim, cada vez mais, se vão desviando da mansidão, tolerância e benevolência cristã, e tanto mais se vão achegando à violenta, cruel e sanguinária amarulência, azedia e malevolência saulina e farisaica, que tudo quer levar a ferro, sangue e fogo: que é o verdadeiro sinal, não da brandura cristã, mas da ferocidade anticristica.⁶⁸

No entanto, em sua *Carta Apologetica* contra João Ferreira de Almeida, o agostiniano Hieronymo de Siqueira condenava todas essas proposições. Segundo sua apreciação, o tribunal do Santo Ofício é legítimo e reto juiz, bem estabelecido na Cristandade com o intuito de castigar “*aos que, basiliscos, lhe querem dar quebranto, opondo-se à nossa Santa Fé*”. Além disso, compreende os inquisidores como “*os que, prudentes, ajuntam os rigores da justiça com os favores da misericórdia, para perdoar a contritos e castigar obstinados [...], e*

⁶⁶ Quanto à anuência dos reinos ibéricos às determinações do Concílio de Trento, e sua transmissão aos seus respectivos domínios ultramarinos, Adriano Prosperi alegou que “*os soberanos de Portugal e Espanha, países que deviam sua identidade ao aglutinante religioso, estiveram entre os primeiros a reconhecer oficialmente os decretos tridentinos e a conferir-lhes força de lei. [...] O texto dos decretos, em sua autêntica edição remetida desde Roma, foi traduzido em seguida nas línguas nacionais e transmitido oficialmente ao clero, requerendo sua observância e prometendo a ajuda do braço secular. Desde as capitais de seus dois grandes impérios coloniais, os decretos atravessaram os oceanos e chegaram pela via mais rápida ao clero e às autoridades [...] dos domínios extra-europeus*”. PROSPERI, Adriano. *El Concilio de Trento...*, p. 87-88. Tradução nossa.

⁶⁷ *Relação ou Carta Epistolar ... Ao Senhor João Correa de Mizquita*, p. 38-39. In: *Duas Epistolas e Vinte Propostas...*

⁶⁸ *Seis Propostas do Padre João Ferreira A. d'Almeida. Enviadas no anno de 1665 aos eclesiasticos de Goa...*, p. 12-13. In: Op. cit.

serão em eternidades estrelas do formoso céu”. Em seguida, ao calvinista português, afirma frontalmente: “*muito medo tem Vossa Mercê do fogo deste tribunal, porque a mesma consciência o estimula por criminoso*”.⁶⁹ Assim, as intenções de Almeida em tornar amplamente disponível, por meio da tipografia moderna, a sua própria tradução dos textos sagrados em língua vulgar, eram compreendidas por este missionário, obviamente, como ameaças heréticas à fé católica, e seria justo que fossem devidamente punidas.

Contudo, estando bem protegido em Batávia contra qualquer interferência da Inquisição portuguesa, foi possível a João Ferreira não somente prosseguir em seu desígnio como tradutor da Bíblia, mas também em dirigir críticas sarcásticas ao Santo Ofício em seus escritos, particularmente no *Dialogo Rustico e Pastoril*. Nesse escrito, ao ver contraditada pelo personagem de um pastor de ovelhas a definição tridentina de que as sagradas imagens devem servir no cristianismo como forma de ensino e instrução aos iletrados, o cura da aldeia lhe dirige as seguintes palavras: “*Se tu isto me negas, digo que és o maior herege que até o dia de hoje tenho visto, e mereces que vivo te queimem*”. Em face disso, lhe responde o pastor, então, que “*Deus é o maior heresiarca que nunca viu, e que também merece e remerece que vivo e revivo o queimem e requeimem, abrasem e reabrasem*”, pois “*Deus mesmo foi o primeiro que tal negou, o primeiro que ainda tal nega, e o primeiro que tal reprova, contradiz e de todo em todo o contrário nos afirma*”.⁷⁰ De igual modo, ao afirmar o cura que “*antes mil mortes morreria*”, do que consentiria com o pecado de idolatria, Almeida lhe responde ironicamente:

Mil mortes! Não sei eu se Vossa Mercê quereria chegar a morrer só uma. Quanto menos mil! Pois em lugar de Vossa Mercê e seus companheiros [...] as vidas nem arriscarem, para cair no pecado de idolatria não virem, antes, muito ao contrário, com um diabólico e mortal ódio, tirar as procuram a todos quantos dela desviar vos querem. E mui boa testemunha me é Vossa Mercê mesmo já disto que digo: pois por tão cristã, amorosa, humilde e cortesmente o querer desviar e tirar da tão abominável idolatria em que tão cega, teimosa e miseravelmente, com todos os que o seguem, abismado anda, me quer e deseja Vossa Mercê, em pago e recompensa de tão boa obra, ver queimado e abrasado vivo, e assim em pó e em cinza desfeito.⁷¹

Com todas essas referências, fica explícito o elo de sentido fundamental existente entre diversos aspectos bem característicos da Idade Moderna europeia e a iniciativa de João Ferreira de Almeida de verter em sua língua materna os livros sagrados do cristianismo. A

⁶⁹ *Carta Apologetica...*, p. 12-13, § 21-22.

⁷⁰ *Dialogo Rustico e Pastoril...*, p. 327.

⁷¹ *Ibid.*, p. 308.

própria materialização de uma obra desse gênero em domínios coloniais, e não na Europa, já é evidência desse seu aspecto singular que se procurou enfatizar. Além do mais, no século XVII, concomitante aos embates luso-holandeses pelo domínio comercial dos mares, é fato *sui generis* que uma tradução bíblica voltada para os portugueses tenha sido constituída justamente em território ultramarino sob o domínio do adversário. É claro que esse ponto também se explica apenas em conexão com problemáticas muito específicas da modernidade, notadamente os conflitos católico-protestantes pela definição da ortodoxia cristã, visto que os holandeses não se constituíam apenas como adversários dos portugueses no domínio comercial e militar, mas também no âmbito religioso. De qualquer modo, foram movimentos históricos muito próprios da Idade Moderna que viabilizaram, nas Índias Orientais, uma conjuntura apropriada para o surgimento de uma versão bíblica dessa natureza.

Ademais, perante a disseminação da língua portuguesa no Oriente a partir de fins do século XV, paralela ao avanço marítimo e comercial dos reinos ibéricos, foi factível a João Ferreira esboçar uma versão bíblica para o “mundo português”, entendido não como região geográfica bem delimitada, mas como espaço linguístico flexível e em constante movimentação. Em vista disso, essa tradução dos textos sagrados – idealizada não apenas em sua forma manuscrita, mas também para ser divulgada pela moderna tipografia, com financiamento holandês – pôde também ser destinada aos portugueses, agora espalhados pelo mundo, mas ainda sujeitos espiritualmente à Igreja de Roma, da qual conviria se afastar pelo livre exame da revelação divina escrita em seu próprio idioma. Tudo isso em aguda rebelião às diretivas do Santo Ofício, respaldadas pelo Concílio de Trento, para interdição de versões bíblicas em língua vulgar. Em síntese, a tradução proposta por João Ferreira de Almeida correspondeu historicamente a uma tentativa protestante de redimir a nação e a língua portuguesa de uma categoria religiosa tida como inferior, devida ao seu atraso, perante as demais nações europeias, por não possuírem, até então, uma versão própria das Escrituras Sagradas.

Capítulo 6

Uma tradução protestante

O caráter essencialmente protestante que define a iniciativa de João Ferreira de Almeida em sua tradução portuguesa dos textos sagrados do cristianismo, em oposição frontal às diretrizes sancionadas pelo Concílio de Trento a este respeito, já se tornou claramente explícito nos capítulos antecedentes. Mesmo assim, é necessário salientar que esse atributo de sentido não se revela – pelo menos, não tão nitidamente – nas formas textuais ou nas escolhas vocabulares de que se compõe a sua versão bíblica em si: isso de acordo com o insuspeito juízo do padre português António Pereira de Figueiredo (1725-1797), também tradutor da Bíblia em língua portuguesa, a partir da *Vulgata* latina, já em fins do século XVIII. No prefácio à sua tradução do *Novo Testamento*, esse sacerdote católico assegurou que, tanto a versão castelhana de Casiodoro de Reina, como a portuguesa de João Ferreira Almeida, ainda que ambos fossem comprovadamente “hereges” – e mesmo que suas traduções estivessem cheias de palavras já antiquadas e fossem demasiado servis ao texto grego original – “*em nenhuma delas achei ressaibo do calvinismo*”.¹ Opinião análoga sobre a tradução de Almeida foi exposta pelo bibliógrafo português António Ribeiro dos Santos (1745-1818), ao endossar que “*a sua interpretação é em tudo mui cristã e católica, salvo se lhe quisermos notar algum ressaibo de calvinismo*” nos trechos referentes à Santa Ceia.²

Seja como for, o significado histórico protestante de uma versão dos textos sagrados não se limita ao formato de sua apresentação textual. De modo distinto, conforme já apontado, em pleno século XVII, perante as rigorosas disposições inquisitoriais do *Index Librorum Prohibitorum* em contrário, a própria concepção de se oferecer, em determinada língua vernácula, uma tradução das Escrituras Sagradas, sem prévia autorização eclesiástica, era já atitude suspeita de heresia. Desse modo, a acepção da tradução de Almeida como uma versão fundamentalmente protestante – em sentido lato e em termos estritamente históricos, e não teológicos – diz respeito ao fato de a disposição do seu tradutor estar completamente amparada sobre o princípio dogmático *sola scriptura*, em oposição plena e consciente aos

¹ *Prefação aos Leitores*. In: *O Novo Testamento... traduzido em portuguez segundo a Vulgata... por Antonio Pereira de Figueiredo*. Tomo I. Lisboa: Regia Officina Typografica, 1781, p. XXXII.

² Mesmo nesses casos, Ribeiro dos Santos pontuou que, “*ainda que essa maneira de traduzir tenha por si mesma um sentido católico, que alguns de nossos teólogos costumam explicar; todavia, na pena de um calvinista, qual era João Ferreira de Almeida [...], pode ser suspeita de sentido muito alheio de nossa crença*”. SANTOS, António Ribeiro dos. *Memoria sobre algumas Traducções, e Edições Bíblicas...* In: **Memorias de Litteratura Portuguesa**. Tomo VII. Lisboa: Academia Real das Ciências, 1806, p. 45.

decretos tridentinos em torno da paridade cristã *scriptura et traditio*.³ Além do mais, enquanto ministro pregador da Igreja Reformada Holandesa, e conforme se revela em todos os seus escritos polemistas, o tradutor português assimilou à sua concepção cristã, em linhas gerais, os principais pontos teológicos expostos pelas confissões de fé sancionadas nos Países Baixos pelo Sínodo de Dordt (1618-1619): o *Catecismo de Heidelberg* (1563), a *Confissão Belga* (1561) e os próprios *Cânones de Dordt*.⁴

Catechismo de Heidelberg traduzido por Almeida (1656)
(Biblioteca Nacional de Portugal)

Conforme já evidenciado, outro 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

³ O historiador italiano Giovanni Filoramo recorda que o termo “protestantismo” não carregava originalmente a sua atual acepção abrangente: “quando foi aplicado pela primeira vez aos seguidores e defensores da Reforma, ele significava uma ‘crítica’ feita por meio de uma declaração solene e pública [...] contra a anulação da decisão [...] de deixar livres as autoridades políticas locais para aplicar em seus respectivos territórios o Edito de Worms de 1521, em que Lutero fora declarado herege, e expulso do império”. Em seguida, o mesmo historiador define o sentido corrente e generalizante do termo, conforme tem sido adotado neste trabalho: a defesa da “liberdade de consciência individual nas questões de fé, a partir das Escrituras”, em oposição ao monopólio clerical de determinar o sentido do texto sagrado, conforme definido no Concílio de Trento. FILORAMO, Giovanni. **Monoteísmos e Dualismos**: as religiões de salvação. São Paulo: Hedra, 2005, p. 84.

⁴ Em relação ao Sínodo de Dordt, após recapitular sua relação de origem com o conflito teológico suscitado nos Países Baixos pelas propostas de Jacobus Arminius (1560-1609), Frans L. Schalkwijk pontuou que, a princípio, em seu escopo internacional, foram elaborados os *Cânones de Dordt* contra as teses arminianas e, em seguida, em âmbito nacional, foram adotadas aquelas três confissões como as *Fórmulas de União* da Igreja Holandesa. Nesse mesmo contexto, foi estabelecida a estrutura eclesial da Igreja Reformada – organizada em consistórios locais, classes (ou presbitérios), sínodos provinciais e sínodos nacionais – e decidiu-se também pela elaboração de uma tradução oficial da Bíblia em holandês (*Statenvertaling*). SCHALKWIJK, F. L. **Igreja e Estado no Brasil holandês**. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p. 41-42.

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.

De qualquer maneira, em harmonia com as demais versões bíblicas protestantes, João Ferreira buscava apresentar, literalmente e em língua vulgar, a revelação divina escrita em português, tendo como sólida base doutrinária o princípio *sola scriptura*, adotado em toda a sua abrangência e profundidade.⁵ Esse aspecto se tornará ainda mais evidente pela apreensão dos conflitos católico-protestantes relacionados ao ambiente específico de tradução, caracterizados pelos argumentos, de uns e de outros, sobre o verdadeiro caminho para se resgatar com segurança a mensagem cristã original: se somente pela livre interpretação das Escrituras Sagradas, ou se também pela mediação das tradições orais apostólicas, conservadas fielmente pela Igreja de Roma ao longo dos séculos. Logo, com o objetivo de tornar mais claras as propriedades da atividade tradutora de Almeida nas Índias Orientais holandesas, será delineada a seguir a maneira como esses elementos se descobrem na literatura de controvérsia religiosa produzida no período, especialmente nos textos polemistas do próprio tradutor.

O sólido embasamento de João Ferreira sobre o princípio protestante *sola scriptura*, em aguda objeção à resolução tridentina *scriptura et traditio*, é manifesto com total clareza desde sua tradução, em Malaca, da obra castelhana *Diferença d’a Christandade*. Com efeito, a apresentação desse tratado polemista em língua portuguesa talvez corresponda à primeira manifestação sistemática daquele preceito doutrinário nesse idioma, e também de toda a concepção teológica protestante, tomada de um modo geral. Já em seu primeiro artigo, conforme a versão manuscrita de 1650, o autor da obra declara que “*a Sagrada Escritura, por ser palavra de Deus [...], tem de si mesma bastantíssima autoridade, e contém suficientemente em si toda a doutrina necessária para o culto e serviço de Deus e nossa*

⁵ Segundo a percepção de Alister McGrath, o princípio *sola scriptura* não pode ser considerado exatamente como uma invenção da Reforma protestante, mas sim uma continuidade perante as discussões teológicas da Baixa Idade Média. A originalidade trazida pelos reformadores do século XVI – seguida de perto, como visto, por Almeida – foi que estes “*empregaram o princípio da sola scriptura de modo mais radical do que jamais se havia imaginado. [...] A expansão das áreas nas quais se passou a reconhecer a competência das Escrituras é uma das características mais importantes do início da Igreja Reformada.*”. McGRATH, Alister. **Origens Intelectuais da Reforma**. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p. 148.

própria salvação”.⁶ Da mesma forma, no prefácio à sua edição impressa de 1668, dirigido especialmente aos portugueses católicos romanos, o tradutor demonstra nitidamente considerar que somente o texto sagrado “*nos pode tirar de toda dúvida, e confirmar em toda a verdade que nos importa saber, crer, seguir e obrar para assim, infalivelmente, vir a conseguir [...] a eterna salvação de nossas almas*”.⁷

Semelhantemente, as *Seis Propostas* que João Ferreira endereçou aos eclesiásticos jesuítas de Goa, não são mais do que breves máximas que explicitam alguns dos princípios fundamentais da Reforma protestante, advindos todos da supervalorização religiosa da revelação divina escrita: a autoridade máxima das Escrituras Sagradas, visto que expressam com clareza o verdadeiro caminho da salvação; a perfeição do seu conteúdo, reforçada pela estrita proibição divina contra qualquer adulteração em suas palavras; a proibição do culto e veneração das imagens dos santos; o legítimo uso do matrimônio pelos eclesiásticos; o livre consumo de alimentos, contra toda ordenação tradicional do catolicismo romano a este respeito; finalmente, a condenação da doutrina da infalibilidade papal em matéria de fé, por ser Jesus Cristo o único digno de ser reputado por “*cabeça, fundamento, sumo pontífice, grão-pastor, príncipe dos pastores e apóstolos, autor e consumidor da fé, pedra fundamental e esposo da igreja cristã, que em maneira alguma pode errar*”.⁸

Em sua *Epístola aos Religiosos Agostinhos de Bengala*, por sua vez, Almeida propõe também, com muita exatidão, a resolução protestante *sola scriptura*, ao afirmar que o princípio e fundamento da fé cristã é a Escritura divina, “*perfeitissimamente compreendida nos livros sagrados dos santos profetas, apóstolos e evangelistas; e esta só*”.⁹ A defesa desse princípio se mostra também, de maneira mais instrumentalizada, em seu *Apêndice à Diferença d’a Christandade*, publicada em Amsterdam no ano de 1673, no trecho referente ao dogma da Igreja de Roma sobre a perpétua virgindade de Maria, entendimento que:

por artigo de fé, ninguém está obrigado a crer, mas só o podemos receber por uma provável, verossímil, pia e louvável opinião. Por de fé estamos todos obrigados a crer que a gloriosa Virgem Maria concebeu e pariu a Cristo, Senhor nosso, sendo ela então verdadeira e infalivelmente uma pura, intacta e imaculada virgem, pois assim foi profetizado no Velho Testamento, e assim também realmente se veio a cumprir no Novo. Assim no-lo ensinam também os santos profetas e evangelistas. Mas, do

⁶ *Diferencia d’a Christandade*... Em Malaca, 1650. Manuscrito sem paginação.

⁷ Prefácio. In: *Diferença d’a Christandade*... Em Nova Batávia: Por Henrique Brando, e Joao Bruyningo, Anno 1668. Sem paginação.

⁸ *Seis Propostas*..., p. 18-30. In: *Duas Epistolas e Vinte Propostas*... Em Batavia, Por Abrahão Gerardo Kaisero, Anno 1672.

⁹ *Epístola ou Carta do Padre Joaõ Ferreira A. d’Almeida, Ministro Preg. do S. Evang., Aos R. Padres & Religiosos Agostinhos de Bengala*..., p. 12. In: Op. cit.

que depois disso sucedeu, nenhum deles faz alguma, nem ainda a menor, menção. Assim que, querer nesta matéria obrigar as consciências à opinião negativa ou afirmativa, é não piedade nem devoção, mas temeridade e tirania insuportável.¹⁰

Algumas dessas proposições foram duramente repreendidas pelo agostiniano português Hieronymo de Siqueira, que escreveu em Bengala, na Índia Portuguesa, sua *Carta Apologetica* em defesa do catolicismo romano, contra João Ferreira de Almeida. Nessa obra, são mencionados alguns escritos polemistas do tradutor português, nomeadamente o opúsculo *Diferença d'a Christandade* e a carta por ele dirigida a João Correa de Mizquita, fidalgo português, também residente em Bengala. Perante isso, de acordo com o autor da *Carta Apologetica*, os “*desatinos calvinísticos*” de João Ferreira são bem típicos da “*arrogância com que hereges falam*”, pois “*com piedade fingida, mostra a maior ousadia; com palavras brandas, mil tenções danadas; com verdades aparentes, as maiores mentiras; e com pele de ovelha, a natureza de lobo*”.¹¹ Assim, as deficiências próprias do calvinismo professado por Almeida e do seu caráter pessoal – cujos reflexos negativos sobre a sua tradução bíblica seriam irremediáveis – são expostas por aquele agostiniano nos seguintes termos:

Não há vício no mundo que não resida mais em um reino do que em outro: como a soberba entre os babilônios, a avareza entre os tiros, a gula entre os sidônios, a inveja entre os hebreus, a ira entre os tebanos e a mágica entre os egípcios. Mas todos estes vícios, e os da calvinística seita, se recopilaram, pelo que fica Vossa Mercê sendo, na soberba, babilônio, na inveja, hebreu, na ira, tebano, na avareza, tiro, na gula, sidônio, na mágica, egípcio; [...] [disso] não me espanto, mas que não tenha vergonha em pecar, pejo em falar, respeito em escrever, sendo tudo contra Deus, isto sei eu sentir, e com lágrimas chorar; porque cuido está Vossa Mercê obstinado, que com dificuldade o verei arrependido.¹²

Mais uma vez, porém, é em sua obra *Dialogo Rustico e Pastoril* que João Ferreira de Almeida elucida com toda a vivacidade os ideais caracteristicamente protestantes que fundamentam o seu intuito como tradutor dos textos sagrados, especialmente a definição doutrinária *sola scriptura*. Nesse extenso tratado polemista, em notória refutação aos decretos do Concílio de Trento sobre a paridade *scriptura et traditio* para o acesso à revelação cristã, o tradutor português asseverava que não as tradições eclesiásticas orais (*sine scripto*

¹⁰ *Appendice Ou necessaria Adição á Diferencia dá Christandade...* In: *Onderscheydt der Christenheydt...* Sem paginação.

¹¹ *Carta Apologetica em Defenção da Religião Cathólica Romana Contra Joaõ Ferreira de Almeida Predicante da Secta Calvinista Feita em Bengalla pello muito Reverendo Pe. Hieronymo de Siqueira Portugues Theólogo Pregador.* Anno: 1670, p. 1, § 1-2.

¹² *Carta Apologetica...* p. 4, § 8.

traditionibus), mas somente a Palavra de Deus escrita (*in libris scriptis*) deveria ser considerada a “única, pura, mera, sólida e maciça verdade, em que todos nossos argumentos, provas e conclusões todos havemos de fundar”.¹³ Essa forma de proposição visava censurar explicitamente a concepção tridentina sobre a dupla fonte de revelação divina, concepção que se erigiu, inclusive, como base para todas as definições conciliares em termos doutrinários e morais.¹⁴ Nessa perspectiva, ao interpretar a passagem dos evangelhos em que o próprio Jesus Cristo asseverava que “a palavra que falado tenho, essa o julgará no último dia”, o tradutor português concluía então que:

Em matéria de ensino, doutrina e religião, acerca do culto divino, serviço de Deus e nossa própria salvação, não temos que outra nenhuma palavra de Deus esperar, senão só a palavra que Deus, nosso Senhor mesmo, na Escritura Sagrada, nos tem deixado escrita. Pois [...] Cristo, Senhor nosso, ali diz que, até no mesmo Dia do Juízo, nos não há de julgar por outra alguma, senão só pela que já, cá no mundo, em sua vida, nos tem falado; e não pela que pelos papas, cardeais, arcebispos, bispos e mais prelados, doutores e letrados romanos, ainda demais daquela, nos concílios e sínodos nos houvesse de falar.¹⁵

Logo, essas asserções de Almeida tencionavam desmentir o fundamento subjacente a todas as resoluções doutrinárias adotadas no Concílio de Trento, cujo sentido teológico global, segundo a avaliação do historiador Adriano Prosperi, correspondeu à edificação de uma barreira intransponível para com os protestantes, deixando expressas nos decretos as doutrinas condenáveis, para que todos pudessem reconhecê-las claramente.¹⁶ Nesse sentido, a opção tridentina de definir em detalhes a ortodoxia católico-romana e, paralelamente, de anatematizar expressamente as ideias da Reforma, acabou reavivando, nas décadas seguintes, a controvérsia doutrinária em grande escala, em cujo âmbito se encontrava o próprio tradutor português. No mesmo *Dialogo Rustico*, valendo-se do personagem alegórico de um pastor de ovelhas, em seu prolongado diálogo com o cura de uma aldeia, João Ferreira de Almeida declarava ironicamente que, por tudo quanto a Santa Madre Igreja, “em matéria de fé, nos propõe, sem com a Escritura Sagrada bem, clara e fundamentalmente no-lo provar, não darei nem ainda um figo”.¹⁷ Depois, para autenticar sua postura com base no texto sagrado, o tradutor salientava o trecho da *Epístola de São Paulo aos Gálatas* em que o apóstolo ordena

¹³ *Dialogo Rustico e Pastoril...* [Amsterdam, c. 1682], p. 10.

¹⁴ JEDIN, Hubert. **A History of the Council of Trent**, v. 2. London and New York: Thomas Nelson & Sons, Ltd., 1963, p. 74.

¹⁵ *Ibid.*, p. 18-19.

¹⁶ PROSPERI, Adriano. **El Concilio de Trento: una introducción histórica**. Junta de Castilla y León: Consejería de Cultura y Turismo, 2008, p. 63.

¹⁷ *Dialogo Rustico e Pastoril...*, p. 77.

que, se “*nós mesmos, ou um anjo do céu, vos anunciar outro evangelho além do que já vos temos anunciado, seja maldito*”, e indaga o seu interlocutor nos seguintes termos:

Não nos manda e avisa o mesmo Santo Apóstolo [...] que, se outrem alguém coisa outra alguma nos evangelizar ou ensinar, não contra – que isso seria já os limites da pouca vergonha e muita soberba e ousadia passar – mas fora ou demais do que ele ou algum dos outros santos apóstolos já evangelizado e ensinado nos têm, logo por anátema, maldito e excomungado o tenhamos? E para tanto mais nos encarecer a grande necessidade que todos temos de, por este seu divino e apostólico preceito, em semelhantes matérias, nos guiar, não acrescenta o santo também, ainda, que, neste caso, nem a ele, nem aos demais apóstolos, nem ainda a um anjo do céu, o menor crédito dar devemos? E ainda, demais disto, que a todos os devemos ter, não somente por suspeitos, mas também por anátemas, e por anjos de Satanás, que muitas vezes em anjos de luz se transfiguram; para assim enganar e, tanto e cada vez mais, cegar àqueles que mais crédito dar querem às mentiras, patranhas e invenções de homens no entendimento corruptos [...] do que à tão clara, evidente e resplandecente luz da verdade divina, evangélica e apostólica?¹⁸

Em consonância com o propósito geral das demais versões bíblicas protestantes europeias, o preceito dogmático *sola scriptura*, plenamente abraçado por Almeida nas Índias Orientais holandesas, correspondia a um esforço de se resgatar, na língua portuguesa, o sentido original do cristianismo primitivo, em detrimento das tradições apostólicas supostamente introduzidas pela Igreja de Roma ao longo dos séculos.¹⁹ É por isso que, ao endereçar suas propostas aos jesuítas de Goa, em 1665, João Ferreira baseia parcialmente os seus argumentos em autores do cristianismo primitivo, com a intenção de provar o “*engano, novidade e vaidade da Igreja de Roma, que tão à boca cheia se gaba da conformidade que com a antiguidade destes santos padres diz que tem; não tendo, porém, com ela, em realidade, nenhuma*”.²⁰ Assim, as suas referências aos textos patrísticos serviriam, segundo o próprio tradutor, não para fundamentar sobre eles a teologia cristã – “*pois assaz de bem fundada está já no imóvel fundamento da Sagrada Escritura*” –, mas para revelar que “*não é o dia mais contrário à noite*” do que o ensino do cristianismo primitivo ao da Igreja de Roma.²¹

¹⁸ Ibid., p. 77-78.

¹⁹ A intenção de se resgatar, na Idade Moderna, o cristianismo primitivo a partir do preceito luterano *sola scriptura* – ou mesmo antes, com o lema humanista *ad fontes* –, foi enfatizada também por Alister McGrath: “*a novidade não era tanto as fontes em si, mas o método e o espírito com os quais estavam sendo abordadas. Comentários e glosas deviam ser colocados de lado a fim de haver um envolvimento direto com o texto em si [...] O Novo Testamento era lido com a ideia de encontrar o Cristo ressurreto pela fé e recuperar a vitalidade da experiência da igreja primitiva*”. McGRATH, Alister. **Origens Intelectuais da Reforma**... p. 50-51.

