
PARTE IV

Estante

Dissertações • Recensões
Notas de leitura • Informações bibliográficas

HERCULANO ALVES

A Bíblia de João Ferreira Annes d'Almeida

pp. 289-302

João Ferreira d'Almeida foi o primeiro tradutor da Bíblia para a língua portuguesa, no séc. XVII. O seu Novo Testamento foi publicado em 1681, em Batávia, actual Jacarta, onde Almeida viveu grande parte da sua vida. Esta primeira Bíblia passou, mais tarde, da Ásia para Portugal e daí para os países de língua portuguesa. Teve até hoje umas 2000 edições, num total de uns 150 000 000 de exemplares, o que faz deste tradutor o mais produtivo da língua portuguesa. É praticamente a única Bíblia editada pelos protestantes de língua portuguesa, mas o seu autor e a sua obra guardavam ainda muitos mistérios, antes deste estudo.

João Ferreira Annes d'Almeida was the first biblical translator into portuguese, in the XVII century. His New Testament was published in 1681, in Batavia (Jakarta), where Almeida lived most of his life. This first Bible then went from Asia to Portugal and from there to the portuguese speaking countries. Until today, the text has had around 2.000 editions corresponding to a total amount of 150.000.000 copies. This, makes this translator the most productive author of the portuguese language. It is practically the only Bible published by the portuguese speaking protestants, but either the author and his work had still lots of unknown aspects before this study.

Palavras-chave: *Protestantismo, Tradução da Bíblia; João Anes Ferreira de Almeida; Bíblia de Ferreira de Almeida*

JOSÉ EDUARDO FRANCO

O mito dos Jesuítas em Portugal

- séculos XVI-XX

pp. 303-314

A presente dissertação propõe uma análise, perspectivada na longa duração, das percepções polémicas do carácter, da acção e do papel dos Jesuítas nos diferentes âmbitos da história de Portugal, enquanto configuradoras de uma imagem que ganhou contornos mitificantes, especialmente a partir do ministério político do Primeiro-Ministro de D. José I (1750-1777). Assim, o Marquês de Pombal é aqui estudado como o fundador do mito da Companhia de Jesus em Portugal. Mas não é possível compreender as raízes, a dimensão, o impacto, as funcionalidades e o significado deste mito negro na cultura e na mentalidade portuguesas se não tivermos em conta os antecedentes deste processo de engendramento de uma imagiologia mítica e a sua recepção e recriação posterior. Por isso, a nossa prospecção hermenêutica insere a fundação pombalina do mito jesuíta numa banda temporal mais lata, que nos permite

apreciar a génese, a formação e a evolução do mito, englobando mais de quatro séculos de história.

Área: História Moderna e Contemporânea.

Palavras-chave: Jesuítas. Mito. Portugal. Pombalismo. Absolutismo. Liberalismo. Republicanismo. Educação. Descobrimientos.

The present dissertation proposes a long duration analysis of polemic perception of the Jesuits in different chronological points of the history of Portugal. Their character, performance and role have shaped and image that gained mythical proportions, especially after Marquês de Pombal term as Prime-Minister to king José I (1750-1777). Pombal is here studied as the founder of the myth of the Society of Jesus in Portugal. However, in order to understand the roots, dimension, impact, functions and meaning of this dark myth in Portuguese culture and mentality, we have to take into account the antecedents of this process of creation, reception and further recreation of mythical imagery. Therefore, the research inserts Pombal's foundation of the Jesuit myth into a broader time span, which allows us to appreciate its genesis, growth and mythical evolution, for more than four centuries of history.

Área: *Modern and Contemporary History.*

Key-Words: Jesuit, myth; Portugal, Marquês de Pombal's Government, Absolutism, Liberalism, Republicanism, Education, Discoveries.

A Bíblia de João Ferreira Annes d'Almeida

*O impressionante
número de edições
faz de Almeida
o maior escritor
de língua portuguesa,
pelo menos no que se
refere à quantidade
de edições
e de exemplares editados.
Esta foi uma das grandes
descobertas
desta investigação:
encontrou-se a obra
mais editada
em língua portuguesa.*

Herculano Alves

*Ordem dos Frades Menores
Capuchinhos.
Professor universitário
e investigador*

Este tema – *A Bíblia de João Ferreira Annes de Almeida* – foi objecto de uma tese de doutoramento defendida em Abril de 2005, em Salamanca, e foi desenvolvido em cinco capítulos. O desconhecimento quase completo de um autor e de uma obra tão importante, parece ter uma resposta no facto de Almeida ser português, mas protestante calvinista; por isso, todos os seus livros eram vigiados de perto pelas leis da Inquisição – mesmo durante a sua vida – ou pela simples suspeita da Igreja Católica de serem heréticos. Um outro motivo não menos importante: Almeida viveu longe do seu país, no Extremo Oriente asiático, o que muito contribuiu para que a sua Bíblia não fosse conhecida no continente português.

Este estudo procurou abarcar o máximo de dados históricos e literários, não apenas para apresentar a temática em si mesma, mas também para fornecer aos seus eventuais futuros leitores algumas possíveis pistas em ordem ao aprofundamento de certos dados aqui fornecidos. No início, e mesmo ao longo da nossa investigação, notámos uma arreliadora falta de bibliografia portuguesa e de documentos sobre João Ferreira d'Almeida, mesmo em grandes obras que tinham por “obrigação” mencionar, pelo menos, o primeiro tradutor da Bíblia em língua portuguesa. Por isso, a investigação alargou-se à literatura estrangeira, que veio, por assim dizer, “salvar a honra do convento”. Esta foi sobretudo a literatura holandesa, como parece normal, já que Almeida trabalhou praticamente toda a sua vida

no meio dos holandeses. Apraz-nos informar que foram consultadas as bibliotecas que poderiam guardar alguns segredos de Almeida: Copenhaga (Biblioteca Nacional), Haia (Biblioteca Nacional), Leiden, Paris (Biblioteca Nacional), British Library, Bodleian de Oxford, da Universidade de Cambridge, Madrid (Biblioteca Nacional), Salamanca, várias do Rio de Janeiro e S. Paulo, Nova Iorque, Washington, Bóston, para citar apenas as principais. Foi a única maneira de reunir uma apreciável quantidade de material bibliográfico sobre Almeida, que é apresentado no capítulo I. Quisemos também traduzir as fontes mais lídimas de Almeida, que saíram da pena de Swellengrebel, certamente o melhor conhecedor da sua história, a fim de verificarmos a veracidade de algumas afirmações e dados constantes de certa literatura mais recente sobre o tradutor português. Fizemos o mesmo com várias outras “Fontes Holandesas”.

Há uma lógica rigorosa entre os cinco capítulos que integram esta investigação:

No capítulo I – *Recensão Crítica das Fontes da Bíblia de João Ferreira d’Almeida* – procura-se passar em revista a bibliografia portuguesa e estrangeira que fornece dados biográficos e bibliográficos de Almeida e sobre Almeida. Ficamos, assim, com uma panorâmica geral do material que existe e que é tratado e analisado nos quatro capítulos seguintes.

Assim, no capítulo II – *Notas para uma Biografia de João Ferreira d’Almeida* – utilizamos o material biográfico e organizamo-lo numa “biografia” o mais fiel possível.

No capítulo III – *Contexto Histórico, Cultural e Religioso da Bíblia de João Ferreira d’Almeida* – alargamos o nosso horizonte ao espaço histórico e geográfico asiático, português e holandês, onde Almeida traduziu a Bíblia. Ficamos a conhecer, resumidamente, as circunstâncias históricas, culturais e religiosas em que nasceu esta primeira Bíblia em língua portuguesa. Este capítulo é imprescindível, dado que as *Fontes*, tanto biográficas como bibliográficas, estão continuamente voltadas para essa geografia e cultura.

O capítulo IV – *João Ferreira d’Almeida, Tradutor da Bíblia* – dá conta do trabalho manuscrito e das primeiras edições de Almeida impressas, sobretudo das obras póstumas (praticamente todas), com a sua história e análise de cada uma. Este capítulo tem o seu cume no *Catálogo* respectivo, que dá conta das muitas centenas de edições, que apareceram até ao séc. XX, com os lugares onde foram editadas, bibliotecas onde se encontram, cotas e outros dados importantes. Este *Catálogo* é parte integrante do capítulo IV e foi das partes mais trabalhosas da investigação, embora fique integrado nos *Suplementos*. No momento actual, o presente *Catálogo das Obras Bíblicas de Almeida* incluiu uns 110 milhões de exemplares, entre *Bíblias* completas, *Novos Testamentos* e outras partes da Bíblia. Este número não inclui aquelas a que não pudemos ter acesso, sobretudo no Brasil e outras cujo número é hoje impossível obter – a maior parte. No que diz respeito a estas edições, no início da nossa pesquisa sobre o tradutor português, pensávamos encontrar um anão, mas, afinal, estamos hoje em presença de um gigante.