²⁰ *Seis Propostas do Padre João Ferreira A. d’Almeida*... p. 48. In: *Duas Epístolas e Vinte Propostas*...

²¹ Ibid., p. 48.

Seja como for, em sua epístola aos agostinianos portugueses de Bengala, João Ferreira expressa com eloquência o seu menosprezo para com as tradições apostólicas da Igreja de Roma, consequência direta da sua adoção radical do preceito *sola scriptura*. Após enumerar um vasto conjunto de tradições respaldadas pelo clero, o tradutor português intentava demonstrar como tudo isso foi introduzido pouco a pouco no cristianismo por bispos ambiciosos, particularmente os de Roma, “*tomando uma parte do gentilismo e do maometismo, para assim ao povo agradarem, e outra do judaísmo e hereticismo, para assim parecer que faziam uma obra divina*”.²² Enfim, advogando a idoneidade exclusiva do texto sagrado para negar as doutrinas humanas, afirma que essas invenções, “*todas juntas, as desfaz, rasga e faz em pedaços, com uma só palavra, Cristo, Senhor nosso, quando diz: sem causa (ou debalde) me honram, ensinando doutrinas e mandamentos de homens*”.²³

Outras amostras contundentes da disposição do tradutor português em rechaçar as tradições eclesiásticas de Roma que não encontravam base sólida nos textos sagrados aparecem muitas vezes em sua obra *Dialogo Rustico e Pastoril*. Nesse escrito, a confissão auricular, por exemplo – prática sacramental não apenas respaldada pelo Concílio de Trento como instituída pelo próprio Cristo, mas também estimada pelo catolicismo romano como resposta ideal ao desafio luterano sobre o problema da justificação do pecador – é interpretada por Almeida como não mais que “*um solto demônio*” e “*uma larga capa de infinitos homicídios, traições, aleivosias, estupros, adultérios, incestos, fornicções, putarias, desaforas, solturas, insolvências, sacrilégios e ordinárias alcovitárias*”.²⁴ A isso, então, o cura de uma aldeia – metáfora do catolicismo tridentino – colocava ao seu interlocutor a seguinte indagação: “*Mas vem cá, herege, maldito e excomungado! Nunca pregar me ouviste que abusus non tollit usum, quero dizer, que o abuso das boas, santas e divinas coisas não tira, ab-roga nem anula o proveitoso uso das mesmas?*”. Em objeção a isso, Almeida revelava mais detidamente sua posição tipicamente protestante contra as tradições eclesiásticas romanas – postura que, como já salientado, fundamenta decisivamente o seu propósito como tradutor dos textos sagrados em português:

²² *Epistola ou Carta do Padre Joaõ Ferreira A. d'Almeida, Ministro Preg. do S. Evang., Aos R. Padres & Religiosos Agostinhos de Bemgala...*, p. 42. In: Op. cit.

²³ *Ibid.*, p. 42.

²⁴ Adriano Prosperi é quem relembra também que a confissão sacramental consistiu na grande resposta católica à Reforma luterana, e que a Igreja tridentina teria sido capaz de derrotar os hereges protestantes graças ao rito da confissão. Em suas próprias palavras, “*a confissão foi o instrumento para anular as culpas, mas também para conduzir à perfeição, e adquirir assim aquela certeza da justificação que o mundo da Reforma havia encontrado na fé somente*”. PROSPERI, Adriano. **El Concilio de Trento**: una introducción histórica. Junta de Castilla y León: Consejería de Cultura y Turismo, 2008, p. 107. Todas as citações documentais do parágrafo se encontram no *Dialogo Rustico e Pastoril*, p. 173-174.

Sim, na verdade que ouvi [...]. Mas, com licença de Vossa Mercê, isso se há de entender, como Vossa Mercê também mui bem diz, tão somente das coisas boas, santas, sagradas e divinas, por Deus, nosso Senhor mesmo, instituídas; porém não das más, ruins, profanas, supersticiosas, diabólicas e prejudiciais, por só indução do demônio, e astúcia e arrogância dos homens, forjadas e inventadas, e na Igreja de Deus introduzidas e recebidas; não pela força, virtude ou eficácia de alguma instituição ou autoridade divina, mas somente à pura força da soberba, arrogância, violência e tirania da prudência carnal, e astúcia e malícia humana, de Deus tão grande inimiga, e à sua palavra tão contrária. [...] E deste toque é a confissão, e toda a demais farfalhada da infinidade de doutrinas, invenções e tradições humanas de que nossa Santa Madre Igreja Católica Romana de ordinário usa. [...] E assim – para a Igreja purgar, aos fiéis aliviar e de tamanha tirania de todo a todos os libertar – todas, como tão ruins, profanas e aos fiéis prejudiciais, de todo também se deviam anular, desfazer e ab-rogar, e da Igreja de Deus para sempre desterrar.²⁵

Portanto, a equivalência tridentina entre *scriptura et traditio* – segundo a qual com a mesma reverência devida às Escrituras deveriam ser abraçadas as tradições da Igreja – não pôde deixar de ser comparada por João Ferreira com a postura dos antigos escribas e fariseus, repreendidos pelo próprio Cristo por invalidarem os mandamentos divinos por seu apego a tradições humanas.²⁶ Entretanto, o objetivo de restaurar a pureza da doutrina cristã primitiva, pela rejeição das novidades heterodoxas, era reivindicado também pelo Concílio de Trento, congregado no Espírito Santo e, então, tido como autêntico porta-voz de Jesus Cristo na terra, cujo ensino original estivera conservado perfeitamente em Roma por sucessão contínua.²⁷ Assim, contra as acusações provenientes do tradutor em Batávia, o agostiniano português Hieronymo de Siqueira, em sua *Carta Apologetica*, assegurava que “*tudo aquilo que a Igreja Romana agora ensina dos principais mistérios da fé [...], ensinou a primitiva igreja, que floresceu os primeiros quinhentos anos*”.²⁸ Também o franciscano Giovanni Baptista Morelli, no *Luzeiro Evangelico*, escrito contra o *Dialogo Rustico* de Almeida, explicava que, embora a palavra “tradição” tenha se tornado nome odioso entre os protestantes, esta consiste simplesmente na “*afirmação e testemunho que dão todos os nossos padres e doutores antigos*

²⁵ *Dialogo Rustico e Pastoril...*, p. 173-174.

²⁶ *Ibid.*, p. 356.

²⁷ O propósito de acatar os reais fundamentos do cristianismo primitivo na Idade Moderna, defendido a seu modo tanto por católicos como por protestantes, foi ressaltado por Adriano Prosperi: “*numa ideia cristã da história da Igreja como degradação e desvio da forma perfeita das origens, as inovações do século XVI foram concebidas e apresentadas como restauração da forma originária, isto é, como retorno ao antigo. [...] A legitimação do novo consistiu geralmente em apresentá-lo como destinado a substituir uma ‘modernidade’ negativa, para retornar às origens apostólicas da Igreja*”. PROSPERI, Adriano. *El Concilio de Trento...* p. 101. Tradução nossa.

²⁸ *Carta Apologetica*, p. 57, § 50.

de algumas verdades que não foram escritas”.²⁹ Assim, seria necessário que a igreja estivesse edificada não somente sobre o conteúdo apostólico das Sagradas Letras, mas também nos ensinamentos que Cristo e os apóstolos deixaram sem os escrever, de modo que:

Nem a Escritura, como dizem, pode ser esta nossa regra certa, porque Cristo, não à Escritura, mas à Igreja, manda ouvir e obedecer; logo, a Igreja, e não a Escritura, é a regra para se seguir. Isto é também claro porque a Escritura, por ser obscura, é impossível que possa ser para nós regra certa, pois cada um a interpreta à sua vontade, e um contra outro, como faz Calvino contra Lutero, e este contra ele; e cada um dos mais a explica à sua inclinação e gosto.³⁰

De qualquer modo, é justamente como refutação às tradições eclesiásticas não escritas que Almeida idealiza a sua versão bíblica, como instrumento textual para se resgatar, para o mundo português, a verdade original do cristianismo. É também na perspectiva dessa incongruência fundamental entre os princípios religiosos *sola scriptura* e *scriptura et traditio* que se compreende a divergência católico-protestante em torno do número dos sacramentos. Os eclesiásticos congregados em Trento deliberaram que deveriam ser excomungados todos quantos sustentassem que os sacramentos instituídos por Jesus Cristo fossem mais ou menos do que estes sete: o Batismo, a Confirmação, a Eucaristia, a Penitência, a Extrema-Unção a Ordem e o Matrimônio.³¹ Todavia, desprezando as determinações de Roma em relação a isso, e amparando-se tão somente em sua livre interpretação do texto sagrado, João Ferreira de Almeida, representado em seu *Dialogo Rustico* como um simples pastor de ovelhas, afirma reconhecer apenas dois sacramentos: o Batismo e a Santa Ceia. Em seguida, confessa ao pároco da aldeia que:

Eu digo singelamente o que no peito tenho. Se é que a Santa Madre Igreja tem ou usa de mais sacramentos, eu não o sei. Uma só coisa sei: que nem Vossa Mercê, nem outro mais pintado, me poderá nunca provar que Cristo, Senhor nosso, em sua Igreja, mais algum sacramento instituído tenha, [além] dos que a Vossa Mercê tenho apontado [...] E já que Vossa Mercê minha opinião quer saber acerca do que, por sacramentos, vender me quer – como quem vende gato em saco, e por lebre, gato, e por que eu, tão a boamente, não dou logo o meu dinheiro –, saiba que, quanto à confirmação e extrema unção, não tenho para mim outra coisa, senão que não são mais que umas meras e puras invenções humanas [...]. E quanto à penitência, ordem e matrimônio, que em maneira nenhuma são

²⁹ *Luzeiro Evangelico...*, p. 132-133.

³⁰ *Ibid.*, p. 56-57.

³¹ Para mais esclarecimentos sobre essa definição do Concílio de Trento e seus efeitos sociais de média e longa duração sobre a Cristandade, cf. PROSPERI, Adriano. Los sacramentos tridentinos e los rituales sociales. In: *El Concilio de Trento...*, p. 101-121.

sacramentos, senão somente umas ordenanças e mandamentos divinos, por que Deus, nosso Senhor, sua Igreja propagar, conservar e salvar quer.³²

Assim, reputando os textos sagrados como o único caminho seguro para se atingir e salvaguardar a revelação divina original, e de conformidade com os preceitos fundamentais da Reforma protestante nesse quesito, o tradutor português se opunha a toda instituição e forma ritual que julgava ausente, ou mesmo contrária, ao costume da igreja primitiva, conforme apresentado no Novo Testamento. Resultado disso são as sátiras dirigidas por Almeida contra as definições tridentinas em torno do dogma da presença real e corpórea de Jesus Cristo no sacramento da Eucaristia. Este é um tema recorrente em todos os escritos polemistas do tradutor português, o qual centralizava sempre em suas críticas os decretos do Concílio de Trento que sustentavam o milagre da transubstanciação, deixando de lado as dissidências existentes entre calvinistas, luteranos e sacramentários sobre o mesmo tema.³³ Em face da definição da Igreja de Roma de que, nesse sacramento, está contido substancialmente o corpo e o sangue, juntamente com a alma e divindade, de Jesus Cristo, pelo milagre da transubstanciação, o pastor de ovelhas, em seu diálogo com o pároco de sua aldeia, lhe propõe as seguintes questões:

Qual será o bruto animal que em cabeça meter se lhe possa que Cristo, Senhor nosso, o que está assentado à mão direita de Deus, seu eterno Pai, e lá estará até que de lá aos vivos e mortos a julgar venha, sujeito esteja a de lá descer, e entre as mãos dum sacerdote, na hóstia e no cálice da missa, se vir meter, todas e quantas vezes em vontade lhe vier de sobre o pão e o vinho quatro ou cinco palavras pronunciar? [...] De que nos servem e importam todas estas maravilhosas mudanças e peregrinas transformações?³⁴

À vista disso, para o tradutor português, a presença de Jesus Cristo na igreja não deveria ser buscada nessas mudanças e transformações que caracterizariam o dogma tridentino da transubstanciação, mas em “*muito melhores modos, e não tão absurdos e*

³² *Dialogo Rustico e Pastoril...*, p. 178-179.

³³ Segundo o historiador Jean Delumeau, as muitas polêmicas em torno do sacramento eucarístico no período se explicam pela importância que o século XVI conferia ao problema da presença real de Cristo no culto. Por isso, o Concílio de Trento teve que enfrentar posições muito díspares, inclusive entre os próprios protestantes: “*Lutero sustentava uma doutrina próxima à de Roma: rejeitava decisivamente a transubstanciação (a substância do pão e do vinho se convertem do corpo e sangue de Cristo), mas afirmava a consubstanciação (o Cristo está no pão e no vinho, dizia, como o fogo está no ferro em brasa). [...] De modo distinto, para os ‘sacramentários’ – Karlstadt, Zwinglio e Oecolampadius –, a Santa Ceia era uma cerimônia apenas memorial. [...] Calvino, por sua vez, sustentava uma presença real nos elementos da ceia, e empregava inclusive a expressão ‘presença substancial’, mas reputava essa presença como ‘incompreensível’.*”. DELUMEAU, Jean. **Le catholicisme entre Luther et Voltaire**. Paris: Presses Universitaires de France, 1971, p. 49-50. Tradução nossa.

³⁴ *Dialogo Rustico e Pastoril...*, p. 124.

contrários à experiência, à Escritura Sagrada, aos Artigos da Fé e a toda boa razão”.³⁵ Diante da afirmação do pároco de que, além das palavras da consagração (*hoc est enim corpus meum*), é necessário intervir a intenção do sacerdote para que ocorra a transubstanciação, Almeida retruca “*nunca podemos ter [certeza] de que real e verdadeiramente o corpo sacrossanto do Senhor na hóstia da missa esteja, pois nunca da intenção dos sacerdotes certos podemos estar*”. E questiona-o com ironia: “*quem me poderá a mim certificar de que, quando Vossa Mercê consagrar quer, não esteja com o coração, pensamento e intenção em casa da senhora nossa ama?*”.³⁶ Finalmente, em relação à ideia de que, ao participar do sacramento eucarístico, “*comemos, mastigamos, engolimos, tragamos e consumimos, com nossas próprias bocas, própria, carnal, corporal e substancialmente, em carne e sangue, em corpo e alma*”, o próprio Jesus Cristo, o personagem do pastor de ovelhas se mostra incrédulo e escarnecedor:

Ora, coma Vossa Mercê lá essas peras! E qual há de ser o homem que tenha tal estômago e tamanho bucho, que com toda essa purga possa dar d'avesso! Ora, senhor Padre, por amor de Deus que não fale desatinos! Eu não posso acabar um quarto de carneiro, nem dar fim a uma meia canada de vinho [...], e quer-me Vossa Mercê meter em cabeça que possa abarcar em meu peito a Cristo, Senhor nosso, em carne, em sangue, com corpo e alma, todo inteiro! Tem ele, porventura, um corpo fantástico, e não verdadeiro? Creia-me Vossa Mercê que, se Vossa Mercê não fora ainda tão mancebo, havia de dizer que caducava e tresvariava!³⁷

A seguir, João Ferreira elucida a forma como a Igreja Reformada celebra o sacramento da Santa Ceia de Cristo, em oposição aos decretos tridentinos e tida por conformada perfeitamente às Escrituras Sagradas e, portanto, ao cristianismo primitivo. Por isso, certifica que os calvinistas recebem também o corpo e o sangue de Jesus Cristo, “*mas não carnal, nem corporal, porém só espiritual e sacramentalmente; não com a boca do corpo, mas com a boca da alma*”:

Crendo e confiando firme, sincera e verdadeiramente que, assim como o pão e o vinho são o sustento de nossos corpos, para assim esta frágil e miserável vida conservar; assim o são também, verdadeira e realmente, a carne e sangue de Cristo, Senhor nosso, que com a boca da fé espiritualmente recebemos, para com eles nossas almas, em uma firme e infalível esperança de vida sempiterna, conservar e alimentar. Pois diga-me, padre: é isto ser uma ovelha ronhenta e pestiferada? É isto ser um tão

³⁵ *Dialogo Rustico e Pastoril...*, p. 124.

³⁶ *Ibid.*, p. 121.

³⁷ *Ibid.*, p. 134-135.

malvado e refinado herege, cismático, luterano e calvinista? Porventura não é esta a mesma doutrina que o eterno filho de Deus nos ensina?³⁸

O desígnio de readequar o cristianismo praticado no mundo português ao modelo da igreja cristã primitiva, levando em conta apenas os testemunhos apostólicos do Novo Testamento, fundamenta também a rejeição protestante, apresentada insistentemente por Almeida, em relação à existência do purgatório. Na última sessão do Concílio de Trento, ficou elucidado em decreto que não somente há um purgatório, mas que também as almas que nele estão são aliviadas pelas orações dos fiéis, e principalmente pelo sacrifício do altar. A este respeito, no mesmo *Dialogo Rustico*, após o pároco declarar ao pastor de ovelhas que, por seus posicionamentos claramente heréticos, já devia estar “*condenado e ardendo nos infernos, pois já para ti não há céu, paraíso, nem purgatório*”, Almeida afirma que bem pouco perderia de não ir ao purgatório, porque “*verdadeiramente não há, para mim, nenhum*”. E prossegue com a seguinte consideração: “*nem eu tampouco creio que haja também para mais alguém, in rerum natura, quero dizer, em todo o universo*”, visto que, pelo testemunho das Escrituras, “*só a morte, paixão e sangue preciosíssimo de Cristo, Senhor nosso, é somente o verdadeiro purgatório, em que Deus, nosso Senhor, nos purga, alimpa e purifica de todos nossos pecados*”.³⁹ Depois, para ridicularizar os esforços do cura da aldeia para identificar nos textos sagrados alguma base sólida para sustentar a existência do purgatório, João Ferreira sentencia que:

Se o purgatório – sobre que Vossas Mercês têm edificado um tão alto e soberbo edifício de missas, ofícios, indulgências, romarias e outros milhares de invenções e artifícios humanos – não está fundado senão em lugares tão escuros, que ainda a Vossas Mercês lhe seja necessário explicá-los com [...] alegorias e sofistarias, e não na Sagrada Escritura, ou em boas razões, e consequências dela tiradas; digo, quero e torno a dizer que tal purgatório muito tempo não pode arder nem durar, sem em breve se verter, entornar e de todo apagar. Ou, quando não, mostre-me Vossa Mercê, na Escritura Sagrada, um só lugar (que com só um me contento) em que clara, evidente, patente e irrefragavelmente o fogo do purgatório se ache; ou, pelo menos, que dele, por uma boa, clara, evidente, e não forçada, constrangida nem violência consequência se tire, e logo o purgatório creerei.⁴⁰

Na mesma obra, mais adiante, João Ferreira de Almeida apresenta a seguinte anedota para ilustrar a real atribuição do purgatório para a Igreja de Roma, segundo o entendimento

³⁸ *Dialogo Rustico e Pastoril...*, p. 138-139.

³⁹ *Ibid.*, p. 185-186.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 198-199.

comum dos protestantes: “*encontrando-se um sacerdote com um soldado, saudou ao soldado o sacerdote, dizendo: Deus lhe dê muita paz. E o soldado ao sacerdote: Deus lhe tire o purgatório, e assim ambos seremos dois pobríssimos demônios*”.⁴¹ E sobre isso, ironicamente, expõe que:

Só as missas, ofícios, indulgências e dispensações da Santa Madre Igreja são o só verdadeiro fogo do purgatório, que purga, alimpa e abrasa, não as almas, mas as bolsas e fazendas do ignorante, pobre, inocente e miserável povo; e enriquece, enche e acumula as arcas e as bolsas de Vossas Mercês; que, doutro modo, donde haviam cada ano de vir tantas e tão imensas rendas ao nosso bom Padre Santo de Roma, com toda a caterva de seus cardeais, patriarcas, arcebispos, bispos, vigários, cônegos, presbíteros, abades, clérigos e sacerdotes; e os demais bandos de gafanhotos de tantos e tão inumeráveis monges, frades, freiras e mais religiosos, santeirões, santeironas e hipócritas, hipocritões e hipocritonas de nossa Santa Madre Igreja, que sem fazer outra nenhuma coisa, senão comer, beber, dormir, galhofar e levar boa vida, vivendo em toda preguiça e ociosidade, andam assim à perna alçada, como vilões em casa de seus sogros, chupando, consumindo e acabando o sangue, trabalho e suor alheio; que se este tão rendoso e destilante fogo do purgatório não fora, não sei eu na verdade que deles fora, senão, ou perecerem todos à míngua, ou dando de mão à preguiça, trabalharem, suarem e cansarem, para assim a vida sustentarem.⁴²

De igual modo, um dos temas centrais do *Dialogo Rustico*, bem como de todos os demais escritos polemistas de Almeida, é a centralização de Jesus Cristo no culto em detrimento da invocação e veneração dos santos e de suas imagens, tradição sancionada pelo Concílio de Trento como recebida por costume dos tempos apostólicos. É evidente, assim, que o seu propósito de oferecer uma tradução dos textos sagrados em português estava alicerçado também sobre o princípio protestante *solus Christus*, e se contrapunha veementemente, por consequência, à definição do catolicismo romano sobre a intercessão dos santos junto a Deus, visando substituí-la pela lição das Escrituras em língua vulgar. Contra a declaração tridentina de que o legítimo uso das imagens serviria para conduzir o povo cristão à recordação e acatamento dos principais artigos de fé, o tradutor destacava que a piedade dos fiéis deveria ser despertada, “*não pelas imagens, figuras, semelhanças e estátuas mudas, sem vida [...], mas pela viva pregação de sua santa palavra, e pela lição da Sagrada Escritura*”.⁴³ Em outro momento, a promoção de imagens sacras pelo Concílio de Trento era comparada pelo tradutor com a cunhagem de moedas falsas, de modo que João Ferreira assegurava que:

⁴¹ *Dialogo Rustico e Pastoril...*, p. 533.

⁴² *Ibid.*, p. 186-187.

⁴³ *Ibid.*, p. 335-336.

Em outra nenhuma conta as tenho nem estimo, senão em conta de moeda falsa, introduzida na Igreja por inspiração de homens soberbos, arrogantes, presunçosos, ambiciosos, temerários, atrevidos, cobiçosos, falsários e desleais; e isto não por autoridade, ordem ou palavra alguma divina [...], mas somente de sua própria autoridade humana, contra todas as boas, santas, justas e divinas leis do reino espiritual de Deus, em sua Igreja, para a si próprios se enriquecerem com os despojos do pobre povo. [...] E que, portanto, nenhuma desta falsa moeda se deve, em maneira alguma, permitir que daqui por diante na Igreja de Deus mais alguma valia, nem nenhuma estima tenha, nem nela nunca se deixe, nem conceda mais correr; antes, como coisa tão perniciosa, ruim, nociva e perigosa, se deve logo toda mandar recolher, e totalmente desfazer, e assim dos olhos, mãos e poder de todo o povo cristão, de todo a tirar, encobrir e esconder.⁴⁴

Outro rudimento supostamente característico do cristianismo primitivo que João Ferreira buscava restaurar ao tornar disponível em língua portuguesa a sua tradução literal das Escrituras Sagradas é a definição da justificação pela fé somente (*sola fide*), em oposição aos preceitos tridentinos sobre o merecimento das obras caritativas. A ênfase protestante sobre a doutrina da justificação pela fé deveria corresponder a um retorno à pureza evangélica original, especialmente pela redescoberta da teologia paulina e agostiniana.⁴⁵ Em sua carta aos agostinianos de Bengala, o tradutor português argumentava que a Igreja de Roma destruíra de muitas formas este fundamento da salvação, posto que “*blasfema os merecimentos de Cristo, Senhor nosso, substituindo, em seu lugar, os seus próprios*”.⁴⁶ Desse modo, acrescentava que, querer a Igreja de Roma contestar a “*gratuita justificação pela só fé, sem as obras da Lei, por só a imputação da justiça e infinitos merecimentos de Cristo, [...] é apostatar e descair da fé do evangelho, e assim destruir e de todo transtornar a mesma fé e a eterna salvação*”. Por fim, apresentava o seguinte juízo contra a definição católica sobre o merecimento das boas obras: “*alevantando e exalçando, até ao céu, os homens (já, com a soberba e presunção que*

⁴⁴ Ibid., p. 311-312.

⁴⁵ O historiador Ronnie Po-Chia Hsia enfatizou que a tese luterana da justificação pela fé somente, que havia se convertido em um verdadeiro lema da Reforma, poderia debilitar não só a validade dos sacramentos católicos, mas a própria autoridade clerical. Todavia, conforme muito bem anotado por Alister McGrath, o princípio *sola fide* gerou também discórdias entre os reformadores de Wittenberg e os de Zurique. Considerá-lo como a causa universal da Reforma protestante seria, portanto, de acordo com McGrath, simplificação inconsistente, pois correspondeu a apenas um dentre vários fatores de um movimento histórico mais complexo. Cf. HSIA, Ronnie Po-chia. **The World of Catholic Renewal, 1540–1770**. New York: Cambridge University Press, 2005, p. 13. McGRATH, Alister. **Origens Intelectuais da Reforma**. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p. 188-189.

⁴⁶ *Epistola ou Carta do Padre João Ferreira A. d’Almeida... Aos R. Padres & Religiosos Agostinhos de Bengala...*, p. 24-25. In: *Duas Epistolas e Vinte Propostas...*

de seus próprios merecimentos têm, assaz inchados) os precipita, por derradeiro, nas profundezas do inferno".⁴⁷

A propósito, foi justamente sobre esse ponto doutrinário em que se detiveram João Ferreira de Almeida e Hieronymo de Siqueira, em seu encontro pessoal ocorrido em Batávia, durante o ano de 1667. Em sua *Carta Apologetica*, este agostiniano português escrevia que “*a obscura doutrina de Calvino abraça o Ferreira, porque o candor da nossa doutrina ignora; não porque ela seja obscura, mas porque é muita a sua ignorância e contumácia*”.⁴⁸ Em seguida, após reafirmar a validade e coerência do preceito tridentino sobre o mérito das boas obras, alegava então a conveniência de se tratar sobre “*se o justo, por estas obras, pode guardar a Lei ou não*”. O desfecho dessa controvérsia para Hieronymo de Siqueira, de qualquer modo, se resume à seguinte declaração que ele dirige ao seu oponente: “*tudo o que afirma em suas escrituras é lepra que o atormenta [...]. Esta lepra pudera Vossa Mercê expelir se se quisesa emendar e se nos quisesa ouvir, porque fides religionis catholicæ lumen est animæ*”.⁴⁹ Mais adiante, questiona: “*que crédito merece o Ferreira, metido neste labirinto diabólico?*”.⁵⁰

Logo no início de suas propostas endereçadas aos eclesiásticos de Goa, João Ferreira declarava que, antes de passar às suas proposições doutrinárias, era-lhe necessário desfazer alguns mal-entendidos dos católicos portugueses para com os protestantes holandeses. Por isso, desejava esclarecer particularmente o princípio da salvação pela fé somente e suas consequências práticas, para desmentir a ideia de que os cristãos reformados ensinavam que não lhes era necessário fazer boas obras, e que Deus não recompensa os fiéis por causa delas. Em relação ao primeiro ponto, o tradutor português asseverava que “*ninguém se pode salvar sem boas obras fazer, pois não se vai ao paraíso pelo caminho do inferno, nem se granjeia o céu ao diabo servindo*”. Quanto à segundo questão, contra a definição tridentina sobre o mérito das obras humanas, dizia que “*Deus premia e galardoa as boas obras, mas isso não meritória, mas gratuitamente, e de pura e mera graça*”.⁵¹ De igual modo, em seu *Dialogo Rustico e Pastoral*, o tradutor português não poupou críticas à definição do Concílio de Trento sobre o caráter meritório das boas obras, problema que remonta ao debate sobre a extensão do pecado original.⁵² Ao abordar a questão da veneração católica pelas relíquias dos santos, as

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ *Carta Apologetica*, p. 29-30, § 50.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid., p. 77, § 42.

⁵¹ *Seis Propostas do Padre João Ferreira A. d'Almeida...* p. 9. In: *Duas Epistolas e Vinte Propostas...*

⁵² As razões teológicas subjacentes à determinação tridentina sobre o mérito das boas obras foram assinaladas resumidamente por Jean Delumeau: negada a relação entre presciência divina e predestinação dos salvos, foram

peregrinações e romarias, e os méritos disso decorrentes, João Ferreira sustenta com toda ironia que:

Deus, nosso Senhor, amaldiçoa a todos quantos imagens e relíquias algumas (sejam de Deus ou de seus santos) servem, honram e adoram. E ainda muito mais aos que tanto trabalho tomam para, em peregrinações e romarias, tão longe as irem ver, visitar, honrar, servir e adorar. [...] E, como tais, nenhuma outra coisa com elas para com Deus merecermos, senão sua eterna maldição. Demais disto, se, como já dito tenho, nem ainda com as boas, para com Deus, nosso Senhor, coisa nenhuma merecemos, como quer Vossa Mercê, para com ele, com as más, coisa alguma merecer?⁵³

Dessa maneira, negando a validade espiritual das tradições eclesiásticas de Roma, o tradutor português se levantava também contra o uso litúrgico da língua latina, ratificado pelo Concílio de Trento em seu decreto sobre o sacrifício da missa. A consagração do latim como língua sagrada, para resguardar a majestade da Palavra de Deus e dos ritos, marcou decisivamente a cultura religiosa dos países católicos durante toda a Idade Moderna.⁵⁴ Por outro lado, a disposição de Almeida de apregoar um culto realizado totalmente em língua portuguesa corresponde muito bem à sua iniciativa de tradução bíblica como essencialmente protestante, na medida em que idealiza também uma versão do texto sagrado disponível na língua comum dos fiéis. Já no tratado *Diferença d'a Christandade*, o tradutor português condenava o uso ritual do latim e a definição tridentina de que seria inconveniente a celebração ordinária da missa em língua vulgar. Fundamentando-se na *Primeira Epístola de São Paulo aos Coríntios*, João Ferreira argumentava que o culto cristão deve servir à igreja para que “*todos aprendam e tomem edificação; o que doutra nenhuma maneira se pode conseguir, se não fazendo-se em língua vulgar*”.⁵⁵

Logo no primeiro capítulo do seu *Dialogo Rustico*, João Ferreira de Almeida argumenta contra o personagem do cura da aldeia que não convém ir à missa, a menos que nela se “*fale e leia em língua e voz que eu bem, clara e distintamente entender possa*”. Sem demora, o pastor de ovelhas expõe a seguinte reflexão, bem própria de sua atividade bucólica, para respaldar o seu rústico parecer:

condenadas “*as posições protestantes e, antes de tudo, as que consideravam o homem desprovido de livre-arbítrio e sujeito passivo da ação divina. [...] E como não há predestinação, mas aceitação – ou recusa – do homem à justificação, as boas obras servem também para a salvação, e não a fé somente*”. DELUMEAU, Jean. **Le catholicisme entre Luther et Voltaire**..., p. 46-48. Tradução nossa.

⁵³ *Dialogo Rustico e Pastoril*..., p. 470-471.

⁵⁴ PROSPERI, Adriano. **El Concilio de Trento**... p. 73.

⁵⁵ *Diferença d'a Christandade*... Em Nova Batávia: Por Henrique Brando, e Joao Bruyningo, Anno 1668, p. 147-148.

Se eu, que sou pastor de minhas ovelhas, como Vossa Mercê o é aqui nosso nesta aldeia, as chamara em voz estranha e desacostumada, bem certo é que nunca me seguiriam, nem após mim viriam. E se eu lhes não dera outro pasto mais que erva seca e água turva, certo é que pouco haviam de medrar. Deste modo, concluo eu também daqui que, se o bom pastor das almas quer que suas ovelhas o sigam, lhes não há de falar em voz estranha, mas em língua em que bem o possam entender, e dar-lhes assim pasto de boa erva e água clara de doutrina espiritual; que doutro modo, pouco lhes aproveitaria.⁵⁶

A relação dessa condenação indireta às prescrições tridentinas sobre o assunto com o sentido substancialmente protestante da tradução bíblica portuguesa de Almeida é axiomático. A adoção radical do princípio *sola scriptura* e a valorização das línguas vulgares no culto cristão convergem para a necessidade de uma versão dos textos sagrados num idioma naturalmente inteligível. Nesse sentido, ao interpretar o trecho da *Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios* em que o apóstolo escreve que “na Igreja mais quero falar cinco palavras com meu entendimento, para que também assim ensinar aos outros possa, do que dez mil palavras em língua [estranha]”, o tradutor português interpela os seus adversários:

Se o santo apóstolo não quer que na igreja em outra língua se fale, ore, cante, reze ou pregue, senão somente naquela que todos melhor entendem, e isso para tanto maior ensino, devoção e consolação dos fiéis; como consentiria ele que a Escritura Sagrada nela, em tais línguas [estranhas] se lesse, que todo o povo comum bem e perfeitamente não entendesse? Pois ele mesmo testifica que um dos principais fins e intentos para que Deus, nosso Senhor, a Escritura Sagrada nos deu, foi para nosso ensino, edificação e consolação, quando escrevendo aos Romanos diz: “todas as coisas que dantes foram escritas, para nosso ensino foram escritas; para que, por paciência e pela consolação das Escrituras, tenhamos esperança”.⁵⁷

Outra consequência natural da adoção absoluta do preceito *sola scriptura* por João Ferreira de Almeida é a necessidade de oferecer ao mundo português não apenas uma versão das Escrituras Sagradas em sua língua materna, mas também uma tradução completa e literal do seu conteúdo. Considerando os textos sagrados revelação divina perfeita e acabada, a própria equiparação tridentina entre *scriptura et traditio* lhe soava como delito 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.⁵⁸ Ademais, a obliteração do segundo dos Dez

⁵⁶ *Dialogo Rustico e Pastoril...*, p. 7.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 87.

⁵⁸ *Diferença d’a Christandade...* p. 3.

Mandamentos – “*não farás para ti alguma imagem de vulto*” – nas principais obras catequéticas portuguesas seria prova cabal da “*abominável idolatria e outros muitos mais enganos e sacrilégios*” da Igreja de Roma, pois “*quem faz um cesto, fará cento*”.⁵⁹ A este respeito, em nota à *Diferença d’a Christandade*, o tradutor português fazia o seguinte apelo aos seus leitores:

Note-se, pois, aqui, a diabólica aleivosia e ousadia da Igreja Romana, em tão sacrilegamente se atrever a corromper e falsificar a sacrossanta, eterna, incorrupta, perfeita e imutável Lei de Deus. Coisa é esta, por certo, horrenda, abominável e mais que diabólica! É possível que homens, que não são mais que uns pobres e miseráveis bichos de terra, se atrevam a quererem emendar e reformar ou, para melhor dizer, falsificar a perfeitíssima Lei de Deus, pela qual eles mesmos, por derradeiro, hão de ser julgados! Coisa incrível [...], pois em nenhuma cartilha ou livros de doutrina, que ao pobre povo mete na mão, se acha escrito o segundo mandamento da Lei de Deus. Ó sacrilégio horrendo!⁶⁰

Ainda em relação à necessidade de receber e se estimar as Escrituras em sua perfeita literalidade, João Ferreira acusava o agostiniano Hieronymo de Siqueira, por exemplo, de não conhecer o conteúdo do texto sagrado, exceto indiretamente, de “*ouvir dizer*”. Segundo o relato do tradutor português, expresso em uma de suas cartas, os trechos bíblicos indicados por Siqueira, nos seus encontros pessoais decorridos em Batávia, “*tão corruptos, torcidos, mutilados, acrescentados, diminuídos e falsificados os propunha, que quase não se lhes enxergava rastro de da Santa Escritura serem tomados*”. E concluía sua apreciação a respeito com certo deboche: “*destes são, de ordinário, os doutores que mais presumem de a Sagrada Escritura melhor entender, e seu verdadeiro sentido mais pura e verdadeiramente nos poder declarar, ensinar e aplicar!*”.⁶¹

A preeminência da obrigação cristã de acatar o texto sagrado em sua exatidão, sem nele introduzir ou dele suprimir qualquer palavra, é o tema central do *Apêndice* ao tratado *Diferença d’a Christandade*, publicado em Amsterdam em 1673. Ao expor a ausência do segundo mandamento da Lei de Moisés nas principais obras catequéticas tridentinas adotadas no mundo português – particularmente a *Cartilha Portuguesa* dos jesuítas Marcos Jorge (1524-1571) e Inácio Martins (1531-1598), ao lado dos catecismos de Roberto Bellarmino (1542-1621) e Frei Bartolomeu dos Mártires (1514-1590) – João Ferreira alertava aos seus leitores que:

⁵⁹ Ibid., p. 23-24.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ *Relação ou Carta Epistolar ... Ao Sñor Joaõ Correa de Mizquita*, p. 32-33. In: *Duas Epistolas e Vinte Propostas*.

Este mandamento esconderam estes senhores sacrilegamente ao pobre e miserável povo; e assim, em claro, lho riscaram da Lei de Deus e lho deixaram ficar em branco. [...] Ó temeridade brutal! Ó atrevimento satânico! Ó ousadia abominável! Ó arrogância luciferina! Ó soberba bestial! Ó maldita aleivosia! Ó falsificação horrenda! Ó sacrilégio infernal! Ó malefício nefando! Ó crime de lesa-majestade divina! Nunca mais no mundo ouvido! É possível que a tanto se atreva a malícia humana, só para sair com sua teima diabólica!⁶²

Appendice ao tratado Differencia da Christandade (1673)
(Universiteit van Amsterdam)

Da mesma forma, segundo já apontado, outro elemento que define muito bem o sentido histórico da tradução bíblica de Almeida como uma versão eminentemente protestante é o seu afastamento intencional em relação à *Vulgata* latina, edição bíblica canonizada pelo Concílio de Trento, com o propósito de adotar como parâmetro textual os escritos sagrados em seus idiomas originais.⁶³ A preocupação do tradutor português com a adequação de sua versão do Novo Testamento ao texto grego já havia se manifestado com toda clareza em seu prefácio à *Diferença d'a Christandade*: naquela conjuntura, João Ferreira instava a seus leitores portugueses que adotassem provisoriamente a versão castelhana da Bíblia, até que ele acabasse de “*conferir com o texto original*” a sua própria tradução dos escritos apostólicos e

⁶² *Appendice Ou necessaria Addiçaõ á Differencia da Christandade...* In: *Onderscheydt der Christenheydt...* Amsterdam: Paulus Matthysz, 1673. Sem paginação.

⁶³ O historiador do Concílio de Trento, Hubert Jedin, indicou que o estudo das línguas originais dos textos sagrados havia se desenvolvido extraordinariamente com o trabalho dos humanistas e reformadores do século XVI, o que fez com que a antiga tradução latina de São Jerônimo fosse alvo de inúmeras críticas. Mesmo assim, segundo o mesmo autor, a decisão tridentina de respaldar a *Vulgata* como tradução autêntica não estava associada à sua perfeita adequação ou não aos originais, mas ao seu uso tradicional pela Igreja latina. Cf. JEDIN, Hubert. *A History of the Council of Trent*, v. 2..., p. 67 e 92.

evangélicos.⁶⁴ Além do mais, em seu *Apêndice* ao mesmo tratado – depois de haver denunciado a ausência de algumas palavras na Oração do Pai Nosso nos catecismos tridentinos e na própria *Vulgata* –, o tradutor exaltava a fidelidade dos “*exemplares gregos, que só são os verdadeiros e autênticos originais, e de quem só também [...] depende a primeira e a única autoridade*”.⁶⁵

No tocante aos idiomas originais do Antigo Testamento, por sua vez, Almeida também os tinha em grande estima, em detrimento da versão católica autorizada. Em suas propostas contra os jesuítas de Goa, perante a omissão do segundo dentre os Dez Mandamentos observada nos principais catecismos católicos em português, o tradutor reforçava a necessidade de transcrevê-lo “*palavra por palavra*”, da mesma forma como o próprio Deus, “*desde o monte de Sinai, com sua própria boca, o pronunciou*”, isto é: “*não farás para ti imagem de vulto*” e “*não as adorarás, nem as honrarás*”. Em seguida, acrescentava que no “*texto sagrado hebreu*”, a parte final dessa mesma ordenança se encontra da seguinte maneira: “*não te encurvarás ou não te inclinarás a elas, nem as servirás*”.⁶⁶ E mais adiante, em sua carta aos religiosos de Bengala, João Ferreira reitera que a expressão literal da versão hebraica – “*não te encurvarás ou inclinarás a elas*” – se apresenta “ *muito melhor, na verdade, do que na Vulgata, edição e tradução que o Papado Romano, da Escritura Sagrada, em latim tem feito, e publicamente, no Concílio Tridentino, canonizado*”.⁶⁷ Por fim, em seu apêndice à *Diferença d’a Christandade*, ao reportar-se à forma como o mandamento “*não adulterarás*” estava transcrito nos catecismos tridentinos – isto é, “*não fornicarás*” –, João Ferreira de Almeida os isenta de qualquer erro neste caso específico, mas aproveita a ocasião para reverenciar novamente o sacro texto original: “*podem estas palavras (‘não fornicarás’) mui bem e convenientemente consistir com o verdadeiro sentido do texto sagrado original hebreu; e assim, a meu ver, não os podemos culpar de aqui haverem cometido falsidade alguma*”.⁶⁸

Essa mesma disposição aparece também copiosamente no *Dialogo Rustico e Pastoril*. Ao instrumentalizar o último verso da *Primeira Epístola Universal de João* – “*guardai-vos*

⁶⁴ Prefácio. In: *Diferença d’a Christandade...* Sem paginação.

⁶⁵ *Appendice...* In: *Onderscheydt der Christenheydt...* Sem paginação. O acatamento geral dos protestantes quanto à autoridade suprema das Escrituras em seus idiomas originais condizia também com o espírito humanista moderno sobre o mesmo tema. Alister McGrath argumenta que “*para os humanistas, qualquer autoridade que as Escrituras possuíam era decorrente de seus textos [...] em suas línguas originais, e não da Vulgata que, cada vez mais, era vista como um texto impreciso e inconfiável. Uma vez que a Igreja Católica continuou a insistir que a Vulgata era a tradução normativa em termos doutrinários, desenvolveu-se, inevitavelmente, uma certa tensão entre a erudição bíblica humanista e a teologia católica*”. McGRATH, Alister. **Origens Intelectuais da Reforma...**, p. 137.

⁶⁶ *Seis Propostas do Padre João Ferreira A. d’Almeida...* p. 31. In: *Duas Epístolas e Vinte Propostas...*

⁶⁷ *Epístola ou Carta do Padre João Ferreira A. d’Almeida...*, p. 35. In: *Op. cit.*

⁶⁸ *Appendice...* In: *Onderscheydt der Christenheydt...* Sem paginação.

dos ídolos ou imagens” – para condenar a veneração das imagens sagradas autorizada pelo Concílio de Trento, o personagem do pastor de ovelhas é acusado por seu pároco de falsificar propositalmente o texto bíblico. Segundo o cura da aldeia, nesse trecho o apóstolo “*não diz ‘guardai-vos das imagens’, mas [somente] ‘guardai-vos dos ídolos’, como no original grego está*”. E então, por meio de seu rústico personagem alegórico, em resposta ao seu clérigo, João Ferreira enaltece mais uma vez o texto grego original, e dá mostras de sua técnica para vertê-lo em português:

Ainda que [...] no grego original esteja *ídolos*, contudo bem ouvi alegar a Vossa Mercê estas mesmas palavras em latim como na nossa *Vulgata* edição romana estão. E, todavia, não ouvi nelas nomear Vossa Mercê *ídolos*, senão somente *simulacris* ou *simulacros*, dizendo que São João dizia “*custodite vos a simulacris*”, e não “*custodite vos ab idolis*”. E então, nos declarou Vossa Mercê juntamente também que a palavra latina *simulacro* significava não só *ídolo*, senão também *imagem*, *figura*, *semelhança*, *retrato* ou *representação* de qualquer coisa. De mais disto, também tenho ouvido dizer a muitos de nossos letrados que a palavra *ídolo*, que Vossa Mercê diz que está no sagrado texto original grego, é uma palavra, não portuguesa, mas grega; e que propriamente significa não só *ídolo*, como nós agora a entendemos dos ídolos dos gentios, senão também *imagem*, *figura*, *semelhança*, *retrato* ou *representação* de outra qualquer coisa, como também a palavra latina *simulacro*. [...] Donde se segue que não eu, porém só Vossa Mercê mesmo é o que só falsifica e torce as palavras do santo apóstolo, querendo-lhes assim dar um bem falso e torcido sentido.⁶⁹

Finalmente, além do enaltecimento das línguas originais do texto sagrado, em detrimento da *Vulgata*, outro aspecto característico da iniciativa de Almeida como tradutor é a sua consistente defesa do princípio da livre interpretação das Escrituras Sagradas, isto é, sem a intermediação obrigatória do clero romano. Esse é um argumento constante em todos os escritos polemistas do tradutor, particularmente no *Dialogo Rustico e Pastoril*, em que o seu autor transmite em vários momentos a noção de que o conteúdo das Sagradas Escrituras é claro e evidente, em oposição à resolução do Concílio de Trento de que somente à Igreja de Roma compete julgar o seu verdadeiro sentido. Por isso, segundo a concepção de João Ferreira, tendo em vista que o texto sagrado exhibe com total nitidez tudo o que, “*para nossa salvação, a todos nos importa saber, crer, obrar e obedecer [...], todos – grandes, pequenos, doutos, idiotas e ignorantes – a podem e devem ler*”.⁷⁰ Nessa mesma direção, o tradutor português endossa que:

⁶⁹ *Dialogo Rustico e Pastoril*..., p. 244-245.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 91.

a Escritura Sagrada tão clara, tão fiel, tão pura, tão reta, tão luzente e tão resplandecente é, não para com sua clara e resplandecente luz, em maneira alguma, nos cegar, porém antes, ao contrário, para nossas almas converter; para aos mais ignorantes, sábios e entendidos nos fazer; para nossos corações alegrar; para nossos olhos alumiar; e para nossos pés uma lanterna, para nossos caminhos uma luz, e para toda nossa vida uma resplandecente candeia e um suave e fragrante cheiro de vida eterna nos ser. Segue-se, necessariamente, que todos em geral, e cada um em particular, não somente a podemos, mas também a devemos ler, ouvir ler, em nossa língua vulgar, para dela todos assim, no sobredito modo, nos servir e aproveitar. E esta é a razão porque também Cristo, Senhor nosso mesmo, a todos, não só lê-la e meditá-la, porém também revolvê-la e esquadrinhá-la nos manda e encomenda.⁷¹

Por outro lado, em refutação ao princípio da livre interpretação do texto sagrado, o agostiniano Hieronymo de Siqueira, em sua *Carta Apologetica*, assinalava que “os hereges que desprezam a nossa Igreja Católica (assim como faz João Ferreira) pela maior parte erram porque interpretam a Escritura naquele sentido que seus humanos juízos coligem, e não naquele que a Igreja Católica abraça”.⁷² A Igreja de Roma, de modo distinto, apoiando-se sobre o argumento da tradição apostólica, e tendo “assistência perpétua do Espírito Santo, segue aquele sentido que pelo Espírito Santo é encaminhado”. Por isso:

Assim como de uma mesma erva fazem mel as abelhas e peçonha as aranhas; e na mesma cerca, se costuma criar a rosa que cheira e a cobra que morde; e de uma mesma coisa se costuma fazer veneno para matar e triaga para o mal expelir; e de uma mesma árvore se costuma cortar madeira para uma igreja cobrir e para uma forca se fazer; da mesma Escritura, com a letra se matam os calvinos, e com o sentido dela se salvam os católicos. E querem Vossas Mercês encobrir o veneno de sua doutrina com o doce da Escritura Sagrada? Que culpa se pode pôr à Escritura se dela tira peçonha o calvinista, tirando mel o católico? Tira, pois, o herege, veneno com que se mata, e o católico, triaga com que se aviventa; tiram os da calvinística seita cobra que mata, e os da Igreja Católica, rosas que cheiram; tira o católico igreja donde se salva, e o herege, forca em que se condena.⁷³

Igualmente, o missionário apostólico Giovanni Baptista Morelli, em refutação direta às ideias veiculadas pelo *Dialogo Rustico*, condenava a percepção de que o conteúdo do texto sagrado fosse tão claro e explícito como queria João Ferreira. Em seu *Luzeiro Evangelico*, Morelli assevera taxativamente que “a Sagrada Escritura é obscura, e que por isso não pode

⁷¹ Ibid., p. 95.

⁷² *Carta Apologetica*, p. 16, § 27.

⁷³ Ibid., p. 15-16, § 26.

ser, por si só, suficiente regra da nossa fé, nem juiz das controvérsias".⁷⁴ A multiplicidade de seitas que compunham o universo protestante é para o autor do *Luzeiro Evangelico* prova cabal de que o sentido do texto bíblico é intrincado, pois cada um dos hereges o explicaria conforme seu gosto e inclinação. Contra as alegações de Almeida sobre a simplicidade e transparência do texto sagrado, o autor do *Luzeiro Evangelico* exclamava assim:

Dizem que a Sagrada Escritura é de si clara o que basta, e que por isso não necessita de intérprete, nem de juiz de dúvidas. Persuadam-nos que o fogo é frio, a água, quente, o sol, obscuro e a noite, resplandecente. Leiam-se os Profetas, os Salmos, as Epístolas de São Paulo, o Apocalipse, etc., e se verá com quanta profundidade de mistérios e obscuridade falam. [...] E como será claridade a que não pariu senão filhos de trevas, que ressuscitaram quantos erros havia, nos séculos passados, sepultado no inferno a Igreja Católica? Pois em todos os tempos, por entender-se mal a Escritura, saíram as heresias. Depois que apareceu esta ridícula reforma, cada um ficou profeta e doutor [...]. Já não são os doutores e ministros que ensinam: um sapateiro, um carpinteiro, um pedreiro, um taverneiro e, o que é a maior sua vergonha, as mulheres.⁷⁵

No entanto, para o tradutor português, haveria nas Escrituras Sagradas poucos mistérios profundos ou incompreensíveis, dentre os quais se destacariam a Trindade, a encarnação do Filho de Deus e a predestinação dos santos. No entanto, mesmo nesses casos excepcionais, "*nos fala com tanta clareza deles a mesma Escritura Sagrada*" que, lendo-a com aquele "*respeito, reverência, temor, amor, zelo, desejo, atenção e devoção que à tal lição devemos, mui facilmente logo, mediante o favor divino, os poderemos entender, em tanto quanto para nossa salvação nos importar*".⁷⁶ Quanto à alegação de que nem os maiores doutores cristãos jamais compreenderam satisfatoriamente tais mistérios, João Ferreira pondera que isso acontece apenas quando esses temas são "*em si mesmos considerados, mas não no modo em que a Escritura Sagrada deles fala, que é tão claro, chão, fácil e inteligível que [...] até de uma criança mui bem podem ser entendidos*".⁷⁷ Ademais, contra a percepção de que as Escrituras deveriam ser acessadas exclusivamente pelos clérigos e doutores, e não por "*ignorantes, idiotas, bufarinheiros, sapateiros, alfaiates, carpinteiros, ourives, ferreiros, remendões, lacaios, moços de mulas*", o tradutor português interroga seu interlocutor com sagaz ironia: "*se só os doutos a Escritura Sagrada ler podem, como em matéria de religião e*

⁷⁴ *Luzeiro Evangelico*..., p. 143-144.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 144-146.

⁷⁶ *Dialogo Rustico e Pastoril*..., p. 88-89.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 89.

serviço puro de Deus, antes de a Escritura Sagrada lerem, doutos vieram a ser?”⁷⁸ E diz também que:

Não diz Cristo, Senhor nosso mesmo, que, de ordinário, mui mais depressa revela e descobre Deus, nosso Senhor, seus mais profundos mistérios aos meninos, pequenos e mais desprezíveis do mundo, do que aos que de suas letras tão inchados andam, que de soberba arrebentam? [...] O desprezar Vossa Mercê nesta matéria aos bufarinheiros, sapateiros, carpinteiros e outros tais e semelhantes por só tais e semelhantes serem, dá claramente a entender que outro tanto diria Vossa Mercê, juntamente com os judeus e fariseus, de Cristo Jesus [...] e de seus santos apóstolos. Aos quais, também em seu tempo, os judeus e fariseus, pela mesma razão, desprezavam. [...] E por remate, lhe afirmo a Vossa Mercê que entre esses idiotas e ignorantes mesmos, que Vossa Mercê por desprezo de carpinteiros, sapateiros e remendões chama, se acham ainda muitos mais que da Escritura Sagrada e do culto e serviço divino muita mais notícia têm, e mui melhor razão dar podem, do que a maior e melhor parte dos frades, clérigos e mais eclesiásticos de nossa Santa Madre Igreja.⁷⁹

Novamente no *Dialogo Rustico*, João Ferreira de Almeida assegurava que o próprio texto sagrado dá a entender com clareza que a vontade de Deus é “*que, em todas as línguas do mundo, a Escritura Sagrada bem, distinta e claramente se leia*”.⁸⁰ E relativamente aos indoutos e inconstantes, que maliciosamente torcem o sentido evidente da revelação divina escrita, o tradutor português atesta que, mesmo assim, não convém limitar o acesso dos povos a ela, pois “*não é razão que, pela malícia dos maus, percam tanto bem os bons*”.⁸¹ Conforme a avaliação de Almeida, a obscuridade encontrada pelos doutores da Igreja de Roma no texto sagrado era resultado de sua pertinácia em querer provar por testemunhos das Escrituras aquilo que nelas não se encontrava expressamente. Por isso, o tradutor acusava os clérigos católicos de quererem respaldar seus dogmas e tradições eclesiásticas com o texto sagrado, mas “*não clara, direta e evidentemente, senão só por rodeios de circunlóquios, inconsequentes consequências e contrafeitas razões*”.⁸² Sendo assim, advertia que “*de metáforas, figuras, comparações, semelhanças e alegorias se não formam artigos de fé*”.⁸³ Depois, a fim de satirizar a definição do Concílio de Trento de que só à Igreja de Roma compete julgar a correta interpretação das Escrituras, João Ferreira se expressa nos seguintes termos:

⁷⁸ *Dialogo Rustico e Pastoril...*, p. 89.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 89-90.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 104.

⁸¹ *Ibid.*, p. 93.

⁸² *Ibid.*, p. 150.

⁸³ *Ibid.*, p. 202.