Finalmente, o capítulo V – *Fontes do Texto Português de Almeida* – pretende fechar com chave de ouro este estudo: dar razões filológicas, estilísticas e linguísticas do texto bíblico de Almeida, ou seja, responder à simples pergunta: De que língua ou línguas traduziu Almeida a sua Bíblia e qual foi o contributo dos seus revisores? Queremos ainda mencionar, a título de nota prévia, que esta investigação se apresenta em duas partes: a investigação propriamente dita, com estes cinco capítulos, e os *Su-*

plementos, que especificam e/ou prolongam alguns aspectos da mesma, sobretudo o *Catálogo das Obras Bíblicas de Almeida*.

Os cinco capítulos e os *Suplementos* oferecem-nos, ao mesmo tempo, uma visão ampla, abrangente e relativamente clara da génese, da história e do resultado da tradução de Almeida. E dizemos relativamente clara, porque, em vários aspectos da vida e obra de Almeida, permanecem ainda zonas sombrias que são melhor esclarecidas nos respectivos capítulos.

CAPÍTULO I

Recensão Crítica das Fontes da Bíblia de João Ferreira d'Almeida

De entre estas *Fontes*, consideraremos primeiramente as mais antigas, que são estrangeiras, e que deram origem às *Fontes Portuguesas*, quase sempre, dependentes das primeiras. De entre essa bibliografia sobressaem os seguintes nomes:

Filippe Baldeo, 1672; Padre Guy Tachard, S.J., 1687; Fabricius, Johannes Albertus, 1731; João Lucas Niecamp, 1745; Francisco (François) Valentyn/Valentijn, 1726; J. Ferd. Fenger, 1863; Christian Jöcher; Rev. Caspar Adam Laurens van Troostenburg de Bruyn (Bruijn/Brijn); J. A. Grothe, 1884-1885; Vv., *Memórias Diárias recolhidas no Castelo de Batávia*, 1889, 1893, 1898, 1903, 1904, 1909, 1912; Vv., *Procedimentos dos Sínodos Provinciais do Sul da Holanda (1621-1700)*, Haia, 1910, 1912, 1915, 1916; J. Mooij, I, II, III, 1927, 1929 e 1931; Pieter van Dam, 1927, 1929, 1932, 1954; C. W. Th., Dubeldam, 1947; Jan Lodewig Swellengrebel, 1960, 1973; Edgar F. Hallock & Jan Lodewig Swellengrebel, 2000.

Além destes autores e das suas respectivas obras, foram consultados dezenas de catálogos onde são mencionadas obras do nosso autor.

Quanto às *Fontes Portuguesas* mais importantes, estas resumem-se a sete pequenos documentos, embora relativamente distantes do tempo em que viveu o autor que aqui estudamos. Os nomes mais importantes são Diogo Barbosa Machado, na sua *Biblioteca Lusitana I-IV*, 1741, 1747, 1752, 1759; António Ribeiro dos Santos, em *Memória sobre algumas traducções, e edições Bíblicas menos vulgares em Língua Portuguesa, especialmente sobre as Obras de João Ferreira de Almeida*, 1806; Inocêncio Francisco da Silva, em *Dicionário Bibliográfico Português*, III, 1859; Joaquim Heliodoro da Cunha Rivara, *João Ferreira de Almeida e a sua Traducção Portuguesa da Bíblia*, 1866; G. L. Santos Ferreira, *A Bíblia em Portugal*, 1906; Pedro de Azevedo, *O Calvinista Português, Ferreira de Almeida*, 1919; Eduardo Henriques Moreira, *O Defensor da Verdade, João Ferreira de Almeida, o primeiro tradutor da Bíblia em Língua Portuguesa*, 1928.

Há ainda algumas outras fontes que falam também de J. Ferreira d'Almeida, tanto livros como dicionários ou outros pequenos documentos.

Depois destes testemunhos escritos sobre João Ferreira d'Almeida, fica-nos a convicção de que o primeiro tradutor da Bíblia em português mereceu figurar na praça dos nossos escritores, embora não com o relevo que mereceria. Constatase que alguns, pelo menos, deram importância a um homem que, vivendo embora fora do seu país ao longo de praticamente toda a sua vida, não deixou de ser um dos seus grandes expoentes, no aspecto bíblico e literário, no séc. XVII português.