Ora, bem vejo agora que só os nossos doutores têm o saber, poder e autoridade para bem e diretamente a Escritura Sagrada declararem, exporem e explicarem! E que assim, quando a Escritura Sagrada diz “branco”, podem eles dizer “preto”; quando diz “bom”, dizer “mal”; quando diz “doce”, dizer “amargo”; e quando diz “luz”, dizer “trevas”. E desta maneira, podem os nossos doutores de pés para riba, e de cabeça para baixo, virar, perverter e escurecer toda a Escritura Sagrada. E se isso se permite, que nos ficará nela de claro?⁸⁴

Resta sublinhar, por fim, a reverência exibida por João Ferreira aos reformadores Martinho Lutero (1483-1546) e João Calvino (1509-1564), postura esta que também direciona inevitavelmente o significado histórico-religioso de sua proposta como tradutor dos textos sagrados. No *Dialogo Rustico*, mais uma vez, ao ser interpelado pelo cura da aldeia a respeito de algum milagre que os hereges já houvessem realizado, para sustentar a verdade da fé que professavam, João Ferreira assegurava, por meio do seu personagem alegórico, que “os reformados, em prova de sua doutrina, nenhuns milagres fazem”, porque se contentam com os já narrados nos textos evangélicos e feitos por Cristo e seus apóstolos.⁸⁵ Não obstante, após insistência do pároco, o pastor de ovelhas anuncia que narrará então um milagre realizado entre os cristãos reformados, “*não por poder algum humano, ou embuste diabólico, mas somente pelo braço, dedo e poder divino*”, e exibido “*não em algum canto, em secreto, ou às escondidas, mas a olhos de todo o mundo, e ainda à vista de toda a nossa Santa Madre Igreja Romana*”:

Que maior, mais eficaz, mais possante, mais ilustre, nem mais maravilhoso e milagroso milagre, do que o que Deus, nosso Senhor – em favor da religião reformada, e para eterna vergonha e confusão da nossa romana –, nestes nossos últimos tempos, por São Lutero, obrou? Fazendo que um só fradezinho, sem milagres, sem poder, sem força, sem violência, sem armas, sem defesa, sem ajuda, sem favor, sem lustre e sem autoridade alguma humana, contudo, estribando só na divina, e com só a Escritura Sagrada, se atreveu a arremeter com o nosso Padre Santo, ou Santo Papa de Roma, todo de cardeais rodeado, de imperadores adorado, de reis e príncipes temido, e de todos obedecido! E tal baque e encontro lhe deu, que de todo o abalou, balanceou e fez temer, tremer e estremecer, até em seu próprio assento, sede e cadeira romana. E de sua tirania, tão breve, próspera e felizmente libertou, e tão gloriosamente à doutrina da verdade reduziu, à Igreja de Deus trouxe, e ainda nela conserva, não só a milhares e a milhões de gentes, povos, línguas e nações, mas também ainda até cidades, províncias e reinos inteiros.⁸⁶

⁸⁴ *Dialogo Rustico e Pastoril...*, p. 478.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 432.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 439-440.

Do mesmo modo, após exaltar também as qualidades de João Calvino – “*homem de tantas letras, de tanto estudo, de tão extraordinário, sutil, agudo e claro juízo e entendimentos, de tão grande zelo, cuidado e diligência*” –, Almeida conclui que ambos, “*Lutero e Calvino, verdadeiros santos, servos e ministros de Deus foram, pois conforme à Escritura Sagrada pregaram e ensinaram*”.⁸⁷ Em outro momento, diz-se que a Igreja de Roma não é e nem pode ser a “*verdadeira esposa e igreja de Cristo, mas sinagoga de Satanás e masmorra do Anticristo*”, de modo que os católicos portugueses devem buscar outra igreja, ou seja, a “*só verdadeiramente cristã, católica, evangélica e apostólica reformada, onde pura, fiel, incorrupta e verdadeiramente se ensina a doutrina cristã*”.⁸⁸ E em relação ao Novo Testamento traduzido por Martinho Lutero, ao exaltar sua grande influência sobre a Europa no século XVI, João Ferreira deixa transparecer que a considerava um modelo a ser seguido:

Pois nem homem, nem mulher, em toda Alemanha ficou que este Novo Testamento não comprasse; nem tampouco casa alguma, por mais pobre e miserável que fosse, em que algum [exemplar] não houvesse. Até no seio e nas mãos sempre e de contínuo o traziam; e sem nele haver lido, não comiam, nem dormiam. Com que, luterano nenhum havia – por mais idiota, simples e ignorante que fosse – que, com qualquer doutor nosso, se não atrevesse a argumentar.⁸⁹

Em síntese, a partir de uma análise minuciosa da literatura de controvérsia religiosa ligada ao ambiente em que João Ferreira de Almeida trabalhou sua pioneira versão das Escrituras cristãs em português, fica explícito o seu significado fundamentalmente protestante. Assim, independentemente da questão de sua própria construção textual – aspecto que pode também, é claro, direcionar o sentido (teológico) de uma versão bíblica –, a edificação consciente desse objeto literário-religioso sobre o princípio luterano *sola scriptura* pelo seu tradutor já define muito bem o seu significado (histórico) como tipicamente protestante. Desse modo, além de haver sido projetada numa conjuntura histórica específica, oportunizada por condições muito próprias da Idade Moderna – particularmente o fato de haver sido composta em domínios coloniais holandeses nas Índias Orientais, para um mundo linguístico português fluido e em movimento –, a sua própria materialização é resultado de uma proposta original de apresentação sistemática dos rudimentos do protestantismo nesse idioma.

⁸⁷ *Dialogo Rustico e Pastoril...*, p. 467.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 427.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 445.

Em termos rigorosamente históricos, portanto, as atividades de Almeida como tradutor da Bíblia e escritor polemista constituem-se como faces de uma mesma moeda, resultantes ambas de uma postura voltada à renúncia das tradições católicas respaldadas pelo Concílio de Trento, e à tentativa de conformar a religião do mundo português a um cristianismo tido como original e verdadeiro. Para isso, conforme já demonstrado, ao questionar a legitimidade da definição tridentina *scriptura et traditio*, em aguda rejeição às tradições orais abraçadas pela Igreja de Roma, João Ferreira propôs, em harmonia com a tradição bíblica protestante, uma versão literal de todos os livros sagrados em sua língua materna. Aliás, uma tradução afastada propositalmente da *Vulgata* latina, constituída em reverência tanto aos idiomas originais dos textos sagrados, como ao uso religioso da língua vulgar. Enfim, para ver florescer em língua portuguesa a “*doutrina antiga de Deus*”, em oposição à “*falsa e nova dos homens*”, seria necessária uma interpretação livre e direta das Escrituras, sem a obrigatoriedade de qualquer mediação clerical, para serem devidamente restaurados os preceitos apostólicos da salvação pela fé somente e da exclusividade de Cristo como intercessor entre Deus e a humanidade.

Capítulo 7

Uma tradução anticatólica

Além de ser resultante de condições históricas muito próprias da Idade Moderna europeia, e também de estar abertamente edificada sobre a definição protestante *sola scriptura*, há ainda outro atributo de sentido crucial que define muito bem a tradução portuguesa dos textos sagrados realizada por João Ferreira de Almeida nas Índias Orientais holandesas: a sua radical disposição anticatólico-romana. Essa condição, longe de representar qualquer hostilidade do seu tradutor contra os católicos portugueses em si – a quem ele reputava por “*primorosos irmãos em Cristo*” –, diz respeito particularmente à sua elaboração enquanto componente de uma conclamação geral ao mundo português para se insurgir decisivamente contra o domínio espiritual de Roma. Em outras palavras, conforme já demonstrado, a própria materialização desse produto histórico é resultado de uma acirrada disputa entre percepções teológicas dissonantes, mas que aspiram igualmente à catolicidade cristã, isto é, ao caráter de ensino universal e apostólico de sua doutrina. Portanto, ao se sustentar positivamente sobre o preceito *sola scriptura*, em refutação à máxima do Concílio de Trento sobre a paridade religiosa *scriptura et traditio*, a proposta de tradução de João Ferreira já carrega em si o gérmen de um anticonciliarismo romano.

É certo, porém, que toda forma de protestantismo já pressupõe naturalmente uma espécie de anticonciliarismo romano, na medida em que contesta o caráter ortodoxo ou universal da Igreja de Roma, ao advogá-lo para si.¹ Por isso, a partir do instante em que a autoridade conciliar tridentina define a verdadeira doutrina cristã como aquela contida tanto nos livros sagrados escritos como nas tradições orais apostólicas (*in libris scriptis et sine scripto traditionibus*), qualquer manifestação edificada conscientemente sobre a prescrição *sola scriptura* representa em si uma negação da catolicidade pretendida por Roma. Entretanto, não obstante essa condição ser então aparentemente congênita às diferentes formas históricas de protestantismo, os seus modos de expressão e sua intensidade podem variar em conjunturas específicas, de acordo com as contingências da história. É nesse sentido que se pode identificar a tradução proposta por Almeida como versão bíblica anticonciliar-romana por

¹ A peculiaridade histórica do advento na Idade Moderna da oposição doutrinária católico-protestante foi qualificada por Pierre Chaunu nos seguintes termos: “*produz-se qualquer coisa que não é um cisma, mas mais do que um cisma. Qualquer coisa que não é uma heresia, pois, de uma forma diferente daquilo que acontece no passado, nenhum ponto da construção dogmática dos séculos IV e V é posto em causa, nem a autoridade da Sagrada Escritura [...]. Frente a frente estão dois grupos da Igreja que aspiram à catolicidade, à apostolicidade e que reivindicam, com modalidades verdadeiramente diferentes, o fato de serem a verdadeira Igreja*”. CHAUNU, Pierre. **O tempo das reformas (1250-1550)**, v. 2. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 141-142.

excelência, tendo em vista que a sua idealização nas Índias Orientais é fruto direto da intenção primordial de seu tradutor em desnudar o presumível erro corporificado pelo catolicismo romano, conforme se deduz pelo exame dos seus escritos polemistas.

Conduta sintomática dessa enérgica postura anticatólico-romana, tão representativa da atuação de João Ferreira como tradutor da Bíblia em português, é o seu relativo afastamento das querelas internas ao calvinismo neerlandês, nomeadamente aquelas concernentes às proposições teológicas dos seguidores do teólogo holandês Jacobus Arminius (c. 1559-1609), condenadas oficialmente pela Igreja Reformada em seu Sínodo de Dordt (1618-1619).² De fato, as prescrições doutrinárias resultantes especificamente desse sínodo, consubstanciadas nos chamados *Cânones de Dordt*, encontram relativamente poucas repercussões nos escritos de Almeida, visto que sua disposição essencial consistia não em reafirmar a doutrina calvinista da predestinação face às especulações arminianas em contrário, mas em enfrentar os decretos do Concílio de Trento com base no princípio fundamental *sola scriptura*. Conforme já apontado, é reconhecido que o tradutor português, ao ser promovido à condição de ministro pregador pelo conselho eclesiástico de Batávia em 1656, subscreveu formalmente os pontos ratificados em Dordt, bem como o *Catecismo de Heidelberg* e a *Confissão Belga*, ali sancionados, mas o conteúdo de seus escritos reflete certo distanciamento daquela polêmica específica, em prol da negação da ortodoxia tridentina.

É também emblemático o fato de que a insistência de Almeida em denunciar os desvios morais e doutrinários da Igreja de Roma – reflexo de seu desígnio primário de oferecer ao mundo português, majoritariamente católico, a “verdadeira doutrina dos apóstolos”, expressa fielmente nas Sagradas Letras – encontrou algumas resistências junto às próprias autoridades civis holandesas. Já foi mencionado como, durante sua estadia no Ceilão (Sri Lanka), entre 1656 e 1663, as atas do conselho eclesiástico de Batávia registram certas advertências do governador-geral Johan Maetsuycker (1606-1678) para que o ministro português tivesse “*moderação e prudência ao contradizer as superstições católicas*”.³ No mesmo período, João Ferreira apresentou queixas ao consistório por ser impedido de pregar

² Em seu estudo sobre a expansão marítima holandesa, Charles Boxer relembrou que as divergências teológicas que culminaram no Sínodo de Dordt, centralizadas no problema da predestinação, foram aguçadas por questões de ordem política internas aos Países Baixos: “*Os arminianos [ou remonstrantes] eram identificados a [Johan van] Oldenbarnevelt e aos regentes-oligarcas que defendiam estritamente a soberania das províncias. [...] Os contra-remonstrantes [ou gomaristas] advogavam a liberdade total da Igreja calvinista contra qualquer interferência ou supervisão da autoridade civil, e almejavam também a supressão completa dos católicos romanos e dos protestantes dissidentes de qualquer posição de autoridade na Igreja ou no Estado*”. BOXER, Charles. **The Dutch Seaborne Empire, 1600-1800**. Londres: Hutchison, 1965, p. 133-135. Tradução nossa.

³ MOOIJ, Jakob (ed.). *Bouwstoffen voor de geschiedenis der protestantsche kerk in Nederlandsch-Indië...* apud ALVES, Herculano. **A Bíblia de João Ferreira Annes d’Almeida**. Coimbra: Sociedade Bíblica de Portugal, Sociedade Bíblica do Brasil, Difusora Bíblica, 2006, p. 587.

em língua portuguesa durante sua residência no Ceilão, possivelmente em decorrência das providências do governador local Rijcklof van Goens (1619-1682) para suprimir o uso desse idioma na região, a fim de promover a língua holandesa. Semelhantemente, ao publicar a sua tradução em holandês do opúsculo *Diffêrença d'a Christandade*, em 1673, João Ferreira lhe acrescentou também, além de um *Apêndice*, um texto apologético contra as acusações de que ele havia atacado os “clérigos papistas” com mais rigor do que seria adequado.⁴

O governador Rijcklof van Goens (c. 1680)
(Rijksmuseum Amsterdam)

Desse modo, fica nítida a existência de uma relação vital entre a expectativa de Almeida em disponibilizar uma tradução dos escritos sagrados em língua vulgar e sua proposta de restaurar no mundo português a ortodoxia cristã, com base no preceito *sola scriptura*, ao expor os supostos enganos corporificados pelo catolicismo romano nas suas definições tridentinas. Nessa perspectiva, a própria identificação da instituição papal ao Anticristo – analogia recorrente nos textos de Almeida, como já apontado, e relativamente comum no universo discursivo protestante – pressupõe um árduo combate contra o seu poder espiritual, de modo que a ideia de uma tradução bíblica nesse contexto se afigura, necessariamente, como parte essencial de um arsenal mobilizado para essa peleja. Enfim, ao se propor uma versão dos textos sagrados em total desacordo com as resoluções do

⁴ *Noodige Bedenckingen, Over de voorgewende hestigheydt en hardigheydt van't nevens Aenhanghsel ende Byvoeghsel...* In: *Onderscheyd der Christenheydt...* Amsterdam: Paulus Matthysz, 1673. Para melhor fundamentar sua agressividade discursiva contra a Igreja de Roma, Almeida aproveita para distinguir, nesse escrito em particular, os personagens da Reforma com quem mais se identificava. Além de Martinho Lutero e João Calvino, o tradutor reconhecia como modelos a serem seguidos nomes como Théodore de Bèze (1519-1605), Martin Bucer (1491-1551), William Whitaker (1548-1595), William Perkins (1558-1602), André Rivet (1572-1651), Pierre Du Moulin (1568-1658) e, sobretudo, Filips van Marnix (1540-1598).

catolicismo tridentino a respeito, é objetivo manifesto do seu tradutor não somente reedificar a “*antiga doutrina de Deus*”, própria do cristianismo primitivo, mas também, consequentemente, expor e destruir a “*falsa e nova dos homens*”. Por isso, sem uma devida atenção a esses específicos condicionamentos, expressos com toda eloquência na literatura de controvérsia religiosa correspondente, especialmente nos textos polemistas assinados pelo próprio tradutor, a compreensão histórica desse objeto literário-religioso permaneceria deficitária.

Todos os escritos polemistas de Almeida apontam para a percepção de que a sua tradução das Escrituras era entendida como parte integrante de uma convocação geral aos católicos de língua portuguesa para que repudiassem o domínio espiritual da Igreja de Roma. Em seu prefácio ao tratado *Diferença d’a Christandade*, assinado em Batávia no ano de 1668 e dirigido expressamente aos “*senhores católicos romanos da nação portuguesa*”, o tradutor expunha aos seus patrícios as muitas razões que o haviam levado a se apartar definitivamente do catolicismo romano. Após explicitar que, com leitura do próprio tratado em questão, esses motivos ficariam ainda mais patentes, João Ferreira resumia sua decisão com o seguinte postulado: “*porquanto é impossível poder-se alguém salvar, vivendo e acabando na sujeição e obediência da Igreja Romana*”.⁵ Ao fim deste mesmo prefácio, há um poema em latim, provavelmente da autoria do próprio Almeida, intitulado *Pia & Seria invitatio ovium Lusitanorum errantium ad caulam Christi*, isto é, justamente um convite às ovelhas lusitanas desgarradas, para se juntarem ao aprisco de Jesus Cristo.⁶ Finalmente, no mesmo tratado *Diferença d’a Christandade*, a seguinte definição de Almeida a respeito da celebração ritual da missa, respaldada pelo Concílio de Trento como real sacrifício propiciatório, é bem representativa de sua postura vivamente anticatólico-romana:

Não é outra coisa a missa, senão um vivo disfarce da sacrossanta Eucaristia e Ceia do Senhor, uma pura zombaria e escárnio de sua morte e paixão, uma horrenda e mera negação daquele único e só sacrifício de seu corpo e alma, feito por nós uma só vez na cruz, e uma diabólica, mortal, abominável e horrenda idolatria. O que, sendo tudo assim, como na verdade o é, todo fiel cristão, que deveras deseja de se salvar, deveras e com todo coração a deve, não somente fugir e evitar, mas também, com todas suas forças, aborrecer, detestar e abominar. Para isto, nos dê Deus, nosso Senhor, a todos sua divina graça.⁷

⁵ Prefácio. In: *Diferença d’a Christandade...* Em Nova Batávia: Por Henrique Brando, e Joao Bruyningo, Anno 1668. Sem paginação.

⁶ *Pia & Seria invitatio ovium Lusitanorum errantium ad caulam Christi*. In: Op. cit.

⁷ *Diferença d’a Christandade...*, p. 107-108.

Logo, nesse cenário polemista ao extremo, não bastaria simplesmente confessar a fé apostólica e abster-se das instituições do catolicismo tridentino: era necessário também execrá-las, e isso com o próprio auxílio divino. Essa forma de negação drástica da real catolicidade da Igreja de Roma, expressa em todo o tratado *Diferença d'a Christandade* e, portanto, base factual para o início do trabalho de João Ferreira como tradutor da Bíblia em 1642, se revela também com muita distinção em suas *Duas Epístolas e Vinte Propostas*. Nesse escrito, ao aludir ao postulado atribuído a Atanásio de Alexandria (c. 296-373) – segundo o qual, se alguém quer ser salvo, é necessário que tenha a fé católica –, o tradutor português acrescenta que, então, para ter a fé católica convém que todo fiel, “*com sumo fervor e diligência, de todo íntimo coração, logo também fuja e de todo renuncie ao Papado Romano*”.⁸ A catolicidade cristã, assim, entendida como a mensagem apostólica original, precisaria ser deslocada de Roma às Escrituras. Naquele mesmo escrito, ao expor novamente esse tipo de compreensão, o tradutor reitera que, sem dúvida, perecerá eternamente qualquer um que “*se ficar e permanecer formal papista, isto é, sem penitência morrer e acabar a vida, de todo dado e entregue a esta apostasia, superstição, idolatria e tirania do Papado e Pontificado Romano*”.⁹ Em seguida, Almeida passa a explanar com mais pormenores a sua reprovação, não exatamente aos católicos portugueses em si, mas aos erros doutrinários por eles abraçados, que seriam resultantes da supremacia espiritual de Roma sobre a Cristandade:

Porém, mui reverendos, venerandos e, em Cristo, caríssimos varões: nem por tudo isto dizer, quero eu a pessoas algumas condenar, nem tampouco, e ainda muito menos, ensinar que as tais se hajam de abominar, deixar, fugir, nem abjurar. Em nenhuma maneira! [...] Mas somente – como também, assim, a todos o ensino – condeno, abomino, deixo, fujo e abjuro os erros sobreditos, pela mesma Palavra de Deus já tão clara e evidentemente condenados. E, muito ao contrário, como também assim a caridade cristã no-lo manda, sem cessar, de todo o íntimo coração, a Deus, nosso Senhor, continuamente peço que, por sua infinita misericórdia, a todos os reis e a todos os demais moradores da terra, assim grandes como pequenos, [...], seja servido de abrir os olhos do entendimento, da alma e do coração.¹⁰

De acordo com a percepção subjacente à tradução bíblica de Almeida, condenar os erros doutrinários tridentinos deveria ser mero reflexo da livre interpretação dos textos sagrados, visto que estes mesmos já contestavam nitidamente a apostolicidade das doutrinas

⁸ *Epístola ou Carta do Padre João Ferreira A. d'Almeida [...] Aos R. Padres & Religiosos Agostinhos de Bemgala...*, p. 9-10. In: *Duas Epístolas e Vinte Propostas...* Em Batavia, Por Abrahão Gerardo Kaisero, Anno 1672.

⁹ *Ibid.*, p. 80.

¹⁰ *Ibid.*, p. 80-81.

abraçadas pela Igreja de Roma. Nesse sentido, no ano de 1671, ao endereçar sua carta aos religiosos agostinianos de Bengala, na Índia Portuguesa, João Ferreira expunha pormenorizadamente as “*justas causas e urgentes razões que de todo o convenceram, obrigaram, moveram e, em consciência, forçaram e constrangeram a deixar a Igreja Romana*”.¹¹ Com isso, o tradutor objetivava não apenas justificar a sua própria trajetória individual, mas também instigar os seus leitores a fazerem o mesmo, após demonstrar que a instituição papal transforma a fé em apostasia, o culto em idolatria, e a disciplina em tirania. Com este propósito, ao final dessa mesma carta, Almeida deixa transcrito um breve poema em latim, atribuído ao humanista e frade carmelita Baptista Mantuanus (1447-1516), com uma tradução parafraseada em português, visando alertar os seus leitores sobre a urgente necessidade de fugir do jurisdição espiritual de Roma:

*Quem cuidais que é hoje Roma,
Nestes nossos tristes anos?
Nada mais que uma Sodoma
De mundanas e mundanos.
Quem quer viver santamente,
Fuja de Roma apressado,
Ou senão, será forçado
A viver impiamente.*¹²

Nesse breve excerto, evocado por João Ferreira de Almeida em defesa de si mesmo e de sua recomendação a todos os católicos portugueses, fica clara a correspondência restabelecida no contexto tridentino entre a obrigação de se promover a ortodoxia cristã e a urgente necessidade de se condenar duramente todas as heresias.¹³ A inadiável conveniência de o mundo português se emancipar da Igreja de Roma, para poder finalmente dispor de livre acesso à verdadeira doutrina cristã, contida fielmente só nos textos sagrados, é também argumento apresentado extensivamente por Almeida em sua obra *Dialogo Rustico e Pastoril*. Contra a alegação de que seria necessário ao fiel cristão, antes de tudo, dar ouvidos à Santa

¹¹ *Epistola ou Carta do Padre Joaõ Ferreira A. d'Almeida [...] Aos R. Padres & Religiosos Agostinhos de Bengala...* In: Op. cit.

¹² Ibid., p. 86-87.

¹³ Essa particular dureza suscitada pelo embate católico-protestante foi destacada por Adriano Prosperi como causa de uma retomada, no século XVI, de uma noção mais tradicional de heresia, interpretada essencialmente como desvio doutrinário, diferente daquela cultivada pela cultura humanista, como erro moral. O triunfo da primeira concepção pode ser constatado, segundo o mesmo autor, pela oposição de sentido entre o *Catechismus* de Lutero e a obra *Enchiridion militiis Christiani* de Erasmo de Roterdã: “*Entre os dois, foi o modelo do catecismo de Lutero que se impôs na prática social, justamente porque oferecia não uma meditação para os espíritos eleitos do humanismo cristão, mas elementos nítidos e certos de coisas para crer e formas rituais bem escandidos. A derrota da proposta erasmiana representava ainda o fim, para aquela época, da tentativa mais ambiciosa da cultura humanista: a de substituir a noção teológica de heresia por uma noção de tipo prático e moral*”. PROSPERI, Adriano. **Tribunais da Consciência**: Inquisidores, Confessores, Missionários. São Paulo: EDUSP, 2013, p. 96-97.

Madre Igreja e aos seus eclesiásticos, João Ferreira argumenta que, quando estes “*mandam o que Deus proíbe, e proíbem o que Deus manda, não são a verdadeira igreja, nem os verdadeiros pastores, mas somente a verdadeira sinagoga de Satanás*”.¹⁴ Por esta causa, dela “*Deus expressamente nos manda fugir, se é que deveras nos queremos salvar*”, pois o próprio Jesus Cristo havia alertado os seus discípulos: “*Guardai-vos dos falsos profetas, que vem a vós outros com vestidos de ovelhas, mas por de dentro são lobos arrebatadores*”.

O juízo do agostiniano português Hieronymo de Siqueira a respeito de Almeida e de seus escritos é apresentado em detalhes em sua *Carta Apologetica* em defesa do catolicismo romano. Para ele, o tradutor português estava “*de ira tão inebriado contra a Igreja Católica Romana – e consequentemente contra mim, por ser membro dela – que obra como louco*”, pois desejava sempre, “*com sua pena mal limada, pôr em papel os conceitos de sua ignorância*”.¹⁵ E em relação especificamente ao desafio de João Ferreira para que os católicos portugueses se afastem da Igreja de Roma, para abraçarem o preceito *sola scriptura*, Siqueira adverte que “*na fé católica romana, que creio firmissimamente, e professo de todo o coração, me hei de salvar, porque fora da Igreja Católica Romana [...] não há salvação*”.¹⁶ Do mesmo modo, o missionário italiano Giovanni Baptista Morelli, em seu *Luzeiro Evangelico*, concluía que “*os textos da Escritura que o índio rústico autor do Dialogo Rustico acumula, [...] não provam outra coisa, senão a sua suma ignorância*”. Assim, para ele, o esforço de Almeida em querer apresentar em língua portuguesa uma versão integral dos textos sagrados afigurava-se como uma sagaz tentativa de “*enganar a todos os mais católicos espalhados pelas Índias Orientais, como enganou aos de Batávia*”.¹⁷

Uma das mais exemplificadoras convocações de João Ferreira de Almeida aos seus compatriotas portugueses, para que se separassem para sempre da Igreja de Roma, aparece ao fim do tratado *Diferença d’a Christandade* – escrito polemista que, conforme já evidenciado, motivou o início do seu trabalho de tradução do Novo Testamento em Malaca. Após apresentar argumentos sobre quem seria o verdadeiro Anticristo, e quais os sinais para reconhecê-lo – identificando-o, é claro, com o Sumo Pontífice de Roma –, o tradutor concluía seu tratado com a seguinte advertência aos seus leitores:

Tempo é já de abrirdes os olhos e verdes a grande cegueira e perigosas trevas em que até agora andastes metidos, debaixo da insuportável tirania deste cruelíssimo lobo do Anticristo, o Papa de Roma, e de sua apostática

¹⁴ *Dialogo Rustico e Pastoril*... p. 299-300.

¹⁵ *Carta Apologetica em Defensão da Religião Cathólica Romana*... Anno: 1670, p. 3-4, § 7.

¹⁶ *Ibid.*, p. 9, § 17.

¹⁷ *Luzeiro Evangelico*..., p. 419.

e falsa igreja. Não vos deixeis mais levar do lustre exterior e tão aplausível ao mundo, dos especiosos, arrogantes, presuntuosos e pomposos títulos de Papas, Padres Santos, Vigários de Cristo, Deuses na Terra, Patriarcas, Cardeais, Arcebispos, Bispos, Sacerdotes, Religiosos e outros semelhantes [...]. Lembrai-vos do dito que diz que nem tudo o que luz é ouro. Porque na verdade, com a capa e pretexto destes títulos tão especiosos e aplausíveis ao mundo, [...] cobrem, escondem e chocam ainda de novo tantos erros, enganos e falsidades, que ainda lhes não há poder achar fim. Abri, pois, já os olhos. Apiedai-vos e doeí-vos de vós mesmos. Saí do grande perigo em que estais. Não resistais mais à verdade. Fugi dos erros, mentiras, falsidades e abusões com que estes anticristos, enganadores e falsos profetas até agora vos trouxeram embebidos e enganados. Não ensurdeçais mais aos brados que já vossas alumiadas consciências continuamente vos estão dando. Não fecheis mais as portas de vossos corações aos chamamentos de Deus, nem a suas divinas inspirações que já, sem descansar, a elas vos estão batendo. Acabai já de dar lugar à verdade, deixando-vos vencer dela, que esta é a maior, mais proveitosa, saudável e gloriosa vitória que, neste mundo, contra o mundo, contra a carne, contra o Diabo e contra o Anticristo mesmo podeis alcançar. Não se vos dê nunca do que o mundo pode dizer, chamando-vos hereges, luteranos, calvinistas e arrenegados, pois mais seguro é deixar ao mundo e aos mundanos por Cristo, do que a Cristo pelo mundo e pelo o que os mundanos dizem. [...] Pois, irmãos, se é que deveras vos quereis salvar e escapar dos tremendos e grandes castigos que a esta rebelde, aleivosa, corrupta e confusa Babilônia Romana certa, infalível e aceleradamente esperam; importa, em todo caso, que logo logo, sem a menor dilação do mundo, com toda pressa e diligência, dela de todo vos saiais e aparteis, quero dizer, de sua obediência e sujeição.¹⁸

Logo, é nesses termos que se deve compreender historicamente a atividade de Almeida como tradutor dos textos sagrados: como fragmento de um duro confronto à “apostasia babilônica” representada pela Igreja de Roma. Ao estar fundamentada sobre essa disposição energicamente contrária à dominação romana sobre a cristandade lusófona, a versão bíblica pretendida por João Ferreira nas Índias Orientais é parte de um artifício para expor ao mundo português os incontáveis erros supostamente introduzidos pelo catolicismo romano na doutrina cristã, contra o ensino original de Cristo e de seus apóstolos. Embora esse aspecto já tenha sido abordado tangencialmente no capítulo precedente, devido à explanação sobre o princípio *sola scriptura* que embasa claramente a atividade do tradutor, há ainda alguns outros elementos mais incisivos a este respeito, que aparecem com profusão na literatura de controvérsia religiosa correspondente. Em seu prefácio ao tratado *Diferença d’a Christandade*, por exemplo, João Ferreira deixa transparecer os reais intentos que alicerçam o seu desejo de vulgarizar o conhecimento dos textos sagrados entre os católicos de língua

¹⁸ *Diferença d’a Christandade...* p. 141-150.

portuguesa, para assim revelar os muitos embustes propalados pela Igreja de Roma ao longo dos séculos:

Os doutores da Igreja Romana, de ordinário, tanto temem e receiam, e tão deveras e com tanta diligência evitam a luz divina da Sagrada Escritura [...] [que] por nenhum modo se querem sujeitar a que sua doutrina se examine ao fio dela; antes, ao revés, a todo o povo admoestam e aconselham que não a leia, e de tal maneira o ameaçam e amedrontam com penas e excomunhões, que o pobre e miserável nem ainda se atreve a nela por os olhos [...]; o [que] não fazem por outra nenhuma causa, senão porque suas obras são más, sua doutrina falsa e todas as suas melhores aparências hipocrisia, fingimento e engano; e que por isso tanto temem o tal exame, pois assaz e mui bem sabem que, pela luz da Sagrada Escritura, certamente, por derradeiro, se hão de vir a descobrir.¹⁹

Differença da Christandade, impressa em Tranquebar (1728)
(Sächsische Landesbibliothek)

Por conseguinte, tornar amplamente disponíveis em sua língua materna as Escrituras Sagradas cristãs equivaleria, para o seu tradutor, a um golpe fatal contra o domínio da Igreja de Roma sobre os portugueses, ao desnudar de uma vez por todas os incontáveis erros propalados por seus doutores eclesiásticos. A este propósito, é novamente em seu *Dialogo Rustico* que Almeida expõe com toda loquacidade a sua intenção primordial de desacreditar, por meio de sua tradução bíblica, as equívocas doutrinas do catolicismo romano, acolhidas em todo mundo português, de um modo geral. Nesse tratado anticatólico, Almeida asseverava

¹⁹ Prefácio. In: *Differença d'a Christandade...* Sem paginação.

sarcasticamente contra a ideia da infalibilidade de Roma em matéria de fé que “*a nossa Santa Madre Igreja pode errar, reerrar, treserrar e quatrerrar, e ainda muitas, remuitas, tresmuitas e quatromuitas vezes errar, reerrar, treserrar e quatrerrar*”.²⁰ A fim de comprovar essa sua declaração desafiadora, o tradutor português explicitava então qual seria o maior erro da Igreja de Roma, ou seja, justamente o de afirmar, contra a expressa Palavra de Deus, que é infalível em seus decretos:

Que maior erro quer Vossa Mercê ver na nossa Santa Madre Igreja de Roma, que o afirmar ela de si mesma que, em maneira nenhuma, errar pode? [...] Porventura, não diz Deus, nosso Senhor mesmo, também que todo homem é mentiroso, e só Ele é verdadeiro? Pois, que diremos logo do homem ou dos homens (por muitos e muitos mais que sejam) que a dizer e ainda a sustentar se atreve ou atrevem que nem mentem, nem ainda mentir podem? Porventura, não diremos deles todos também, e isso com muita razão e verdade, que todos mentem, rementem e tresmentem? E que assim, de palavra e de obra, assaz de bem claro mostram, e a todos manifestam, que também podem e repodem mui bem mentir, rementir e tresmentir.²¹

O conhecimento da verdade, entendida como o conteúdo do texto sagrado, interpretado livremente, sem a necessidade da mediação clerical, manifestaria naturalmente a fragilidade das imposturas heréticas, correspondentes aos decretos tridentinos. No mesmo *Dialogo Rustico*, ao ser o personagem do pastor de ovelhas desafiado pelo pároco de sua aldeia a revelar um só erro cometido pela Igreja de Roma, João Ferreira aproveita para denunciar qual seria uma das maiores fraudes teológicas respaldadas pelo Concílio de Trento: a paridade religiosa entre texto sagrado e tradição oral para a definição da ortodoxia cristã. Ao supostamente tramar para submeter a Palavra de Deus ao arbítrio humano, conferindo à tradição eclesiástica uma espécie de monopólio sobre a interpretação da revelação divina, o catolicismo romano conspirava na verdade para impedir que suas fraudes fossem manifestas ao mundo:

Diga-me Vossa Mercê mesmo, em boa e sã consciência: que maior erro pode no mundo haver, do que dizer e afirmar a nossa Santa Madre Igreja [...] que a Palavra de Deus escrita, quer dizer, a Escritura Sagrada, não é a só única, mera, sólida, maciça e infalível Palavra de Deus; porém que até suas mesmas tradições e meras invenções romanas (a que a Palavra de Deus não escrita chama) também o são, e que de todos todas devem ser tidas, estimadas e veneradas, não só por de tanta e igual, mas ainda também por de mais autoridade, certeza e infalibilidade do que a mesma Escritura Sagrada, que só é a única, verdadeira e sólida Palavra de Deus,

²⁰ *Dialogo Rustico e Pastoril...*, p. 44.

²¹ *Ibid.*, p. 47-48.

por Deus mesmo inspirada, e por seus santos profetas, apóstolos e evangelistas escrita?²²

Diante dessa afirmação do pastor de ovelhas, Almeida colocava astutamente as seguintes palavras na boca do personagem do pároco da aldeia, representação alegórica do catolicismo romano, para confirmar com ironia a sua proposição sobre a supervalorização tridentina da tradição oral apostólica, em detrimento do próprio texto sagrado: “*E chamas tu tão grande erro ao principal eixo da roda, em que toda a nossa Santa Madre Igreja se funda?*”.²³ Além do mais, o tradutor português sustentava que, ao submeter os escritos sagrados ao arbítrio da Igreja, e ao pôr em pé de igualdade Escritura e Tradição, o catolicismo romano acabava querendo submeter Deus “*à Santa Madre Igreja, e não ela a Deus, nosso Senhor: que é pôr ao carro diante dos bois, e ao cavalo sobre o cavaleiro, e andar assim sempre em vira-volta e ao revés*”.²⁴ Em termos hierárquicos, portanto, os textos sagrados deveriam estar acima de qualquer instituição eclesiástica, por representarem a Palavra de Deus como dado autônomo e, conseqüentemente, o próprio Deus.²⁵ Emblemática também dos rudimentos da iniciativa de João Ferreira como tradutor da Bíblia é a sua seguinte exclamação contra as tradições eclesiásticas e determinações tridentinas que, em sua percepção, buscavam legislar de outra maneira aquilo que o próprio Deus já havia deixado claramente expresso nos textos sagrados. Ao decretar em favor da veneração das imagens sagradas, por exemplo, o Concílio de Trento parecia ordenar justamente o contrário do que indicavam as leis divinas a este respeito:

Não sei eu que outra coisa seja [...] contra o céu cuspir e blasfemar, e das leis divinas e apostólicas ordenanças zombar e escarnecer, do que dizer e afirmar que melhor, mais decente e de muito mais proveito, fruto, devoção e edificação para os fiéis cristãos, seja o que a Santa Madre Igreja agora, de novo, ordena, do que o que Deus [...] por muito melhor, mais decente, e de muito mais proveito, fruto, devoção e edificação, para todos os fiéis, desde o princípio, achou, julgou, aprovou, e para sempre em sua Igreja estabeleceu, ordenou e confirmou; contra a insuportável e execranda temeridade, ousadia, soberba e rebeldia daqueles de quem

²² *Dialogo Rustico e Pastoril...*, p. 57-58.

²³ *Ibid.*, p. 57-58.

²⁴ *Ibid.*, p. 296.

²⁵ O historiador Pierre Chaunu demonstrou que esse uso “subversivo” das Escrituras, para combater a própria ordem eclesiástica vigente, remonta pelo menos às iniciativas de Pierre Valdès e, depois, de John Wyclif, no período medieval. Em seu tratado *De veritate sacrae scripturae* (1378), por exemplo, Wyclif defendia a autoridade autônoma do texto sagrado, independente do magistério institucional: “*A Igreja baseia a sua autoridade e o seu ensino na Sagrada Escritura, sendo a Escritura como que um dado, um ditado de Deus. Afirmava-se [outro]ra: Deus, a Escritura e a Igreja sem hierarquia; e Wyclif propõe: Deus, a Escritura e só depois a Igreja*”. CHAUNU, Pierre. **O tempo das reformas (1250-1550)**, v. 1: A Crise da Cristandade. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 222.

Deus [...], já de muitos tempos atrás, em sua Santa Palavra, nos tem dito, avisado e profetizado, que mais o querem servir segundo as fantasias, invenções e tradições humanas, do que conforme a suas leis, ordenanças e constituições divinas, que tão claras, patentes e expressas, nas Escrituras Sagradas, por escrito deixado, mandado e ordenado nos tem.²⁶

Assim, ao tornar acessível o texto sagrado em língua vulgar, o tradutor pretendia, além de promover aquilo que entendia serem os fundamentos do cristianismo primitivo, evidenciar e aniquilar as “fantasias e invenções” presumivelmente estabelecidas pelo clero num segundo momento. Com isso em mente, outro componente fundamental do catolicismo tridentino denunciado por Almeida como desvio doutrinário a ser exposto e combatido é o próprio rito sacrificial da missa, e particularmente o milagre da transubstanciação eucarística nele operado. Já em suas anotações ao tratado castelhano *Diferença d'a Christandade*, o tradutor português alertava que, na missa, se falsificam atrevidamente as palavras de Cristo sobre a Santa Ceia, justamente para, “*com capa delas, se inventar e introduzir na Igreja o maior, mais abominável e diabólico ídolo, e a mais horrenda, pestilencial e mortífera idolatria*”.²⁷ Nesse sentido, ao consagrar-se no Concílio de Trento que, na celebração eucarística, ocorre efetivamente o milagre da conversão do pão no corpo de Cristo, e do vinho em seu sangue, a congregação dos fiéis seria conduzida a adorar, como se fosse o próprio Deus, um simples “*pedaço de pão – ou, para melhor dizer, de obreia de fechar cartas; e comendo-a, tragando-a e lançando-a [os padres] depois, tão suja, nojenta e irreverentemente, por trás na privada*”. “*Está é a grande honra que os sacerdotes papísticos [...] dão a Cristo!*”.²⁸ A mesma forma de condenação ríspida contra o catolicismo romano aparece também no *Dialogo Rustico*, como no seguinte trecho em que o tradutor português condena a definição tridentina de que na missa se realiza efetivamente um sacrifício propiciatório, em favor de vivos e mortos:

[...] real e verdadeiramente é a missa uma real, verdadeira e bem refinada negação daquele só único, verdadeiro e real sacrifício expiatório e propiciatório da morte e paixão de Cristo Jesus, Senhor nosso, por nós uma só vez na cruz feito, e a seu eterno Pai oferecido. E juntamente uma horrenda, nefanda e abominável idolatria, pois nela por Deus se adora o que realmente o não é. [...] E tudo isto para manifesto escárnio, zombaria, desprezo, vilipêndio e vitupério daquele só único, sacrossanto e, por todos nossos pecados e de todo o mundo inteiro, perfeita e

²⁶ *Dialogo Rustico e Pastoril...*, p. 81-82.

²⁷ *Diferença d'a Christandade...* p. 99-100.

²⁸ *Ibid.*, p. 99-100.

suficientemente expiatório e satisfatório sacrifício de Cristo, Senhor nosso, na cruz.²⁹

Disso procede que as determinações tridentinas precisavam ser reprovadas pelos verdadeiros fiéis, não apenas por encerrarem erros doutrinários atrozes, mas especialmente por depreciarem a verdade apostólica, já bem explicada nas Escrituras. Outra deliberação do Concílio de Trento entendida como embuste doutrinário detestável – e que deveria, portanto, ser aniquilado pelos claros testemunhos dos textos sagrados em língua vulgar – é aquele relativo à invocação e veneração dos santos e de suas sagradas imagens. Em nota ao tratado *Diferença d'a Christandade*, Almeida afirmava em relação à doutrina da intercessão dos santos – os quais, por oferecerem a Deus orações a favor dos homens, deveriam ser invocados para socorro e auxílio – que “*não falta aqui mais que amaldiçoar, anatematizar e excomungar, clara e expressamente, a Deus, nosso Senhor, e a todos os profetas e apóstolos; pois todos eles creram, ensinaram e mandaram o contrário*”.³⁰ E no tocante ao decreto tridentino sobre os hipotéticos frutos pedagógicos advindos do culto das imagens, ao auxiliar os fiéis a venerar e recordar os artigos de fé, o tradutor português exclama que, pelo contrário, a crer nas Escrituras, somente “*endoidecem, entontecem e embrutecem as imagens a todos quantos as fazem, delas usam e as honram, veneram, reverenciam, servem e adoram*”.³¹

Assim, conforme afirmações categóricas dos profetas no Antigo Testamento, o ensino das imagens não seria mais que “*engano, mentira, vaidade, ignorância e falsidade*”, porque ao invés de inspirar o homem ao serviço de Deus, o conduziria a uma “*mera superstição, carnalidade, bestialidade, tontidade e cegueira de entendimento, dureza de coração e uma perniciosa, mortal, sacrílega, criminal e abominável idolatria*”.³² A atmosfera religiosa combativa, inerente à própria instrumentalização do conceito de “idolatria”, se evidencia aqui com toda a força.³³ No mesmo *Dialogo Rustico*, em contestação à deliberação tridentina sobre a conveniência de se celebrar missas em favor dos defuntos, sendo sacrifício propiciatório a

²⁹ *Dialogo Rustico e Pastoril...* p. 145.

³⁰ *Diferença d'a Christandade...* p. 29-30.

³¹ *Dialogo Rustico...* p. 329.

³² *Ibid.*, p. 329-330.

³³ O historiador Carlos Eire, da Universidade de Yale, apontou que o emprego do conceito de “idolatria” pressupõe já, em todos os casos, um contexto de embates religiosos: “*Idolatria é uma palavra de combate. Ela pressupõe a definição do que é verdadeiro e falso em matéria de religião, pois um ídolo não pode ser reconhecido universalmente como tal. Idolatria não é simplesmente a adoração de um objeto físico, mas qualquer forma de devoção tida como incorreta. [...] O conceito de idolatria existia entre católicos e protestantes, mas o seu significado era bem diferente em cada campo. No século XVI, a devoção de um era a idolatria de outro*”. EIRE, Carlos M. N. **War against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin**. Cambridge: University Press, 1989, p. 5. Tradução nossa.

eles também, o personagem do pastor de ovelhas interpela o pároco de sua aldeia com as seguintes palavras:

Ora, Senhor Padre Cura, deixe-se Vossa Mercê de contos, e não queira afirmar tão deveras coisa de que Vossa Mercê mesmo mui bem sabe que, em toda a Escritura Sagrada, se não acha fumo, cheiro, nem rastro; e que não é mais que uma pura e mera invenção de homens, que só serve e é útil não para refrigério, alívio ou consolação das almas dos defuntos, senão para enriquecer e rechear aos eclesiásticos vivos. [...] Valha-me Deus! Se rogar, missas dizer, e ofícios e sufrágios pelos defuntos fazer, é coisa para eles tão proveitosa, necessária e importante, porque não no-la confirma Vossa Mercê com a autoridade da Palavra de Deus? E nela algum expresso mandamento nos não mostra, que para isso Deus, nosso Senhor, nos desse? Ou alguma clara promessa que para isso nos fizesse? Ou porque Cristo, Senhor nosso, ou seus santos apóstolos, de tudo isto a menor menção do mundo não fazem?³⁴

A progressiva supressão das Escrituras Sagradas como dado autônomo, isto é, como elemento dotado de eficácia independente da tradição eclesiástica, teria dado vazão não só a heresias (como a existência do purgatório), mas também a imoralidades (como o enriquecimento ilícito). Daí a imperiosa necessidade de tornar explícitas, em língua vulgar, as palavras divinas, contidas exclusivamente nos textos sagrados. Por essa causa, a tradução bíblica idealizada por Almeida equivalia também a uma contundente objeção à resolução tridentina de que somente à Igreja de Roma caberia julgar o verdadeiro sentido das Escrituras. Essas espécies de estorvos à livre interpretação dos livros sagrados serviriam, segundo a avaliação do tradutor português, exclusivamente para que a Santa Madre Igreja pudesse melhor, com tais “*malícias, estratagemas, sutilezas, ardis, destrezas, pias fraudes e santos enganos, reter, guardar, conservar e sustentar em pé suas idolatrias, abusões e superstições*”.³⁵ Daí também as interdições inquisitoriais às traduções e impressões do texto sagrado em língua vulgar, por meio do *Index Librorum Prohibitorum*, respaldado pelo Concílio de Trento, pois:

[...] se nossa Santa Madre Igreja tão santo uso permitira, outra melhor festa faria, e outra mui melhor dança a todos nos ensinaria. [...] Porventura, não diz o Senhor Jesus que não é bom o pão aos filhos tomar, e aos cachorrinhos o dar? Como é logo a Santa Madre Igreja tão tirana e cruel, que o pão espiritual da Escritura Sagrada aos filhos amados de Deus se atreve a tirar, e aos cães e porcos só a dar? Convém a saber, tirando-o ao pobre e fiel povo cristão, que tanto por ele suspira, e dando-o aos eclesiásticos, que dele tão pouca conta fazem, que nem eles mesmos

³⁴ *Dialogo Rustico...* p. 216-217.

³⁵ *Ibid.*, p. 252-253.

o comem, nem a outros comer o deixam. [...] Mostrando-se assim nisto semelhantes ao cão de Esopo, que estando no palheiro deitado, nem ele mesmo comia da palha, nem aos bois comer a deixava.³⁶

É evidente, por todos esses testemunhos documentais, que a intenção do tradutor era justamente a de viabilizar ao “pobre e fiel” povo cristão de língua portuguesa livre acesso ao texto sagrado em seu próprio idioma, não somente para que conhecessem a mensagem cristã original, mas também para que pudessem desprezar as idolatrias e superstições preconizadas pelo catolicismo romano. O agostiniano Hieronymo de Siqueira, por outro lado, em sua *Carta Apologetica*, assegurava que tudo quanto havia sido definido no Concílio de Trento correspondia perfeitamente ao cristianismo primitivo: a presença corpórea de Cristo na Eucaristia, o caráter sacrificial da missa, o mérito das boas obras para a justificação, a legitimidade da invocação dos santos e a virtude do celibato clerical.³⁷ Com isso, reivindicava a catolicidade exclusiva da Igreja de Roma, em objeção às seitas calvinistas e luteranas, com base na paridade tridentina entre revelação divina escrita e tradição eclesiástica. Da mesma forma, o franciscano Giovanni Baptista Morelli, em violenta oposição ao *Dialogo Rustico e Pastoril*, defendia incisivamente que “o que a Igreja propõe por artigo de fé, o propõe como coisa revelada por Deus; logo, quem não o quer crer é sumamente injurioso a Deus e à Igreja”.³⁸ É nessa atmosfera de duro confronto pela catolicidade cristã que tem lugar a materialização da primeira tradução da Bíblia em português, de modo que o seu significado histórico-religioso não pode ser apartado artificialmente desse seu contexto específico de produção.

Não apenas os equívocos doutrinários do catolicismo português deveriam ser expostos pela livre interpretação dos escritos sagrados em língua vulgar, mas também a própria imoralidade do seu corpo clerical. Isso porque os próprios desvios comportamentais dos eclesiásticos eram interpretados por Almeida como simples reflexos de seu afastamento do ensino dos apóstolos, contido somente nas Escrituras. Antes de tudo, em nota ao tratado *Diferença d’a Christandade*, o tradutor português buscava desnudar a hipocrisia dos clérigos romanos ao qualificarem o povo não eclesiástico como “leigos e seculares, isto é, profanos e mundanos”, visto que não haveria no mundo de então “maiores profanos e mundanos, nem maiores profanidades e mundanices” do que entre os próprios sacerdotes católicos.³⁹ Nesse

³⁶ *Dialogo Rustico e Pastoril*..., p. 116-117.

³⁷ *Carta Apologetica*..., p. 57, § 50.

³⁸ *Luzeiro Evangelico*..., p. 78.

³⁹ *Diferença d’a Christandade*... p. 15. A ideia tipicamente protestante de que o conceito de Igreja não se confunde com o seu corpo clerical, por incluir também os leigos, já havia sido defendida com clareza no período medieval por John Wyclif, em sua obra *De Ecclesia* (1378). Foi novamente Pierre Chaunu quem lembrou que

mesmo sentido, em seu *Dialogo Rustico*, Almeida denunciava a ousadia e soberba dos clérigos por intentarem se diferenciar dos leigos e seculares pelos seus títulos eclesiásticos, os quais, “*com capa e pretexto de não serem do mundo, andam engolfados nele até os olhos*”.⁴⁰ Exemplo objetivo da relação fundamental entre erro doutrinário e desvio moral seria a própria instituição do celibato clerical, tradição respaldada pelo Concílio de Trento, entendida como a principal motivadora de licenciosidade entre os eclesiásticos:

Logo, quer Vossa Mercê que o casar, que Deus manda, seja incastidade, e a fornicção, que Deus proíbe, castidade? E que, por conseguinte, os eclesiásticos, contra o mandamento de Deus, fornicar possam, porém não, conforme a ele, casar-se? Como também de ordinário assim o fazem, pois cada dia os vemos amancebados e abarregados (não só com mulheres solteiras, mas até com as mesmas casadas), porém nenhum deles casado. [...] Não diz o apóstolo São Paulo que o matrimônio é entre todos venerável, e a cama imaculada, mas que aos fornicadores e adúlteros Deus, nosso Senhor, há de julgar?⁴¹

Em termos pragmáticos, ao tornar disponível em língua portuguesa o Novo Testamento – em que se afirma categoricamente que “*o matrimônio é entre todos venerável*” –, a “heresia” do celibato clerical seria então denunciada, e as libertinagens daí provenientes, finalmente extirpadas. Semelhantemente, outro pernicioso desvio moral assinalado pelo tradutor português em relação aos eclesiásticos romanos, e em particular ao seu Sumo Pontífice, seria a sua característica avareza, alimentada pelo extensivo comércio de missas, ofícios, rezas e, sobretudo, “*com a nova invenção do público comércio, contrato, negócio e mercancia da infinidade de bulas (ou, para melhor dizer, pulhas) e indulgências*”.⁴² Deste modo, novamente fica manifesto o vínculo indissociável que associaria a heresia à perversidade moral. Por isso, João Ferreira denunciava que a crença heterodoxa na existência de um purgatório, e todo o comércio aí fundamentado, era na verdade o que abastecia o Papa e os demais eclesiásticos com toda a sua arrecadação, de modo que, “*se por essa via, tanto cabedal não granjearam, mal lhes havia de andar o negócio da cozinha*”.⁴³ A fim de satirizar toda essa condição em seu *Dialogo Rustico*, Almeida questionava com ironia o pároco da aldeia, através do seu personagem do pastor de ovelhas:

Wyclif já havia reafirmado “*o alargamento da Igreja aos leigos, esta verdade jamais contestada, mas esquecida durante mil anos [...]. Wyclif foi o primeiro que, de uma forma muito feliz, ousou definir a ecclesia como universitas praedestinatorum. Nenhuma ideia da teoria de Wyclif terá um futuro tão risonho. [...] Toda corrente da reforma radical passa por uma relativização da Igreja-instituição*”. CHAUNU, Pierre. **O tempo das reformas (1250-1550)**, v.1..., p. 226.

⁴⁰ *Dialogo Rustico*..., p. 129.

⁴¹ *Ibid.*, p. 226-227.

⁴² *Ibid.*, p. 532-533.

⁴³ *Ibid.*, p. 532.

Mas com licença de Vossa Mercê: que significa esta palavra *Papa*? Porventura, significa papar, comer, engolir ou tragar? A mim me parece que sim, pois vem da *papa* que às crianças se dá. E daí vem também que, de ordinário, por comer, papar dizemos, quando das crianças falamos. E se assim é, com muita razão se chama *Papa* o nosso Santo Padre de Roma. [...] Porquanto ainda muito mais as casas inteiras dos pobres e das viúvas *papa*, come, traga e engole, do que os antigos hipócritas, os escribas e fariseus, nunca antigamente fizeram. E assim, com muita razão, não só *Papa*, mas *Papa Tudo* bem chamar lhe poderemos.⁴⁴

Após todas essas disposições radicalmente anticatólico-romanas – subjacentes, como visto, à própria gênese do trabalho de Almeida como tradutor da Bíblia em português –, é também notável que, para ele, a sua incumbência como tradutor e escritor polemista consistia não exatamente em confrontar uma instituição meramente humana, mas uma realidade espiritual maligna, governada por Satanás e seus seguidores. A identificação das doutrinas católicas a ensinamentos de demônios é concepção recorrente em todos os escritos polemistas de Almeida, assim como a equiparação da Igreja de Roma e de seu Sumo Pontífice ao império das trevas e ao espírito do Anticristo. Por conseguinte, para resistir às mentiras introduzidas pelos demônios na mensagem original de Cristo, conviria andar “*sempre de sobreaviso e com o olho sobre o ombro*”, sendo necessário, acima de tudo, fugir dos eclesiásticos romanos “*como do mesmo demônio, pois são seus ministros e instrumentos*”.⁴⁵ O mesmo se diga com respeito à celebração ritual da missa, em que se usam coisas divinas e sagradas, como alguns trechos dos Evangelhos, mas tudo com vistas a falsificar a verdadeira doutrina do evangelho, “*convertendo-o e mudando-o, assim, em puros e meros agouros, superstições, feitiçarias, abusões e encantamentos*”.⁴⁶ De modo semelhante se comportaria o próprio Satanás, “*pois também ele da Escritura e do Evangelho abusa para tentar e enganar os fiéis*”. Nessas condições, seria necessário que todo verdadeiro cristão detestasse a missa e seus ardis, “*visto usarem tão mal, profana e diabolicamente de coisas tão santas, tão sagradas e tão divinas*”.⁴⁷

Dessa maneira, um efetivo retorno aos rudimentos da religião cristã, tidos como recuperáveis pela determinação protestante *sola scriptura*, representaria também um grave abalo ao domínio espiritual das trevas, encarnado no mundo português justamente pela hegemonia do catolicismo romano, e exercido pela astuta deturpação da mensagem evangélica original. Assim, por exemplo, sendo que “*nem Cristo instituiu a missa, nem seus apóstolos a disseram, nem seus discípulos a cantaram, nem alguns dos santos padres da*

⁴⁴ *Dialogo Rustico e Pastoril...*, p. 532.