Fica-nos também a convicção de que os testemunhos sobre João Ferreira d'Almeida se resumem sobretudo a dois, a saber, António Ribeiro dos Santos e G. L. Santos Ferreira. Todos os outros testemunhos ou *Fontes Portuguesas* de João Ferreira d'Almeida vivem à volta destes e abastecem-se das suas informações. Assim, excluindo Diogo Barbosa Machado, António Ribeiro dos Santos leva no seu encaço Inocêncio da Silva e, indirectamente (por este seguir Inocêncio), Cunha Rivara.

Quanto a Santos Ferreira, por escrever uma obra bem organizada – chegando ao ponto de a considerar como *Apontamentos para uma monografia sobre A Bíblia em Portugal* – levará no seu encaço os que se lhe seguem: Pedro de Azevedo e, sobretudo, Eduardo Moreira. No entanto, não deixa de estar também ele dependente de Ribeiro dos Santos, não apenas no que diz respeito à história, mas também no que diz respeito à interpretação.

Por quanto foi dito, o testemunho de António Ribeiro dos Santos é o mais perfeito e consistente, apesar de não ter tido à mão as obras de que dispôs Santos Ferreira, por exemplo. Por isso, os sete testemunhos portugueses se completam e valorizam mutuamente, tanto no que toca à quantidade dos respectivos testemunhos, como à qualidade, tendo em conta o breve testemunho de Diogo Barbosa Machado, que, sendo embora materialmente pequeno, torna-se precioso, se o considerarmos quase contemporâneo de João Ferreira d'Almeida.

Quanto aos problemas que cada um destes testemunhos levanta, os mesmos serão resolvidos, ou terão a resposta possível, nos capítulos seguintes. Assim, as questões relacionadas com a vida de João Ferreira d'Almeida serão tratadas no capítulo imediato. Estas *Fontes* fornecem-nos o que se sabia no tempo destes escritores acerca de Ferreira de Almeida. Muitas das suas obras não eram ainda conhecidas na Europa.

Algumas edições modernas, mesmo estrangeiras, lembram certas obras de João Ferreira d'Almeida e oferecem-nos alguns traços da sua vida, nem sempre correctos ou fundamentados. Deixamo-los aqui, de modo a confirmar o nome que Almeida mereceu, não apenas na cultura portuguesa, mas também no cenário da cultura internacional. Isto não contradiz o que dissemos antes acerca do quase ostracismo a que o tradutor de Mangualde foi votado pelos portugueses; porque estamos convencidos que Almeida teria merecido muito mais atenção.

Uma simples comparação deste quadro com o Catálogo (mesmo tendo em conta apenas o mesmo período de tempo) manifesta-nos claramente a pobreza dos conhecimentos das Fontes Portuguesas acerca da pessoa e da obra de Almeida.

CAPÍTULO II

Notas para uma Biografia de João Ferreira d'Almeida

Desde a desconhecida Torre de Tavares (1628) até Batávia, actual Jacarta, passando pela Costa de Coromandel e por Malaca (1642-1651). Poderíamos dizer que João Ferreira d'Almeida foi um pioneiro em vários aspectos, ou seja, bateu vários "records": foi o primeiro português – conhecido até hoje – que se tornou ministro protestante ao serviço da Igreja calvinista holandesa, no Oriente; foi o primeiro a traduzir a maior parte da Bíblia para a língua de Camões; foi ainda o primeiro missionário

calvinista português em terras do Oriente, desde a Costa do Malabar, na Índia, a Malaca e Batávia, passando por Ceilão. E foi também certamente um dos mais famosos emigrantes portugueses da Idade Moderna. Não um emigrante qualquer, para conquistar um mais desafogado nível económico, mas um emigrante ao serviço da Missão e da Cultura, como era apanágio dos homens grandes do seu tempo: “com um espírito jovem, estudioso, inquiridor, ambicioso, lutador e generoso.

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

Esta conclusão acerca da “biografia” de Almeida poderia ser também uma espécie de “retrato-robot” do nosso herói e que poderíamos delinear em traços gerais como: homem de fé, mas também e sobretudo de convicções. Quando se converteu ao calvinismo não quis ficar a meio do caminho, mas seguiu sempre em frente, afrontando tudo e todos, com uma persistência impressionante.

Poderíamos ainda definir Almeida como um homem de temperamento primário, que “fervia em pouca água”, defeito que o acompanhou toda a sua vida. Por isso, protesta por tudo e por nada, sobretudo perante o seu Presbitério de Batávia. Essa persistência aparece no lema do fim deste seu poema: *Per angusta ad augusta* [pelas angústias, às coisas augustas].