⁴⁵ *Diferença d’a Christandade...*, p. 26.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 102-103.

⁴⁷ *Ibid.*

igreja primitiva dela usaram”, ela só poderia ter sido então introduzida no mundo por “*indução do demônio e invenção dos Papas de Roma*”, por ser uma “*diabólica, mortal, abominável e horrenda idolatria*”.⁴⁸ Em carta ao fidalgo português João Correa de Mizquita, residente na Índia portuguesa, após narrar o seu encontro pessoal em Batávia com o jesuíta Jean-Baptiste Maldonado em 1667, o tradutor português assegurava que, entre os eclesiásticos romanos, existem muitos que, “*ainda que, por de fora, trazem a cruz nos peitos, contudo, por de dentro, trazem a Satanás no coração*”.⁴⁹ E em sua epístola aos religiosos agostinianos de Bengala, João Ferreira manifestava abertamente a razão que o havia convencido a reputar os dogmas do catolicismo romano como ensinos de demônios:

Sustentando [...] o Papado Romano tantos e tão falsos, ímpios, heréticos e blasfemos dogmas, segue-se que tem descaído da fé, e para si e para os seus, juntamente, com a salvação de todo a tem destruído. Esta apostasia da fé predisse já muito antes o Espírito Santo, por boca do apóstolo, quando diz que “*nos últimos tempos apostatariam [...] alguns da fé, dando ouvidos a espíritos enganadores [...] e a doutrinas de demônios; que, com hipocrisia, diriam mentiras; que proibiriam o matrimônio [...]*”. Essa mesma [apostasia] predisse também o apóstolo que havia de ser o critério ou divisa e sinal do descobrimento ou revelação daquele Homem de Pecado e Filho da Perdição, convém a saber, o Anticristo.⁵⁰

Neste caso, o conhecimento das Escrituras Sagradas em língua vulgar deveria servir não só para se distinguir claramente a verdadeira fé dos apóstolos, mas também para auxiliar o mundo português no reconhecimento do Anticristo, identificado à ideia de apostasia ou negação da fé. Em seu *Dialogo Rustico*, João Ferreira de Almeida expôs com toda a expressividade característica desse escrito polemista os seus argumentos para sustentar que, contrariamente à definição tridentina de que a Igreja de Roma seria governada pelo Espírito Santo, ela estaria na verdade sujeita ao espírito do próprio Satanás. Ao opor-se à afirmação do cura da aldeia de que a Santa Madre Igreja não pode errar, por ser regida e iluminada sem exceção pelo Espírito Santo, o pastor de ovelhas o questiona nos seguintes termos:

Que Espírito pode ser aquele que a Santa Madre Igreja tais desordens, desmanchos, contradições e contrariedades inspira? E tão desacertada, caduca, desvariada, tonta, desatinada e erradamente a leva, que até as inspirações do mesmo Espírito Santo a contrariar e opor se atreve? Na verdade, não creio eu que outro seja, nem ser possa, senão o espírito das trevas do mundo, do erro, da servidão e do mesmo Satanás. [...] Porque o Espírito Santo é autor da verdade e da verdadeira luz; e assim também,

⁴⁸ *Diferença d’a Christandade...*, p. 107.

⁴⁹ *Relação ou Carta Epistolar ... Ao Senhor Joaõ Correa de Mizquita*, p. 38. In: *Duas Epistolas e Vinte Propostas...*

⁵⁰ *Epístola [...] Aos R. Padres & Religiosos Agostinhos de Bemgala...*, p. 29-30. In: op. cit.

como tal, verdadeira, segura e infalivelmente, sem nenhuma, nem ainda a menor contradição, em toda verdade nos guia, rege, regra e alumia. O que tudo ao contrário faz o Espírito de Satanás, como pai e origem que é da mentira.⁵¹

Exemplo contundente dessa espécie de contradições e desordens, segundo a percepção do tradutor, seria o decreto do Concílio de Trento em amparo à prática da invocação dos santos e da veneração de suas imagens, em colisão com o segundo mandamento expresso na Lei de Deus – “*não farás para ti imagem de vulto*” e “*não as adorarás, nem as servirás*”. Sobre esse tópico em específico, no mesmo *Dialogo Rustico*, o personagem católico do cura da aldeia se dirigia ao pastor de ovelhas com a seguinte defesa contra essa denúncia de culto idólatrico: “*porventura, adoramos, servimos, nem reverenciamos nós algumas estátuas ou imagens de alguns demônios?*”. E mais: “*herege, cismático, apóstata, relaxo, excomungado, maldito e amaldiçoado, que já da maldição de Deus estás! Dize-me: em que idolatria ando eu tão cegamente abismado?*”.⁵² A todas essas acusações, o rústico pastor de ovelhas revida com deboche e fingida ingenuidade – simulando desconhecer palavras como “herege”, “cismático”, “apóstata” e “relaxo” –, com o propósito de denunciar o caráter indiscutivelmente diabólico do catolicismo tridentino e de suas práticas:

Senhor Padre Cura, lá se avenha Vossa Mercê com suas cerejas mastigadas, com suas apostas e com seus laços e embaraços. E conclua de toda essa farfalhada e barafunda aquilo que bem lhe parecer e melhor lhe estiver. Que quanto ao já estar excomungado, e da maldição de Deus já maldito e amaldiçoado, estou mui certo que o não estou; pois nenhuma estátuas, nem imagens, nem pinturas adoro, sirvo, venero, nem reverencio, quer sejam de Deus, quer dos anjos, quer dos santos, quer dos mesmos demônios. Quanto mais, que todas as imagens que Vossa Mercê e nossa Santa Madre Igreja por de Deus e de seus santos e anjos publicam, apregoam, vendem, servem, reverenciam e adoram, não são nenhuma verdadeiras imagens dos santos, nem dos anjos, e muito menos de Deus, nosso Senhor, mas só própria e verdadeiramente uns verdadeiros ídolos, estátuas e fantasmas dos verdadeiros demônios. E, por conseguinte, não eu, mas somente Vossa Mercê e a nossa Santa Madre Igreja são os verdadeiros idólatras e também, como tais, os verdadeiramente excomungados e da maldição de Deus amaldiçoados.⁵³

Na compreensão protestante de João Ferreira de Almeida, ao menosprezar a autoridade espiritual autônoma das Escrituras, devido à supervalorização das tradições eclesiásticas, a Igreja de Roma teria convertido o culto não só em uma forma incorreta de

⁵¹ *Dialogo Rustico e Pastoril...*, p. 72.

⁵² *Ibid.*, p. 308-309.

⁵³ *Dialogo Rustico e Pastoril...*, p. 308-309.

piedade cristã, mas no extremo oposto da reverência a Deus, isto é, na adoração dos próprios demônios. Ainda no tocante à convicção de que os preceitos tridentinos seriam doutrinas satânicas – as quais, portanto, deveriam ser extirpadas do cristianismo português, pelo livre acesso ao texto sagrado –, João Ferreira se contrapôs com veemência à ideia de que os milagres operados por intercessão dos santos confirmariam a divindade de tais doutrinas. A razão para esse posicionamento dizia respeito ao fato de que:

Todos esses e semelhantes milagres são tão falsos, maliciosos e fingidos, como o mesmo fingimento, malícia e falsidade; e inventados somente pela astúcia do demônio, e sutileza e indústria de nossos mesmos sacerdotes, clérigos, frades e freiras. Pois todos vão encaminhados a por bom, santo e divino nos venderem e encasquetarem o que Deus, nosso Senhor mesmo, em sua Santa Palavra, por mal, profano e diabólico rejeita, reprova e condena; e, como tal, também a todos, sob pena de maldição, no-lo proíbe [...]. Porque nunca Deus, nosso Senhor, com milagres alguns aprovou, nem tampouco agora aprova, doutrinas algumas falsas, que homens alguns, por indução e engano do demônio, se imaginaram e inventaram, e ainda de ordinário se imaginam e inventam.⁵⁴

No caso desses embustes, a sutileza dos clérigos cooperava com a astúcia do demônio, e é por isso que o combate a um deve promover necessariamente o enfrentamento do outro. E em lugar de milagres, interrompidos desde o período apostólico, foram deixados aos fiéis, para confirmar a apostolicidade de sua doutrina, os claros testemunhos da Escritura Sagrada, por meio da qual o próprio Deus “*perfeitamente nos ensina e instrui o que, para nossa salvação, todos devemos fazer*”.⁵⁵ Entretanto, contra esse tipo de argumentação, Hieronymo de Siqueira afirmava que, nos escritos de Almeida, particularmente em sua carta a João Correa de Mizquita, “*tudo são convícios e maledicências contra os católicos, dizendo de mim mil afrontas, chamando a Igreja Romana anticristica, falando desbaratado contra o justo tribunal do Santo Ofício*”.⁵⁶ As obras polemistas de Almeida não seriam mais do que mentiras provenientes “*não de Deus, mas do demônio, de quem é filho*”.⁵⁷ Enfim, em sua *Carta Apologetica*, este agostiniano brindava os seus leitores com uma espécie de profecia sobre as sete penas que o tradutor apóstata padeceria no inferno, caso não retornasse o quanto antes ao seio da Igreja Católica:

⁵⁴ Ibid., p. 408-409.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ *Carta Apologetica...*, p. 41, § 20.

⁵⁷ Ibid., p. 89, § 13.

Ao senhor João Ferreira [...], estou vendo de seu obrar e em seu viver que, no último vale da vida [...], padecerá sete penas principais, com os mais daquele lago [de fogo]: 1) cárcere eterno; 2) privação da visão intuitiva de Deus, que causa toda alegria (esta é das penas a maior); 3) fogo ardentíssimo, e sem comparação mais ativo que o nosso elemento; 4) desesperação perpétua, sem esperança de alívio; 5) trevas, assim exteriores como interiores (exteriores, porque o fogo que atormenta não alumia, e o sol ali não penetra; interiores, com os que cegos imaginam ser Deus injusto, e acrescentando-lhe maior pena as ciências que na vida adquiriram); 6) a companhia e vista dos demônios, que é intolerável; 7) confusão, porque ali não há ordem, mas tudo é um sempiterno horror de blasfêmias e alaridos, uns aos outros maldizendo.⁵⁸

É óbvio que uma versão bíblica não autorizada pelo Santo Ofício, composta nessas condições polemistas, não poderia ser jamais admitida pelos eclesiásticos portugueses, senão como um artilho protestante para refutar a catolicidade reivindicada por Roma. E era essa, justamente, a intenção expressa do seu tradutor. Além de uma identificação geral do catolicismo tridentino a um subterfúgio de Satanás para cumprir no mundo os seus desígnios nocivos às almas, aparecem também nos escritos polemistas de Almeida repetidas equiparações entre o Papa e o Anticristo, tema relativamente comum na tradição polemista e confessional protestante da Idade Moderna. Esse aspecto é decisivo para a compreensão histórica do significado da versão bíblica de João Ferreira de Almeida, visto ser um dos temas centrais do tratado castelhano *Diferença d'a Christandade*, cuja leitura o compeliu a dar início à sua atividade como tradutor dos textos sagrados. A este respeito, em nota à afirmação daquele tratado de que, assim como os profetas do Antigo Testamento preanunciaram a vinda de Cristo, os escritores do Novo Testamento também profetizaram sobre a manifestação do Anticristo, o tradutor português destacava que a:

[...] revelação do Anticristo é ainda muito mais dificultosa de descobrir e conhecer do que a de Cristo, Senhor nosso. Porquanto Cristo [...] abertamente publicava e confessava à boca cheia ser ele o verdadeiro Messias. E o Anticristo, ao contrário, nega-o sê-lo ele a pés juntos; e ainda, sobre isso, persegue a sangue, ferro e fogo a todos quantos por esse o têm, fogem e publicam.⁵⁹

Mesmo assim, para ele era evidente que a instituição papal seria a própria personificação do Anticristo na terra, pois se mostrava em tudo contrária à doutrina evangélica, “mandando o que Cristo proíbe, e proibindo o que Cristo manda”.⁶⁰ Em outro

⁵⁸ Ibid., p. 6-7, § 13.

⁵⁹ *Diferença d'a Christandade...*, p. 117.

⁶⁰ *Seis Propostas do Padre João Ferreira A. d'Almeida...*, p. 38. In: *Duas Epistolas e Vinte Propostas...*

momento, João Ferreira acusava alguns dos maiores expoentes do catolicismo tridentino de adulterarem em seus catecismos o texto sagrado, particularmente os *Dez Mandamentos*, ora acrescentando-lhes palavras, ora subtraindo-as, ora corrompendo o seu verdadeiro sentido.⁶¹ Diante da declaração do próprio Jesus Cristo de que ele não veio ao mundo para “*desatar a lei ou os profetas*” – isto é, mesmo sendo ele o Senhor da Lei, não se atreveu a mudá-la nem no menor ponto –, o tradutor português interpelava os seus leitores portugueses em relação à petulância dos eclesiásticos romanos nesse quesito: “*quem podem ser estes senhores, senão o mesmo Anticristo e seus escravos e asseclas, que tão imprudente, atrevida e arrogantemente a tanto se atrevem*”? E concluía essa sua demonstração, afirmando que deles também já havia alertado o Profeta Daniel, “*dizendo que até os tempos e a Lei se atreveriam a mudar*”.⁶²

Nessa mesma lógica, contra o dogma da infalibilidade papal – àquela altura, ainda não adotado oficialmente pelo catolicismo romano, mas já sustentado por vários de seus teólogos –, João Ferreira proclamava que o fato de o Papa desejar atribuir a si mais autoridade do que à própria Palavra de Deus “*parece coisa diabólica, e ainda bem demoníaca e infernal*”.⁶³ Por isso, ao se opor ao próprio Cristo, e ao não fazer exatamente o que lhe ordenam as Escrituras, a Santa Madre Igreja já havia se convertido, de Igreja Cristã, em Igreja Anticristã.⁶⁴ Em relação a alguns títulos atribuídos ao Sumo Pontífice pela tradição católica, Almeida demonstrava todo o seu sarcasmo para com os eclesiásticos romanos. Em relação ao título de legítimo sucessor de São Pedro, o tradutor português afirmava com toda a ironia que em tudo “*se conforma o Papa com São Pedro, como os bugios com os homens, e os diabos com os anjos*”, pois o Santo Padre de Roma “*nenhumas obras faz com que às apostólicas de São Pedro se pareçam*”.⁶⁵ Quanto à qualificação do Papa como cabeça e fundamento da Igreja, considerava-a bastante pertinente, contanto que se tomasse por “Igreja” não a congregação dos fiéis cristãos, mas a Igreja Anticristã Romana do Anticristo, pois “*em tal sentido, bem confesso [que] o Papa, ou Padre Santo, o verdadeiro Fundamento e Cabeça da Igreja é. Porém, em maneira nenhuma, da verdadeira cristã de Cristo*”.⁶⁶

Outra prova contundente do presumível caráter diabólico e anticristão da Igreja de Roma, já assinalada no prefácio ao tratado *Diferença d'a Christandade*, seriam as perseguições patrocinadas pelo Santo Ofício contra os verdadeiros fiéis, condenados “*sob o*

⁶¹ *Appendice Ou necessaria Adição á Diferencia da Christandade...* In: *Onderscheydt der Christenheydt...* Amsterdam: Paulus Matthysz, 1673. Sem paginação.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Dialogo Rustico e Pastoril...*, p. 38.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 126-127.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 534.

⁶⁶ *Dialogo Rustico e Pastoril...*, p. 536.

falso e enganoso título de hereges".⁶⁷ Julgando os inquisidores que, com isso, faziam um serviço ao próprio Deus, corporificavam, com efeito, "*a verdadeira e infalível marca do Anticristo, o qual, com todo gênero de tirania, violência e crueldade, nunca descansa de perseguir as pobres e inocentes ovelhas de Cristo*".⁶⁸ Por isso, era totalmente necessário que os católicos portugueses se opusessem fortemente a isso, livrando-se das estratégias do Maligno que buscavam afastá-los do conhecimento da verdade cristã. Em sua carta aos religiosos de Bengala, Almeida consubstanciava essa urgência de emancipação com a seguinte advertência:

O Papa, com todo seu Papado e Sumo Pontificado Romano, maravilhosa e mais clara e evidentemente que a mesma luz, se mostra e manifesta ser das almas não o pastor, mas o verdadeiro destruidor; não de Cristo, mas do Diabo o Vigário; não de Pedro, mas de Mafoma o Sucessor; e do mesmo Cristo, de todos os apóstolos, e de toda sua doutrina, o mais capital adversário, o mais mortal inimigo e o maior e mais cruel perseguidor.⁶⁹

Desse modo, é notório que a idealização de uma tradução da Bíblia nesse contexto não pode ser interpretada historicamente de forma descolada de condicionamentos polemistas tão marcantes. A propósito, as analogias com o Anticristo e com Maomé (ou *Mafoma*, segundo grafia da época) não eram, porém, monopólio do arsenal discursivo protestante: também Hieronymo de Siqueira, em sua *Carta Apologetica*, testemunhava sobre o tradutor português que o considerava "*na vida mui semelhante a Mafoma: porque se Mafoma foi o precursor do Anticristo, João Ferreira foi o que seus passos seguiu muito ao claro*".⁷⁰ Giovanni Baptista Morelli, por sua vez, em seu *Luzeiro Evangelico*, escrito justamente para se opor aos ministros infernais que buscavam "*escurecer o formosíssimo esplendor da Igreja Católica*" nas Índias Orientais, afirmava que o intento de hereges como João Ferreira era tão somente o de "*derrubar os que estão de pé, não levantar os caídos; perverter os cristãos, não converter os gentios*".⁷¹ E Hieronymo de Siqueira expunha em sua *Carta Apologetica* a seguinte apreciação sobre o comportamento anticatólico-romano de seu desafeto português de Batávia:

De Vossa Mercê em particular, posso eu dizer que [...] no interior, é desalmado, e no exterior, é desavergonhado. E não pode haver maior mal e delito mais atroz no homem que é cristão que ter a alma obstinada e a

⁶⁷ Prefácio. In: *Diferença d'a Christandade...* Sem paginação.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ *Epistola Aos R. Padres & Religiosos Agostinhos de Bemgala...*, p. 77. In: *Duas Epistolas e Vinte Propostas...*

⁷⁰ *Carta Apologetica...*, p. 148, § 15.

⁷¹ *Luzeiro Evangelico...* p. 29. A primeira parte da citação se encontra na dedicatória da obra em castelhano, sem paginação. Tradução nossa.

vergonha perdida; porque o inferno não está cheio senão de corações obstinados e de sujeitos, como Vossa Mercê, desavergonhados. O homem que tem o coração brando e o rosto vergonhoso, facilmente emenda o seu pecado. Mas aquele que tem o coração duro, e é no exterior deslavado, tarde ou nunca emenda seu erro, porque faz gala de pecar, e não tem pejo de a Deus ofender.⁷²

O fundamento teológico subjacente à atividade literária de João Ferreira de Almeida – o de negar a catolicidade da Igreja de Roma, com base no preceito *sola scriptura* – era interpretado por este agostiniano português como fruto de uma alma obstinada, de um coração duro e de um exterior deslavado. Seja como for, por fim, outra declaração muito bem representativa da determinação de Almeida em induzir o mundo português a se rebelar contra o senhorio da Igreja de Roma, entendida como instrumento anticristão, aparece na conclusão de seu *Apêndice* ao tratado *Diferença d'a Christandade*. Ao evocar a máxima latina “*ex ungue leonem*” – parafraseada ali como “*pela unha se conhece o leão, e pela orelha, o asno*” – o tradutor português relembra as palavras de Cristo, segundo as quais “*pelos seus frutos os conhecereis*”, e se dirigia aos seus patrícios lusitanos e aos demais falantes de língua portuguesa no além-mar:

Pois, nobilíssimos portugueses, e vós todos os que da língua portuguesa, como de própria, usais. Meus caríssimos irmãos em Cristo: acabai já de abrir os olhos, guardai-vos de geração tão avessa, e vigiai-vos de tão perversa canalha. Não vos deixeis, já agora, daqui por diante, de semelhantes embusteiros mais abusar, nem de tais enganadores mais enganar. [...] Acabai já de, de todo, deixar ao Anticristo, e achegai-vos a Cristo, Senhor nosso, e ele vos aliviará. Aprendei dele, que é manso e humilde de coração, e assim achareis o certo e eterno descanso para vossas almas.⁷³

Logo em seguida, João Ferreira de Almeida exibia uma breve *Petição e Desejo Verdadeiramente Pio e Cristão*, expressivo e curioso epílogo em verso rimado, provavelmente de sua própria autoria, em que alardeava:

Viva, triunfe e permaneça
A divina fé de Cristo.
Morra, acaba-se e feneça
A perfídia do Anticristo.

Floresça a esposa querida,
Ao Deus esposo sujeita.
Pereça a aleive fingida

⁷² Carta Apologetica..., p. 6, § 12.

⁷³ Appendice... In: *Onderscheydt der Christenheydt*... Sem paginação.

Que, o que o esposo manda, enjeita.

*Raive o homem de pecado,
Com seu reino anticristão.
Rebente desesperado
O Filho da Perdição,
Vendo tudo Reformado,
Para nossa Salvação.⁷⁴*

Este breve fragmento traz não somente aquela corriqueira identificação da Igreja de Roma ao Anticristo, mas também a clara percepção do tradutor português de que não conviria simplesmente buscar uma transformação no próprio seio do catolicismo romano abraçado pelos portugueses: era preciso exterminá-lo, por meio do conhecimento generalizado das Escrituras em língua vulgar. Assim, não apenas triunfaria a doutrina primitiva de Cristo e dos apóstolos, perfeitamente conformada ao texto sagrado, mas também “pereceria e rebentaria” o próprio domínio romano sobre a cristandade e os enganos nele incorporados. De igual modo, toda essa dimensão em essência antecatólico-romana, adotada resolutamente pelo tradutor português, se revela mais uma vez ao fim do tratado *Diferença d’a Christandade*, em cujo desfecho se declara que a obra deveria servir não só para a “honra, glória e louvor de Deus”, mas também para “desonra, confusão, ruína e total destruição do Anticristo”.⁷⁵

Por último, essa relação entre o objetivo maior de Almeida de impulsionar o conhecimento das Escrituras Sagradas em língua vulgar e de ver minada a supremacia de Roma sobre o cristianismo português se revela com singular vivacidade em um trecho específico do *Dialogo Rustico*. Em certo momento desse diálogo, o personagem do pastor de ovelhas reproduz, em latim e português, o segundo mandamento da Lei de Deus – “*non facies tibi sculptile*” ou “*não farás para ti imagem de escultura*” –, alegando que, embora a Igreja de Roma haja buscado sempre ocultá-lo do povo cristão, não havia ainda tido a audácia de riscá-lo da *Vulgata*. Perante isso, o pároco da aldeia aborda e menospreza, com as seguintes palavras, o seu rústico adversário: “*E que diabo do inferno te ensinou a ti latim? Ora, digo que já o mundo está para dar um estalo. E tu, com latim na boca, e ainda palavras tão sagradas e misteriosas! Ora, torno a dizer que já o mundo se quer acabar!*”. Então, dirigindo-se ao pároco de sua aldeia, o protagonista alegórico do pastor de ovelhas concebe o seguinte prognóstico contra o catolicismo romano:

⁷⁴ *Appendice...* In: *Onderscheydt der Christenheydt...* Esse epílogo aparece também ao fim do conjunto documental intitulado *Duas Epístolas e Vinte Propostas*.

⁷⁵ *Diferença d’a Christandade...*, p. 154.

Ora, não se espante Vossa Mercê tanto, nem tampouco faça tamanhos extremos, por coisa que já, da maior parte da cristandade, está assaz bem sabida. O diabo do inferno que tanto latim me ensinou é Vossa Mercê, de cuja boca o ouvi. [...] Tampouco são estas palavras mais sagradas, nem misteriosas, que as dos outros nove mandamentos, pois por boca do mesmo Deus foram todas pronunciadas. Verdade é que estão hoje mais misteriosas, quero dizer, secretas, escondidas e encobertas, porquanto a nossa Santa Madre Igreja, para com o furto nas mãos não ser apanhada, e descoberta em suas tão patentes, abomináveis e horrendas idolatrias e superstições, de todo as risca, borra e apaga da Lei de Deus [...]; para assim nunca virem à notícia do pobre, enganado e miserável povo. Que se o povo as vira, outro galo havia de cantar, e outra explicação mui diferente havia a Santa Madre Igreja de fazer. Assim que, nem pelo que tenho dito, nem por eu as declarar, está já o mundo para dar um estalo, e muito menos para se acabar. Mas sim, porém, a nossa Santa Madre Igreja de Roma: que se muitos de seus filhos quiserem abrir os olhos para, como devem, bem verem, ponderarem e examinarem estas (para eles) tão novas e maravilhosas verdades, pouco há ela de durar.⁷⁶

Os meandros da controvérsia religiosa sobre a qual se alicerça historicamente a atividade de João Ferreira de Almeida como tradutor da Bíblia demonstram com nitidez a sua intenção primordial de negar à Igreja de Roma o seu estatuto de catolicidade e apostolicidade. Esse aspecto, inclusive, já havia sido notado pelos próprios eclesiásticos católicos seus contemporâneos, como os autores da *Carta Apologetica* e do *Luzeiro Evangelico*, os quais reputavam as obras do tradutor português como abominações heréticas e, enquanto tais, graves ameaças ao esplendor da Igreja Católica nas Índias Orientais. Nesse sentido, ao adotar decisivamente o emblema protestante *sola scriptura* como parâmetro exclusivo para a definição da ortodoxia cristã, o tradutor português rejeitava, por consequência, a função da tradição eclesiástica para este propósito, e edificava a sua tradução conscientemente sobre uma postura fortemente anticatólico-romana. Além disso, como visto, em um sentido anticatólico ainda mais profundo, a sua tradução bíblica deveria servir não somente à restauração da mensagem original do cristianismo no mundo português, pela livre interpretação das Escrituras, mas também para a identificação e repulsa dos erros doutrinários e morais representados pelo catolicismo tridentino. Erros estes que, no limite, seriam resultantes de uma associação tácita entre o clero católico e as forças espirituais das trevas, e por meio dos quais o próprio Satanás buscava cumprir na terra os seus desígnios para a perdição das almas.

⁷⁶ *Dialogo Rustico e Pastoril...*, p. 248-249.

Conclusão

A principal hipótese que norteou o desenvolvimento deste trabalho foi a da existência de um elo de sentido histórico fundamental entre a proposta de João Ferreira de Almeida como tradutor das Escrituras Sagradas do cristianismo em português e a polêmica religiosa que caracteriza de forma tão paradigmática o seu ambiente de atuação. Esse condicionamento contextual, a princípio evidente, mereceu atenção redobrada, na medida em que a bibliografia especializada, de um modo geral, acabou deixando em segundo plano o potencial da fecunda literatura de controvérsia religiosa correspondente àquele cenário enquanto documentação primária. Com isso, o escopo comum a todas as partes desta explanação foi justamente o de convergir para decifrar criticamente essa pioneira versão bíblica portuguesa em sua peculiar historicidade, isto é, interpretando-a como produto histórico e, portanto, necessariamente singular – posto que resultante de uma conjuntura específica, marcada pelo entrecruzamento de movimentos históricos caracterizados por múltiplas temporalidades. Deste modo, sem um devido enfoque sobre a relação inerente entre objeto e contexto, o caráter ímpar dos fatos históricos poderia acabar diluído pela violência das generalizações.

Perante os objetivos propostos, mostrou-se necessário delimitar com precisão o objeto histórico cujo significado se pretendia elucidar: não exatamente o posterior êxito editorial da tradução bíblica de João Ferreira de Almeida no mundo lusófono, especialmente a partir do século XVIII, mas em particular a sua gênese e o seu processo de composição *in loco*, durante a segunda metade do século XVII. A conveniência desse recorte se explica pela necessária ênfase sobre o seu contexto imediato de produção, com o intuito de se delinear o seu sentido histórico original. Como visto, a controvérsia católico-protestante absorveu de modo contundente a trajetória biográfica e toda a atividade literária do tradutor português no Oriente, razão pela qual seria indevido apartar a compreensão histórica de sua versão bíblica dessa sua notável disposição como polemista anticatólico, assim como de sua recepção negativa por missionários católicos no Oriente. Daí a primazia de toda essa literatura polemista como fonte documental para a compreensão do significado histórico-religioso da tradução bíblica de Almeida.

A este propósito, convém salientar que a centralidade alcançada nesta pesquisa pela noção de “significado” advém de uma postura teórico-metodológica específica, que busca aliar os princípios do rigor historiográfico a uma adequada sensibilidade religiosa, em prol da

construção de uma consciência histórica crítica.¹ Por um lado, ao se interpretar a tradução bíblica de João Ferreira de Almeida como produto histórico unido necessariamente a um determinado contexto, o seu caráter de fato *sui generis* foi ressaltado, de modo que se tornou viável problematizar o seu sentido histórico singular. Mesmo que a ideia de contexto histórico não carregue em si o estatuto de imobilidade que frequentemente lhe desejam conferir – por ser também construção historiográfica e, como tal, passível de crítica e de contínua transformação –, é justamente o seu nexo inquebrantável com os fatos produzidos em seu contorno que confere a estes a sua historicidade, a sua definição como fato único. Por outro lado, o pressuposto da sensibilidade religiosa, assumido nessas condições, longe de representar uma redução dos fatos históricos a esquemas gerais predispostos, contribui também para a definição de seus sentidos únicos, ao evidenciar o caráter efetivamente histórico dos processos “religiosos”, ou daqueles assumidos como tais pela civilização ocidental.² Em outras palavras, no caso específico desta pesquisa, ficaram em evidência certos traços muito singulares da história do cristianismo, especialmente os seus conflitos doutrinários em torno da ideia de revelação divina, de definição da ortodoxia e de salvação extramundana.³

Foi nessa perspectiva histórico-religiosa que se priorizou também nos capítulos precedentes uma espécie de conjugação entre distintas temporalidades, com a finalidade de se ressaltar que o horizonte contextual em que João Ferreira de Almeida foi capaz de arquitetar o seu plano de tradução – e que define, então, o seu significado – resultou de uma convergência particular de processos com durações variadas: a história da religião cristã, perpassada sempre

¹ Já foi apontado que essa proposta científica remonta às contribuições de Raffaele Pettazzoni, em seu fecundo diálogo intelectual com Mircea Eliade e outros representantes da fenomenologia religiosa. A suma de sua perspectiva histórico-religiosa foi exposta por ele assim: “*Entendendo o ‘fenômeno’ religioso como ‘aparição’ ou ‘revelação’ do sagrado, e como experiência do sagrado, a fenomenologia ignora deliberadamente aquele outro modo de pensar e de entender pelo qual cada phainómenon é um genómenon, toda aparição pressupõe uma formação, e cada evento carrega, atrás de si, um processo de desenvolvimento. A ideia de desenvolvimento está, doutro modo, no centro do pensamento historicista, enquanto que para o historicismo é estranha aquela instância que, para a fenomenologia, é fundamental: o reconhecimento da religião como valor autônomo. [...] A alternativa aparece, assim, claramente delineada entre uma fenomenologia carente de rigor historiográfico, e uma historiografia sem uma adequada sensibilidade religiosa*”. PETTAZZONI, Raffaele. *Il metodo comparativo*. **Numem**, vol. 6, fasc. 1, jan. de 1959, p. 10. Tradução nossa.

² O mesmo Raffaele Pettazzoni pontuou com propriedade que o cristianismo, assim como “*qualquer outra religião supranacional, estará fora da história se a sua ocorrência for concebida como fato necessário, dependente de uma lei constante que operaria no mundo da história com a mesma uniformidade e invariabilidade das leis físicas do mundo natural. A natureza é o mundo da necessidade, mas a história é o mundo da liberdade e, portanto, da variedade e também da comparabilidade*”. *Ibid.*, p. 11.

³ O historiador Nicola Gasbarro insiste que a noção de ortodoxia é central não para a “religião”, em abstrato, mas para a “religião cristã”, entendida em termos históricos. É por isso que ele propõe como “provocação” aos que estudam historicamente as religiões alheias ao percurso cristão uma ênfase sobre a noção de “ortoprática”, ao invés da ortodoxia. Cf. GASBARRO, Nicola. *Missões: a civilização cristã em ação*. In: MONTERO, Paula (org.). **Deus na Aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006, p. 71.

pelo problema do estabelecimento de sua ortodoxia, as controvérsias teológicas específicas da Idade Moderna, a expansão marítima e comercial europeia, as disputas luso-holandesas no além-mar e, enfim, a própria trajetória biográfica do tradutor português. Separada desses e de outros movimentos históricos concernentes, abordados nas diversas seções deste trabalho, a tradução bíblica portuguesa materializada nas Índias Orientais holandesas sob os auspícios de João Ferreira de Almeida poderia até ser compreendida em termos teológicos, mas não em termos rigorosamente históricos. De qualquer modo, evidentemente, esse entrecruzamento peculiar de processos, que define o contexto de elaboração e o significado histórico desse objeto literário-religioso, se deixa transparecer de forma exaustiva na documentação primária selecionada, cuja análise minuciosa pôde fornecer, pouco a pouco, uma visão histórica apurada a seu respeito.

A apreensão atenta do conteúdo da literatura polemista relacionada ao ambiente em que se desenvolveu a tradução de João Ferreira de Almeida permitiu decifrar com maior precisão o seu efetivo pertencimento a quadros muito típicos da Idade Moderna. O simples fato de haver sido concebida não em Portugal, e nem em qualquer outro território intra-europeu, mas em regiões coloniais específicas do sudeste asiático – nomeadamente Malaca e Batávia, sob o domínio holandês – já denunciava com nitidez essa sua singularidade, devida especialmente à expansão da língua portuguesa no mundo, a partir das grandes navegações. Do mesmo modo, o novo momento histórico inaugurado em Portugal com o estabelecimento formal da Inquisição, ao lado da sua imediata adesão aos decretos do Concílio de Trento, fez com que se tornasse cada vez mais inverossímil o surgimento de uma tradução bíblica em língua vulgar nesse ambiente. O repúdio incisivo de João Ferreira de Almeida ao *status quo* religioso característico de sua terra natal, expresso em todos os seus escritos polemistas, reflete claramente o caráter de sua tradução como produto desse novo período tridentino, e especialmente como aguda contestação a ele.

Todavia, conforme se depreendeu da análise documental, a principal distinção da versão bíblica portuguesa de João Ferreira de Almeida como objeto próprio dessa nova modernidade é a singular delimitação dos seus potenciais destinatários: ao invés de alvejar especificamente os habitantes do território português na Europa, tão bem abrigado contra toda forma de heterodoxia, ou apenas as comunidades de língua portuguesa residentes nas possessões holandesas no Oriente, o tradutor pôde expandir o seu escopo para todo um universo linguístico português, fluido e em constante movimento. É por isso que, em diversas oportunidades, João Ferreira se dirige especialmente aos católicos romanos da nação portuguesa, sem deixar de mencionar os demais indivíduos que se valiam da língua

portuguesa no além-mar. São, portanto, condições muito específicas daquele cenário que direcionam o sentido dessa tradução bíblica, inclusive o fato de ter sido idealizada não para se perpetuar em seu formato manuscrito, mas ser amplamente vulgarizada em língua portuguesa pelo recurso à moderna tipografia.

Outra propriedade histórica da tradução de Almeida que se destacou pelo exame da documentação primária é a sua consistente edificação sobre o preceito doutrinário *sola scriptura*. Essa relação de sentido, obviamente presumível, devido à reconhecida condição protestante do seu tradutor, se revelou, contudo, componente fundamental de toda a percepção teológica que está na origem dessa versão bíblica, de modo que apreendê-la historicamente é, em grande medida, notar o vínculo primordial de sua gênese e desenvolvimento com esse posicionamento dogmático anterior. Por isso, o significado histórico dessa tradução não se confunde, necessariamente, com o seu eventual sentido teológico: enquanto a definição deste dependeria muito mais da harmonização ou não das escolhas textuais do tradutor a parâmetros teológicos preestabelecidos, aquele diz respeito mais propriamente, naquela conjuntura, ao ato de tradução em si, como iniciativa resultante de uma cosmovisão cristã já incutida. Em outras palavras, se essa versão bíblica pôde ser reputada como imparcial em termos teológicos por autoridades no assunto, como António Pereira de Figueiredo (1725-1797) e António Ribeiro dos Santos (1745-1818), ela não pode ser considerada como tal em termos estritamente históricos, por ser em sua essência materialização exemplar do lema protestante *sola scriptura* em língua portuguesa.⁴

A assimilação desse objeto literário-religioso em sua conexão básica com a controvérsia religiosa própria de seu ambiente de composição demonstrou que a sua realização histórica deve muito à postura teológica drástica de seu tradutor contra a catolicidade pretendida pela Igreja de Roma. Se João Ferreira de Almeida apregoa com todas as letras, em seus textos polemistas, que o catolicismo romano é doutrina infernal e anticristã e que deveria, por isso, ser denunciado, renegado e abominado por todos que desejassem alcançar, no mundo português, a salvação de suas almas, é inconcebível que a sua tradução bíblica tenha sido projetada de forma alheia a isso. De modo contrário, a sua atividade como tradutor só pode ser entendida historicamente enquanto componente de uma disposição

⁴ O fato de essa tradução bíblica não abrigar os chamados livros apócrifos ou deuterocanônicos do Antigo Testamento, autenticados pela tradição católica como parte efetiva do cânon bíblico, pode também contribuir para defini-la como uma versão protestante. Todavia, essa sua característica não é suficiente: diversas traduções protestantes do período, como a própria *Statenvertaling* holandesa, incluem aqueles livros, ainda que na condição de apêndices; além disso, são notáveis as divergências internas ao próprio Concílio de Trento em relação a este assunto. A este respeito, cf. JEDIN, Hubert. **A History of the Council of Trent**, v. 2. London and New York: Thomas Nelson & Sons, Ltd., 1963, p. 56-57.

polemista anterior, com vistas à negação da apostolicidade reivindicada pela Igreja de Roma e pelos seus decretos do Concílio de Trento. Tendo como destinatários em potencial os católicos de língua portuguesa, espalhados no mundo devido à expansão marítima europeia, João Ferreira ostentava, assim, um anticatolicismo proporcional à medida da aceitação, entre portugueses, do catolicismo romano como único representante fiel da mensagem cristã original.

Importa destacar que o delineamento dessas conclusões só se tornou factível após os relevantes progressos da pesquisa em torno da literatura portuguesa de controvérsia religiosa produzida no Oriente seiscentista, particularmente a identificação da autoria dos tratados *Diferença d'a Christandade e Dialogo Rustico e Pastoril*, assim como o reconhecimento da relação destes com a composição do *Luzeiro Evangelico*. Os tradicionais equívocos da bibliografia especializada sobre essas obras, cuja loquacidade própria se tornou manifesta ao longo dos capítulos antecedentes, haviam inibido um melhor aproveitamento das investigações históricas a respeito, desde as iniciativas de António Ribeiro dos Santos, no começo do século XIX. O desvendamento de algumas dessas “charadas bibliográficas” – para utilizar a expressão consagrada por Félix Pacheco, da Academia Brasileira de Letras – se constituiu, portanto, não apenas como exigência documental para se alcançar os objetivos prefixados, mas também como um de seus principais resultados. Aliás, uma renovada percepção crítica sobre o conteúdo de toda essa produção literária seiscentista – incluindo-se aí, certamente, a própria tradução bíblica portuguesa de Almeida – poderá redundar em avanços científicos não somente para o domínio histórico, mas também para os estudos linguísticos e literários.

Além disso, a compreensão histórica dessa versão bíblica em português como ocorrência necessariamente amalgamada à controvérsia católico-protestante pôs em relevo a incongruência de se interpretar determinados processos históricos próprios da Idade Moderna de forma alheia às rígidas oposições teológicas então erigidas na Europa, corporificadas sumariamente nos preceitos dogmáticos *sola scriptura* e *scriptura et traditio*. As abordagens historiográficas que visam realçar a existência de uma linha de continuidade subjacente às dissonantes ortodoxias constituídas no período, unidas por um processo comum de “confessionalização”, podem servir muito bem para determinados enfoques, mas não são capazes de lançar luz sobre todas as possibilidades históricas. Por conseguinte, uma compreensão que minimizasse de algum modo as aguerridas lutas doutrinárias que definem tão bem a trajetória de João Ferreira de Almeida nas Índias Orientais para a compreensão de

sua tradução dos textos sagrados acabaria também por abafar a sua própria historicidade, ou seja, a sua singularidade resultante de um contexto específico.

Em suma, a iniciativa de João Ferreira de Almeida equivaleu a uma particular conclamação ao vasto mundo português – entendido agora muito mais como realidade linguística do que propriamente territorial –, para que se emancipasse decisivamente da tirania espiritual do catolicismo tridentino, e restaurasse para si a pureza da doutrina cristã original, mediante o livre acesso às Escrituras Sagradas em língua vulgar. Por isso mesmo, foi razoável considerá-la histórica e sinteticamente como uma forma de tradução ao mesmo tempo moderna, protestante e anticatólico-romana, pois são estes mesmos os principais traços de sentido que se colocaram em evidência pela atenta consideração da documentação primária, cuja análise resultou da necessária aproximação epistemológica entre objeto e contexto. É óbvio que esses atributos não podem ser apreciados como faculdades desligadas umas das outras: por serem facetas de um único fato histórico, encontram-se nele também amalgamadas como um só significado, divisível apenas como abstração, para fins de interpretação histórica. Aliás, essa definição de significado, necessariamente provisória, como qualquer resultado de pesquisa científica, permanece em aberto para sucessivas contribuições e aperfeiçoamentos, conforme se manifestarem novas descobertas documentais e, sobretudo, novos questionamentos e exigências científicas.

Referências

Fontes Primárias

Em Ordem Cronológica

Differencia d'a Christandade, Em que clara e sumariamente se comprehende a grande e notoria disconformidade que ha entre a verdadeira e Antiga doutrina de Deus que por todo o mundo se ensina 'na Sancta Igreja Christã, Catolica, Apostolica Reformada; E entre a nova doutrina dos homes, que comumente o dia de hoje se ensina e mantem 'na Igreja Romana... Em Malaca, 1650. [Manuscrito]

Catechismo, que significa, forma de instrução que se ensina em as escholas e igrejas reformadas conforme a Palavra de Deos posto por perguntas e respostas sobre os principios da doutrina christã. Amsterdam: Juan Blaev, 1656.

Diferença d'a Christandade. Em que Claramente se Manifesta, I. A grande Disconformidade entre a Verdadeira e Antiga Doutrina de Deus, e a Falsa e Nova d'os homens. II. A Notoria Contrariedade entre a Sacro S. Cea de Christo Senhor nosso, e a Profana Missa d'o Antichristo. III. Quem seja o Antichristo, e porque Marcas se possa Conhecer. Traduzido E acrescentado Tudo, agora de Novo, pelo P. João Ferreira A. d'Almeida, Ministro Pregador d'o S. Evangelho 'na India Oriental. Em Nova Batávia: Por Henrique Brando, e Joao Bruyningo, Anno 1668.

Carta Apologetica em Defenção da Religião Cathólica Romana Contra Joaõ Ferreira de Almeida Predicante da Secta Calvinista Feita em Bengalla pello muito Reverendo Pe. Hieronymo de Siqueira Portugues Theólogo Pregador. Anno: 1670. [Manuscrito].

Duas Epistolas e Vinte Propostas Do Padre João Ferreira A. d'Almeida. Huã, a o Snõr João Correa de Mizquita. Outra, a os P. Agostinhos, de Bemgala. E as Propostas A todos os Ecclesiasticos dos Reynos e Senhorios de Portugal... Em Batavia, Por Abrahão Gerardo Kaisero, Anno 1672.

Esopete Redivivo ou Vida e Fabulas do insigne, prudente e gracioso fabulador Esopo Frigio de Grecia. Recolhidas, Acrescentadas, Traduzidas & com breves Aplicações morais ilustradas, por Manuel Mendes da Vidigueira ... E agora de novo, nesta ultima impressão diligentemente revistas & emmendadas, para uso proveitoso & honesta recreação de todos, pelo P. João Ferreira A. D'Almeida. Em Batavia, com todas as Licenças necessarias, por Pedro Walberger, Impressor, Ano 1672.

Onderscheydt der Christenheydt, Waer in duydelijck werdt vertoont I. Het groot verschil tusschen de waere Oude Goddelycke Leere, ende de valsche ende nieuwe Leere der Menschen... Amsterdam: Paulus Matthysz, 1673.

Dialogo Rustico e Pastoril, Entre o cura de huã aldea E hum pastor de ovelhas, Tocante o verdadeiro, puro, e legitimo modo de como a Deus nosso Senhor havemos de servir, e assi infalivelmente conseguir, e alcançar a vida, gloria, e bemaventurança eterna. Compreendendo as razoes do muy Reverendo e Docto Padre João Bautisto Maldonado, Religioso professo da Companhia de Jesus, e missionário Apostolico, Contra as de João Ferreira A d'Almeida, Ministro, ou Predicante Calvinista. [Amsterdam, c. 1682].

Diferença D'a Christandade. Em que claramente se manifesta, I A grande Disconformidade entre a Verdadeira e Antiga Doctrina de Deus, e a Falsa e nova d'os homens... Traduzido e acrescentado tudo, agora de novo, pelo P. João Ferreira A. d'Almeida, Ministro Pregador d'o S. Euangelho 'na India Oriental. Segunda Impressão, de novo revista e emmendada. Em Nova Batavia, Por Abraham van der Eede, 1684.

Luzeiro Evangelico, Que mostra à todos os Christãos das Indias orientais o caminho vnico, seguro, & certo da recta Fè, para chegarem ao porto da salvação eterna... Escrita em S. Thome Cidade da India oriental. Anno de 1708 & impressa em Mexico Cidade da India occidental. Anno de 1710.

Edições Bíblicas em Português Em Ordem Cronológica

O Novo Testamento, Isto he, Todos os Sacro Sanctos Livros e Escritos Evangelicos e Apostolicos do Novo Concerto de nosso Fiel Senhor Salvador e Redemptor Iesu Christo, Agora traduzido en Portugues Pelo Padre João Ferreira A d'Almeida, Ministro Pregador do Sancto Evangelho. Em Amsterdam, Por Viuva de J. V. Someren. Anno 1681.

O Novo Testamento, Isto he, o Novo Concerto de nosso Fiel Senhor e Redemptor Iesu Christo, traduzido na Lingua Portuguesa. [Amsterdam: por Viuva de J. V. Someren, 1681].

O Novo Testamento, Isto he, Todos os Livros do Novo Concerto do nosso fiel Senhor e Redemptor Jesu Christo, Traduzido na Lingua Portuguesa, pelo Reverendo Padre João Ferreira A d'Almeida, Ministro Pregador do Sancto Evangelho nesta cidade de Batavia em Java Mayor. Em Batávia: Por João de Vries, impressor d'esta nobre cidade. Anno 1693.

O Novo Testamento. Isto he, Todos os Sacrosanctos Livros e Escritos Euangelicos e Apostolicos do Novo Concerto de Nosso Fiel Senhor Salvador e Redemptor Jesu Christo. Traduzido em Portugues pelo Padre Joam Ferreira A d'Almeida, Ministro Pregador do Sancto Euangelho. Em Amsterdam, Por Joam Crellius, 1712.

Os Cinco Livros de Moyses, chamados I Genesis II Exodo III Levitico IV Numeros V Deuteronomio. Com Privilegio Real. Trangambar: Em India Oriental na Costa de Coromandel, na officina da Real Missão de Dinamarca, Anno de 1719.

O Livro dos Psalmos de David, com toda diligencia traduzido do texto original na lingua portugueza. Pelo P. Benjamin Schultze... Trangambar: Em India Oriental na Costa de Coromandel, 1721.

Os Doze Prophetas Menores, convem a saber, Hoseas, Joel, Amos, Obadias, Jonas, Micheas, Nahum, Habacuc, Sophonias, Haggeo, Zacharias, Malachias. Com toda diligencia traduzidos na lingoa Portugueza delos padres missionarios de Trangambar. Trangambar: Na officina da Real Missão de Dinamarca, Anno de 1732.

Os Livros Historicos do Velho Testamento, convem a saber, o Livro De Josue, o Livro dos Juizes, o Livro de Ruth, o Primeiro Livro de Samuel, o Segundo Livro de Samuel, o Primeiro Livro dos Reys, o Segundo Livro dos Reys, o Primeiro Livro das Chronicas, o Segundo Livro das Chronicas, o Livro de Esdras, o Livro de Nehemias, o Livro de Esther: Traduzidos na lingoa Portugueza pelo Reverendo Padre Joam Ferreira A. D'Almeida, Ministro Pregador do

Santo Evangelho na Cidade de Batavia; Revistos e conferidos com o Texto Original pelos Padres Missionarios de Trangambar. Trangambar: Na Officina da Real Missão de Dinamarca, Anno de 1738.

O Livro dos Psalmos de David. Traduzidos na Lingoa Portugueza pelo Reverendo Padre Joam Ferreira A. D'Almeida, Ministro Pregador do Santo Evangelho na Cidade de Batavia. Trangambar: Na Officina da Real Missão de Dinamarca., Anno de 1740.

Os Livros Dogmaticos do Velho Testamento, convem a saber, o Livro de Job, os Psalmos de David, os Proverbios de Salamao, o Ecclesiastes de Salamao, os Cantares de Salamao: Traduzidos na Lingoa Portugueza pelo Reverendo Padre Joam Ferreira A. D'Almeida, Ministro Pregador do Santo Evangelho na Cidade de Batavia; Revistos e conferidos com o Texto Original pelos Padres Missionarios de Trangambar . Trangambar: Na Officina da Real Missão de Dinamarca, Anno de 1744.

Os Quatro Prophetas Mayores, convem a saber, Esaias, Jeremias, com as Lamentaçoens de Jeremias, Ezechiel, Daniel: dos quaes os tres primeiros são traduzidos pelo Reverendo Padre Joam Ferreira A. D'Almeida, Ministro Pregador do Santo Evangelho na Cidade de Batavia; e o quarto pelo Reverendo Padre Christovão Theodosio Walther, Missionario de Trangambar: mas todos revistos e conferidos com o Texto Original pelos Padres Missionarios de Trangambar. Trangambar: Na officina da Real Missão de Dinamarca., Anno de 1751.

Do Velho Testamento o Primeiro Tomo Que Contêm os S.S. Livros de Moyses, Josua, Juizes, Ruth, Samuel, Reys, Chronicas, Esra, Nehemias, & Esther. Traduzidos em Portuguez por João Ferreira A. d'Almeida, Ministro Pregador do Santo Evangelho na Cidade de Batavia. Batavia: Na Officina do Seminario, por H. Mulder, impressor nella, Anno de MDCCXLVIII.

Do Velho Testamento o Segundo Tomo Que Contêm os S .S. Livros de Job, os Psalmos, os Proverbios, o Pregador, os Cantares, com os Prophetas Mayores e Menores. Traduzidos em Portuguez por João Ferreira A. d'Almeida e Jacobo op den Akker, Ministros Pregadores do Santo Evangelho na Cidade de Batavia. Batavia: Na Officina do Seminario, por H. Mulder, Anno de MDCCLIII.

Os Cinco Livros de Moyses, convem a saber, I. Genesis, II. Exodo, III. Levitico, IV. Numeros, V. Deuteronomio: Traduzidos na Lingoa Portugueza pelo Reverendo Padre Joam Ferreira A. D'Almeida, Ministro Pregador do Santo Evangelho na Cidade de Batavia; Revistos e conferidos com o Texto Original Pelos Padres Missionarios de Trangambar. Trangambar: Na officina da Real Missão de Dinamarca., Anno de 1757.

O Novo Testamento de Jesu Christo, traduzido em portuguez segundo a Vulgata, com varias annotações historicas, dogmaticas, e moraes... por Antonio Pereira de Figueiredo. Tomo I. Lisboa: Regia Officina Typografica, 1781.

A Biblia Sagrada, contendo o Novo e o Velho Testamento, traduzida em portuguez pelo padre João Ferreira d'Almeida, Ministro Pregador do Sancto Evangelho em Batavia. Londres: Impresso na Officina de R. E. A. Taylor, 1819.

Fontes Secundárias

Em Ordem Alfabética

BACULO pastoral de flores de exemplos ... pello Licenciado em Canones Francisco Sarayva de Sousa, da villa de Trancoso. Em Lisboa: por Pedro Craesbeeck Impressor del Rey, 1628.

BALDAEUS, Philippus. *Wahrhaftige ausführliche beschreibung der berühmten ostindischen kusten Malabar und Coromandel, als auch der insel Zeylon...* Amsterdam: Brey Johannes Janssonius & Joannes von Someren, 1672.

BALDAEUS, Philippus. *A true and exact description of the most celebrated East-India coast of Malabar and Coromandel, and of the island of Ceylon.* New Delhi: Asian Educational Services, 2000.

BIBLIA, *Dat is: De gantsche H. Schrifture, vervattende alle de Canonijcke Boecken des Ouden en des Nieuwen TESTAMENTS...* Tot LEYDEN, Gedrukt bij Paulus Aertsz. van Ravensteyn, [1637].

[BRIHUEGA, Bernardo de]. *Os autos dos apl'os.* [Lisboa]: Valentim Fernandes, 1505.

CAMÕES, Luis de. *Os Lusíadas.* Fac-símile da edição de Lisboa de 1572. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 1995.

CENÁCULO, Manuel do. *Cuidados literarios do prelado de Beja em graça do seu Bispo.* Lisboa: na officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1791.

CATALOGUS *impressorum librorum Bibliothecae Bodleianae in Academia Oxoniensi.* Volumen Primum. Oxonii, e Theatro Sheldoniano, 1738.

CATALOGUS *van Boeken over Verschillende Wetenschappen...* Amsterdam: Frederik Muller, 1864.

CATECHISMO *ou doutrina christã & praticas spirituaes ordenado por Dom Frey Bartholameu dos Martyres.* Coimbra?: António de Mariz?, c. 1566.

COLEÇÃO *de listas dos Autos de Fé, públicos e particulares, celebrados pela Inquisição de Goa.* In: *Colecção de listas impressas e manuscriptas dos autos de fé publicos e particulares da Inquisição de Lisboa, [Évora, Coimbra e Goa].* Manuscrito organizado por Antonio Joaquim Moreira, Lisboa, 1863. Biblioteca Nacional de Portugal.

DAGH-REGISTER *gehouden int Casteel Batavia vant passerende daer ter plaetse als over geheel Nederlandts-India.* 30 v. Batavia: G. Kolff; [etc., etc.] 1887-1931.

DAM, Pieter van. *Beschryvinge van de Oostindische Compagnie.* 7 v. 's-Gravenhage: Rijks Geschiedkundige Publicatiën, 1927-54.

DECLARAÇÃO *copiosa da doutrina christam, composta pelo Padre Roberto Belarmino, tradusida da lingoa italiana na castelhana por Luis de Vera...* Lisboa: na officina de Joam Galram & à sua custa, 1685.

DIFFERENÇA da Christandade, em que claramente se manifesta A grande Desconformidade entre a Verdadeira e Antiga Doutrina de Deus e A Falsa e Nova Doutrina dos Homens. Traduzida de Castelhana em Portuguez pelo P. Joam Ferreira A. d'Almeida. Trangambar: Na Officina da Real Missão de Dinamarca, 1728.

DOUTRINA christam ordenada a maneira de dialogo, pera ensinar os mininos, pello P. Marcos Jorge... Acrecentada pello Padre Ignacio Martins... Lisboa: na officina de Joam da Costa, 1671.

FABRICIUS, Johann Albert. *Salutaris lux Evangelii toti orbi per divinam gratiam exeriscus; sive, Notitia historico chronologica literaria et geographica propagatorum per orbem totum Christianorum sacrorum.* Hamburgi: Sumtu viduae Felgineriae, Typis Stromerianis, 1731.

FRANCKE, Gotthilf August. *Der Königl. Dänischen Missionarien aus Ost-Indien eingesandte ausführliche Berichte von dem Werck ihres Amts unter den Heyden.* Halle: Waisenhaus, 1734.

GÓIS, Damião de. *O Livro de Ecclesiastes.* Reprodução em fac-símile da edição de Stevão Sabio (Veneza, 1538). Edição crítica e introdução de T. F. Earle. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

HELSDINGEN, R. van Beuningen van. *Kerkelijk archief van Malacca: aanteekeningen verzameld...* 7 v. Singapore : [s.n.], 1913-1916.

IESU Christi D.N. Novum Testamentum, sive novum foedus... Geneva: R. Estienne, 1556-1557.

INDEX librorum prohibitorum, cum regulis confectis per patres a Tridentina Synodo delectos... Antonium Antonianum. 1564.

JÖCHER, Christian Gottlieb. *Allgemeines Gelehrten-Lexicon...* Leipsig: in Johann Friedrich Gleditschens Buchhandlung, 1750.

KNUTTEL, W.P.C. (ed.). *Acta Der Particuliere Synoden Van Zuid-Holland.* 6 v. 's-Gravenhage: M. Nijhoff, 1908-1916.

LA BIBLIA. Que es los Sacros Libros del vieio y nuevo Testamento... En Amsterdam, En Casa de Lorenzo Iacobi, 1602.

MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana.* Tomo II, Lisboa: Na Officina de Ignacio Rodrigues, 1747.

MARNIX, Pilips van. *De biëncorfd der H . Roomsche Kercke: welck is een clare ende grondelicke uitlegginghe des sendbriefs m. Gentiani Heruet.* S.l.: s.n., [c. 1569].

MELHO, Philippus de. *Triumph der waarheid: zynde eene beknopte en kragtige wederlegging van de voornaamste dwaalingen der Roomsche kerke...* Colombo: In's Compagnies gewoone drukkerij door J.B. Arnhardt, 1753.

MOOIJ, Jakob (ed.). *Bouwstoffen voor de geschiedenis der protestantsche kerk in Nederlandsch-Indië*, 3 v. Batavia-Weltevreden, 1927-1931.

MULLER, Frederik. *Les Indes Orientales: catalogue de livres sur les possessions néerlandaises aux Indes...* Amsterdam, 1882.

NIECAMP, Jean Lucas. *Histoire de la Mission Danoise Dans les Indes Orientales*. A Genève: Chez Henri-Albert Gosse & Comp. 1745.

OFICIO aos inquisidores de Goa e partes da Índia alertando sobre Bíblias e livros impressos por holandeses contendo as suas heresias, com o interesse de entrarem na Índia, ordenando que se intensifiquem as fiscalizações. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. (Seção de Manuscritos da Inquisição de Goa).

ORIGINALE missive van den predicant Joao Ferreira A. d'Almeida aan de vergadering der seventiene in dato 29 April 1681. Nationaal Archief (Haia). Verenigde Oost-Indische Compagnie (VOC): Overgekomen brieven en papieren.

ORIGINALE missive van den predicant Joao Ferreira d'Almeida aan de vergadering der heren seventiene, Batavia in dato 18 Maart 1683. Nationaal Archief (Haia). Verenigde Oost-Indische Compagnie (VOC): Overgekomen brieven en papieren.

ORIGINALE missive van den predicant Joas Fereira a d'Almeida aan de vergadering van de heren seventiene in dato 30 November 1684. Nationaal Archief (Haia). Verenigde Oost-Indische Compagnie (VOC): Overgekomen brieven en papieren.

PAPÉIS Avulsos (Índia). Arquivo Histórico Ultramarino. Caixa 27, n. 142.

[PARISIENSE, Guilherme]. *Evangelhos e epístolas com suas exposições em romance*. Porto: Rodrigo Álvares, 1497.

[PINEDA, Juan Pérez de]. *Breve tratado de la doctrina Antigua de Dios, y de la nueva de los hombres, util y necessario para todo fiel Christiano*. Año de 1560.

PRÉVOST, Antoine François. *Histoire générale des voyages ou Nouvelle collection de toutes les relations de voyages par mer et par terre, qui ont été publiées jusqu'à présent dans les différentes langues de toutes les nations connues...* Tome Douzième, A la Hate, Chez Pierre de Hondt, 1755

REGISTO de Mistos da Paróquia de Várzea de Tavares (1566 a 1777). Arquivo Distrital de Viseu.

RELAÇÃO das Náos e Armadas da India com os Sucessos dellas que se puderam Saber, para Noticia e Instrução dos Curiozos, e Amantes da Historia da India. (British Library, Códice Add. 20902). Leitura e anotações de Maria Hermínia Maldonado. Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1985.

RHEGIUS, Urbanus. *Novae doctrinae ad veterem collatio*. [Basel]: [Cratander], 1526.

STUKKEN uit het nieuwe testament in het Portugees. Nationaal Archief (Haia). Hervormde Kerk Colombo op Ceylon, [c. 1651].

TACHARD, Guy. *Voyage de Siam des peres jesuites, envoyés par le roy, aux Indes à la Chine: Avec leurs observations astronomiques, & leurs remarques de physique, de géographie, d'hydrographie, & d'histoire...* Amsterdam: Chez Pierre Mortier, 1689.

VALENTIJN, François. *Oud en Nieuw Oost-Indiën: vervattende een naaukeurige en uitvoerige verhandelinge van Nederlands mogentheyd in die gewesten...* Dordrecht: Joannes van Braam. Amsterdam: Gerard Onder de Linden, 1724-1726.

VALENTIJN, François. *Deure der waarhyd: voor 't ooge der Christen-wereld geopend, waar door klaar te sien is, wat tale voor alle Malytse Christenen in Oost-Indien, van gebruik, en alleen van dienst zy...* Te Dordregt, by Cornelis Willegaarts, boeckverkooper. Anno 1698.

VALERA, Cipriano de. *Dos Tratados: el primero es del papa y de su autoridad colegido de su vida y dotrina, y de lo que los doctores y concilios antiguos y la misma sagrada escritura enseñan; el segundo es de la missa recopilado de los doctores y concilios y de la sagrada escritura.* [Londres]: en casa de Arnolfo Hatfildo, 1588.

VALERA, Cipriano de. *Dos tratados, el primero es del papa y de su autoridad, colegido de su vida y dotrina, el segundo es de la missa...* Segunda edicion, augmentada por el mismo autor. [Londres]: en casa de Ricardo del Campo, 1599.

[VALERA, Cipriano de]. *Trois Tables Espagnol-Françoises. La I. De l'ancienne doctrine de Dieu, & de la nouvelle des hommes...* A Saumur : Par Thomas Portau, 1601.

[VALERA, Cipriano de]. *Trois Tables...* A Saumur : Par Thomas Portau, 1618.

Bibliografia

Em Ordem Alfabética

ACKROYD, P. R; EVANS C. F. (ed.). **The Cambridge History of the Bible**, v. I: From the Beginnings to Jerome. Cambridge: University Press, 1975.

AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e Selvagens**: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI – XVII). São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2007.

AGNOLIN, Adone. **História das Religiões**: Perspectiva Histórico-Comparativa. São Paulo: Paulinas, 2013.

ALVES, Herculano. **A Bíblia de João Ferreira Annes d'Almeida**. Coimbra: Sociedade Bíblica de Portugal, Sociedade Bíblica do Brasil, Difusora Bíblica, 2006.

ÁNGEL, M., JAVIER, A. La expansión del portugués en Oriente en el siglo XVI y la documentación jesuítica. **Revista de Filología Románica**. n. 19, 2002.

ARASARATNAM, S. Some Notes on the Dutch in Malacca and the Indo-Malayan Trade 1641-1670. **Journal of Southeast Asian History**, 10, 3, 1969.

ARITONANG, Jan Sihar; STEENBRINK, Karel (ed.). **A History of Christianity in Indonesia**. Leiden and Boston: Brill, 2008.

AYALA, Ignacio Lopez. **El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento**. Barcelona: Imprenta y Librería de D. Antonio Sierra, 1848.

AZEVEDO, Pedro de. O calvinista português Ferreira de Almeida. **Boletim da Segunda Classe**, v. XII, fasc. 1. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1918.

BAIÃO, António. **A Inquisição de Goa**, v. 1. Lisboa: Academia das Ciências, 1949.

BARATA, António da Costa. João Ferreira de Almeida: O Homem e a Sua Obra. **Imago Dei**. n. 7, 2003/04.

BERGER, Samuel. **La Bible au XVI siècle**: Etude sur les origines de la critique biblique. Genève: Slatkinc Reprints, 1969.

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

BOAVENTURA, Fortunato de S. **Historia chronologica, e critica da real abbadia de Alcobaça, da congregação Cisterciense de Portugal**. Lisboa: na Impressão Regia, 1827.

BORSCHBERG, Peter. Ethnicity, Language and Culture in Melaka after the Transition from Portuguese to Dutch Rule. **Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society**, v. 83, Part 2, September 2010.

BOSMANS, Henri. Correspondance de Jean-Baptiste Maldonado de Mons, missionnaire belge au Siam et en Chine au XVIIe siècle. In: **Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique**. n. 36, 1910.

BOSSY, John. **A Crisandade no Ocidente, 1400-1700**. Lisboa: Edições 70, 1990.

BOXER, Charles. **The Dutch Seaborne Empire, 1600-1800**. Londres: Hutchison, 1965.

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

BOXER, Charles. Portuguese and Dutch colonial rivalry, 1641-1661. **Studia**, n. 2, Lisboa, 1958.

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

BOXER, Charles. **Women in Iberian Expansion Overseas, 1415-1815**: Some Facts, Fancies, and Personalities. Londres: The Trinity Press, 1975.

BRAGA, Isabel Drumond. Ecos dos Problemas Religiosos Além Pirenéus no Portugal Moderno. In: **Estudos em Homenagem a João Francisco Marques**, v. 1. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001.

BRAGA, Theophilo. **Manual de Historia da Litteratura Portugueza**: desde as suas origens até ao presente. Porto: Imprensa Litterario-Commercial, 1875.

BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais. A longa duração. In: **Escritos sobre a História**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

BRELICH, Angelo. Prolegómenos a una historia de las religiones. In: PUECH, Henri-Charles (dir.). **Historia de las Religiones**, v. 1. Madrid: Siglo XXI, 1986.

BROWN, Peter. **A ascensão do cristianismo no Ocidente**. Lisboa: Terramar, 1999.

BRUIJN, C. A. L. van Troostenburg de. **Biographisch Woordenboek Van Oost-Indische Predikanten**. Nijmegen: Milborn, 1893.

BRUIJN, C. A. L. van Troostenburg de. **De Hervormde kerk in Nederlandsch Oost-Indië onder de Oost-Indische compagnie**. Arnhem: Tjeenk Willink, 1884.

CANTIMORI, Delio. **Humanismo y religiones en el Renacimiento**. Barcelona: Península, 1984.

CARDOSO, Manuel Pedro. **História do Protestantismo em Portugal**. Figueira da Foz: Cadernos C.E.R., 1985.

CASTRO, Joaquim Mendes de. Versão medieval inédita do livro de Job. **Separata de Didaskalia**, v. III, Lisboa, 1973.

CAVACO, Timóteo. Contribuições para uma cronologia da Bíblia em Portugal. **Imago Dei**, n. 7, 1.º semestre, 2003/04.

CAVALCANTE, Jairo Paes. **O método de tradução de João Ferreira de Almeida**: O caso do Evangelho de Mateus. Dissertação de Mestrado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2013.

CHAUNU, Pierre. **O tempo das reformas (1250-1550)**. 2 v. Lisboa: Edições 70, 2002.

CIDADE, Hernâni. Reacção pela defesa da fé tradicional contra a Reforma e o espírito heterodoxo europeu; a Inquisição em Portugal e no Ultramar. In: BAIÃO, António. **História da Expansão Portuguesa no Mundo**, v. III. Lisboa: Editorial Ática, 1940.

CORREIA, José Manuel. **Os portugueses no Malabar (1498-1580)**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1997.

CORSI, Elisabetta. Morelli, Angelo Adamo (Giovanni Battista). In: **Dizionario biografico degli Italiani**, v. 76. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana, 2012.

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

DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da reforma**. São Paulo: Pioneira, 1989.

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

DORÉ, Andrea. Entre o púlpito e a muralha: missionários e homens de armas contra a ameaça protestante na Índia e no Brasil no século XVII. In: **XII Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa**. Lisboa: CHAM/Universidade Católica Portuguesa, 2010.

DUBBELDAM, C. W. T. Boetzelaer van. **De gereformeerde karken in Nederland en de zending in Oost-Indië...** Utrecht: P. den Boer, 1906.

DUBBELDAM, C. W. T. Boetzelaer van. **De Protestantsche kerk in Nederlandsch-Indië: haar ontwikkeling van 1620-1939**. 'S-Gravenhage: M. Nijhoff, 1947.

DUVERDIER, Gérald. Portugais ou indo-portugais, le choix des Missionnaires de Tranquebar. **Separata dos Arquivos do Centro Cultural Português**, v. XXII. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1986.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

ELTON, Geoffrey R. **La Europa de la Reforma**. Mexico: Siglo XXI, 1974.

EIRE, Carlos M. N. **War against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin**. Cambridge: University Press, 1989.

ESPERANÇA, Augusto (ed.). **Deus, o Homem e a Bíblia: João Ferreira de Almeida (1628-1691)**. Lisboa: Sociedade Bíblica de Portugal, 1993.

FARIA, Patrícia de Souza. **A conversão das almas do Oriente: franciscanos, poder e catolicismo em Goa (séculos XVI e XVII)**. Tese de Doutorado em História. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2008.

FARIA, Patricia Souza de. Mais soldados e menos padres: remédios para a preservação do Estado da Índia (1629-1636). **História Unisinos**, v. 16, n. 3, 2012.

FEBVRE, Lucien. **Un destin, Martin Luther**. Paris: Presses universitaires de France, 1968.

FEBVRE, Lucien. **O problema da descrença ou A religião de Rabelais**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FENGER, Johannes Ferdinand. **History of the Tranquebar Mission**. Tranquebar: Evangelical Lutheran Mission Press, 1863.

FERREIRA, Guilherme Luís dos Santos. **A Bíblia em Portugal: apontamentos para uma monographia (1495-1850)**. Lisboa: Typ. de Ferreira de Medeiros, 1906.

FERREIRA, José Miguel Moura. **A Restauração de 1640 e o Estado da Índia: Agentes, espaços e dinâmicas**. Dissertação de Mestrado. Universidade Nova de Lisboa. 2011.

FILORAMO, Giovanni. **Monoteísmos e Dualismos: as religiões de salvação**. São Paulo: Hedra, 2005.

FRANÇA, António Pinto da. **A Influência Portuguesa na Indonésia**. Lisboa, 2003.

GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (org.). **Deus na Aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

GREENSLADE, S. L. (Ed.). **The Cambridge History of the Bible**, v. III. The West from the Reformation to the present day. Cambridge: University Press, 1975.

GRUZINSKI, Serge. **Las cuatro partes del mundo**: historia de una mundialización. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.

HALLOCK, Edgar F.; SWELLENGREBEL, J. L. **A maior dádiva e o mais precioso tesouro**: a biografia de João Ferreira de Almeida... Rio de Janeiro: JUERP, 2000.

HAAN, Fonger de. **Oud Batavia**, 2 v. Batavia: G. Kolff & Co., 1922.

HAEFELI, Evan. **New Netherland and the Dutch Origins of American Religious Liberty**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.

HARDY, T.J. (ed.). Catalogue of Church Records, Malacca 1642-1898. **Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society**, 15, 1, 1937.

HERCULANO, Alexandre. **História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal**, 2 v. Lisboa: Círculo de Leitores, 1987.

HSIA, Ronnie Po-chia. **The World of Catholic Renewal, 1540–1770**. New York: Cambridge University Press, 2005.

HSIA, R. Po-Chia; NIEROP, Henk van (ed.). **Calvinism and religious toleration in the Dutch Golden Age**. New York: Cambridge University Press, 2010.

HUET, G. La communauté portugaise de Batavia. **Revista Lusitana**, v. XII, n. 3-4, Lisboa: Imprensa Nacional, 1909.

ISRAEL, Jonathan. **The Dutch Republic**: Its Rise, Greatness and Fall (1477-1806). Oxford: Clarendon Press, 1995.

JEDIN, Hubert. **A History of the Council of Trent**, 2 v. London and New York: Thomas Nelson & Sons, Ltd., 1963.

JOHNSON, Paul. **História do Cristianismo**. São Paulo: Imago, 2001.

KEMPERS, A. J. Bernet. Portuguese and "portuguese" in Old Batavia. **In memoriam António Jorge Dias / Instituto de Alta Cultura**, v. 1. Lisboa: IAC, 1974.

KOOI, Christiane. **Calvinists and Catholics During Holland's Golden Age**: Heretics and Idolaters. New York: Cambridge University Press, 2012.

LAMPE, G. W. H; ACKROYD, Peter R. **The Cambridge History of the Bible**, v. II: The West from the Fathers to the Reformation. Cambridge: University Press, 1975.

LANTERNARI, Vittorio. **As religiões dos oprimidos**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

LEEuw, Gerard van der. **La religion dans son essence et ses manifestations: Phénoménologie de la religion**. Paris: Payot, 1948.

LEUPE, P. A. The Siege and Capture of Malacca from the Portuguese. **Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society**, v. XIV, part. I, Jan. 1936.

LOPES, David. **A expansão da língua portuguesa no Oriente durante os séculos XVI, XVII e XVIII**. Porto: Portucalense Editora, 1936.

LOUREIRO, Rui. O encontro de Portugal com a Ásia no século XVI. In: FERRONHA, Luís, et. al. (coord.). **O confronto do olhar: o encontro dos povos na época das navegações portuguesas**. Lisboa: Caminho, 1991.

MANCINI, Silvia. La historia de las religiones, entre universalismo antropológico y particularismo histórico... **Revista del Instituto cubano de investigación cultural Juan Marinello**, n.7, jun-dez, 2011.

MARCOCCI, Giuseppe. A fundação da Inquisição em Portugal: um novo olhar. **Lusitania Sacra**. n. 23, 2011.

MARTINS, Mário. **A Bíblia na Literatura Medieval Portuguesa**. Lisboa: Instituto de Cultura Portuguesa, 1979.

MASSENZIO, Marcelo. **A história das religiões na cultura moderna**. São Paulo: Hedra, 2005.

MATOS, Manuel Cadafaz de (ed.). **Uma edição de Batávia em português do último quartel do século XVII**. Lisboa: Edições Távola Redonda, 2002.

MATOS, Manuel Cadafaz de. Humanismo e evangelização no Oriente no século XVI. **Revista ICALP**, v. 7 e 8, mar-jun de 1987.

McGRATH, Alister. **Origens Intelectuais da Reforma**. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

MAZZOLENI, Gilberto. **O Planeta Cultural: para uma antropologia histórica**. São Paulo, Edusp, 1992.

MÉCHOULAN, Henry. **Dinheiro e liberdade: Amsterdã no tempo de Spinoza**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

MONTEIRO, Rodrigo Bentes. As Reformas Religiosas na Europa Moderna notas para um debate historiográfico. **Varia História**, v. 23, n. 37, 2007.

MOREIRA, Eduardo. **O Defensor da Verdade: João Ferreira de Almeida, o primeiro tradutor da Bíblia em língua portuguesa**. Lisboa: Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira, 1928.

MOREIRA, Eduardo. **Versões Bíblicas**. Separata da Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira. Lisboa: Editorial Enciclopedia Limitada, 1957.

MORGADO, Joaquim Alegria. Comunidades portuguesas da igreja reformada nas Índias Orientais Holandesas. **Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique**. n. 147, 1966.

NASCIMENTO, Aires Augusto. Dizer a Bíblia em português: fragmentos de uma história incompleta. In: CAVACO, Timóteo e DANIEL, Simão (org.). **A Bíblia e suas edições em língua portuguesa**. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas & Sociedade Bíblica de Portugal, 2010.

NASCIMENTO, Maria Teresa. **O diálogo na literatura portuguesa. Renascimento e Maneirismo**. Coimbra: Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos, 2011.

NIEMEIJER, Hendrik E. **Batavia: een koloniale samenleving in de zeventiende eeuw**. Amsterdam: Balans, 2005.

OLIVET, Fabre (Ed.). **The Golden Verses of Pythagoras**. New York/London: The Knickerbockers Press, 1917.

O'NEILL, Charles E.; DOMÍNGUEZ, Joaquín M. (Dir.). **Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús**. Biográfico-Temático, v. III. Roma/Madri: Institutum Historicum/Universidad Pontificia Comillas, 2001.

PACHECO, Felix. **Duas Charadas Bibliographicas**. Rio de Janeiro: Typ. do Jornal do Commercio, 1931.

PALOMO, Federico. **A Contra-Reforma em Portugal: 1540-1700**. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.

PARKER, Geoffrey. **España y la rebelión de Flandes**. Madrid: Nerea, 1989.

PELAYO, Marcelino Menéndez y. **Historia de los heterodoxos españoles**. Madrid: La Editorial Católica, 1978.

PETTAZZONI, Raffaele. Il metodo comparativo. **Numen**, v. 6, fasc. 1, jan., 1959.

PETTAZZONI, Raffaele. **La Formazione del Monoteismo**. Roma: Centro Romano di Studi, 1949.

PINTO, Paulo. Os casados de Malaca, 1511-1641: estratégias de adaptação e de sobrevivência. **Blogue de História Lusófona**, VI, Jun. 2011.

POMPA, Cristina. **Religião como Tradução**, São Paulo, Edusc, 2003.

PRODI, Paolo. **Uma História da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PRODI, Paolo. Cristianismo, modernidade política e historiografia. **Revista de História**, n. 160, 2009.

PROSPERI, Adriano. **El Concilio de Trento: una introducción histórica**. Junta de Castilla y León: Consejería de Cultura y Turismo, 2008.

PROSPERI, Adriano. **Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários.** São Paulo: EDUSP, 2013.

PROSPERI, Adriano. O missionário. In: VILLARI, Rosário (org.). **O homem barroco.** Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

RÊGO, Raul. **Os índices expurgatórios e a cultura portuguesa.** Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1982.

REGO, António da Silva. **O Padroado Português do Oriente: Esboço Histórico.** Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940.

RIBAS, Maria Aparecida. **O leme espiritual do navio mercante: a missionação calvinista no Brasil Holandês (1630-1645).** Tese de Doutorado em História. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2007.

RIBEIRO, Eduardo. **Da Reforma Luterana à Contra-Reforma Ibérica.** Queluz: Núcleo, 1987.

RIBEIRO, João. **Selecta classica:** com anotações philologicas, grammaticaes, em complemento das doutrinas expostas no curso superior da Grammatica portugueza do mesmo auctor. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1931.

RIBEIRO, João. **Crítica**, v. IV. Críticos e Ensaístas. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1959.

RIVARA, Joaquim Heliodoro da Cunha. João Ferreira d'Almeida e a sua tradução portugueza da Biblia. **O Chronista de Tissuary**, n. 3. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1866.

RODRIGUES, Manuel Augusto. **Do Humanismo à Contra-Reforma em Portugal.** Coimbra: Centro de História da Sociedade e da Cultura, 1981.

RODRIGUES, Rui Luis. **Entre o dito e o maldito:** humanismo erasmiano, ortodoxia e heresia nos processos de confessionalização do Ocidente, 1530-1685. Tese de Doutorado em História Social, FFLCH-USP, São Paulo, 2012.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. **A World on the Move: The Portuguese in Africa, Asia and America (1415-1808).** New York: St. Martin's Press, 1993.

SÁ, Artur Moreira de. **Índices dos livros proibidos em Portugal no século XVI.** Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983.

SABBATUCCI, Dario. **La perspective historico-religieuse:** foi, religion et culture. Paris: Edidit, 2002.

SANTOS, António 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.

SARAIVA, José António. **O humanismo em Portugal**. Lisboa: Jornal do Fôro, 1956.

SCHALKWIJK, Frans Leonard. **Igreja e Estado no Brasil holandês**. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

SCHWARTZ, Stuart B. **Cada um na sua lei**: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: Edusc, 2009.

SCHAMA, Simon. **O desconforto da riqueza**: a cultura holandesa na época de ouro, uma interpretação. São Paulo, Cia das Letras, 1990.

SLAGEREN, Jaap van. La version portugaise du Nouveau Testament et son utilisation par les Néerlandais en Asie du Sud. In: DIDIER, H; LARCHER M. (dir.) **Pédagogies missionnaires**: Traduire Transmettre Transculturer. Paris: Karthala, 2012.

SMITH, Stefan Halikowski. 'Floating' European Clergy in Siam during the Years Immediately Prior to the National Revolution of 1688: The Letters of Giovan Battista Morelli, O.F.M. In: SMITH, Stefan H. (ed.). **Reinterpreting Indian Ocean Worlds**. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2011.

SMITH, Stefan Halikowski. Tempestatem, quae cum adventuro D. Francisco pallu timero potest: Jean-Baptiste Maldonado SJ, a missionary caught between loyalties to the portuguese padroado and the political ascendancy of the missions étrangères de Paris in the siam mission. **Revista de Cultura**. n. 34, abril de 2010.

SMITH, William Herbert Cecil. The Portuguese in Malacca during the Dutch period. **Studia**. n. 7, 1961.

SERRÃO, Joel; MARQUES, Oliveira (dir.). **Nova História da Expansão Portuguesa**, v. V, tomo 2. O império oriental. 1660-1820. Lisboa: Editorial Estampa, 2006.

SILVA, Inocêncio Francisco da. **Diccionario Bibliographico Portuguez**. Tomo Terceiro. Lisboa: Imprensa Nacional, 1859.

SILVA NETO, Serafim da (ed.). **Bíblia medieval portuguesa**: histórias d'abreviado testamento velho, segundo o meestre das historias scolasticas. Rio de Janeiro: INL/MEC. 1958.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. **O Império Asiático Português**, 1500-1700. Uma História Política e Económica. Lisboa: Difel, 1993.

SWELLENGREBEL, Jan L. João Ferreira a d'Almeida, de eerste vertaler van de Bijbel in het Portugees. **De Heerbaan**. n. 4/5/6. 1960.

SWELLENGREBEL, Jan L. João Ferreira de Almeida: um tradutor português da Bíblia em Java. **Boletim da Sociedade de Língua Portuguesa**, n. 24, 1973.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. **A cristandade insular**: jesuítas e inquisidores em Goa (1540-1682). Tese de Doutorado em História. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2002.

TEIXEIRA, Manuel. João Ferreira de Almeida: tradutor da Bíblia em português. **Boletim do Instituto Luís de Camões**, n. 3-4, v. IX. Macau: Imprensa Nacional, 1975.

THOMAZ, Luis Filipe. **De Ceuta a Timor**. Lisboa: Difel, 1994.

THOMAZ, Luís Filipe. Catolicismo e Multiculturalismo. In: LAGES, Mário Ferreira; MATOS, Artur Teodoro de. (org.). **Portugal - Percursos de Interculturalidade**, v. III. Lisboa: ACIDI, 2008.

TOJO, Natália. Notas sobre a importância da documentação neerlandesa seiscentista para o estudo da presença portuguesa no Oriente. **Anais de História de Além-Mar**, v. 1, dez. 2000.

TROELTSCH, Ernst. **El Protestantismo y el Mundo Moderno**. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

VLEKKE, Bernard H. M. **Evolution of the Dutch Nation**. The Netherlands: Roy Publishers, 1963.

XAVIER, Ângela Barreto. **A Invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII**. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

ZUMTHOR, Paul. **A Holanda no tempo de Rembrandt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.