Estes simples traços da vida de Almeida manifestam a forte personalidade do homem da Beira Alta: persistência a toda a prova, profundidade de convicções pessoais, luta por ideais, sejam eles cristãos ou portugueses; isto, mesmo contra as autoridades do Estado (em Ceilão) e da Igreja, no seio do Presbitério de Batávia, sobretudo a propósito do atraso “voluntário” com que este persiste em apresentar as suas edições bíblicas e de algumas ideias que ele próprio lhe apresenta: a Santa Ceia em português, a catequese obrigatória para os que recebem auxílio social da igreja calvinista local... Mas foram os seus escritos – sobretudo a Bíblia – que perpetuaram a sua memória até aos nossos dias. Esta firmeza de carácter vai a par de uma inteligência privilegiada, sobretudo para as línguas; efectivamente, vemo-lo a pregar em português, francês, espanhol, italiano e holandês.

CAPÍTULO III

Contexto Histórico, Cultural e Religioso da Bíblia de João Ferreira d'Almeida

Aqui se mencionam os lugares da colonização portuguesa e outros que têm a ver, directa ou indirectamente, com o tradutor português. Por isso, uma primeira abordagem do contexto leva como título: *Motivação Religiosa dos descobrimentos portugueses*, passando, depois, à *Geografia dos territórios portugueses do Oriente*. Não se podia deixar de falar de Goa e da sua importância no Oriente, de Tuticorim, da Costa de Coromandel, dos diferentes lugares de Ceilão por onde passou Almeida. Passa-se,

depois, a uma rápida visão dos territórios do Extremo-Oriente, igualmente frequentados por Almeida: Malaca e sobretudo Batávia.

Num terceiro parágrafo trata-se do problema do declínio do Império Português do Oriente, assim como do império seu rival – o Império Holandês. Isto serve de trampolim para uma abordagem das “Missões nos Impérios português e holandês”. Constata-se aqui que a Missão portuguesa sofreu as consequências negativas da união indissolúvel com a política portuguesa no Oriente. Portanto, a Missão portuguesa teve de enfrentar uma dupla rivalidade: a política e religiosa, pois os holandeses eram calvinistas e propugnavam a destruição, não apenas do Império Português, mas também das suas missões católicas.

Um quinto ponto aborda o Movimento Bíblico, a Reforma e o Concílio de Trento, sobretudo na perspectiva bíblica. Assim, pode verificar-se o evoluir da presença da Bíblia nos países protestantes e a sua ausência nos países de religião católica. Propositadamente, demos importância especial à presença da Bíblia (em latim) nas Universidades, sobretudo de Coimbra e de Évora, o que não impede de constatar que a mesma não chegou às mãos do povo, devido à proibição de a traduzir para as línguas modernas. É nesta altura que se aborda também o aparecimento das primeiras Sociedades Bíblicas, em países protestantes.

No fim do terceiro capítulo fica-se com uma visão geral do campo em que trabalhou J. Ferreira d’ Almeida. Fica-se também com uma noção fundamental: foi este português um dos melhores divulgadores da língua de Camões, nesse imenso mundo asiático. A expansão da língua portuguesa nos territórios onde Almeida exerceu o seu ministério pastoral diz-nos bem o porquê e o para quem traduziu a Bíblia. Se a traduziu para a nossa língua é porque o português era muito falado e era necessário levar a Bíblia aos falantes do português. Deste modo, a Bíblia de Almeida é, sem dúvida, um argumento poderoso a favor da língua portuguesa nas paragens do Oriente dos séc. XVI-XVIII. Quando se traduz uma Bíblia pensa-se que ela irá ser lida por uma grande multidão de pessoas. Portanto, o próprio Almeida deveria ter consciência de que a sua Bíblia iria ter leitores ao longo de muitos anos. Não imaginava, certamente, que, tal como o Império Português estava a cair diante dos seus olhos, também o império holandês iria cair às mãos dos ingleses e outros.

Penso mesmo que Almeida imaginava todo o Oriente nas mãos dos holandeses a falar português por muitos anos. Talvez imaginação a mais, mas para afirmar uma convicção: certamente pensou traduzir a Bíblia para os seus paroquianos “portugueses” de Batávia e para os de outras colónias holandesas. Não sonhou, certamente, que a sua Bíblia chegasse a Portugal. O seu imaginário imediato não abrangeria tão ampla perspectiva. E, no entanto, foi o seu País que lhe “salvou” a Bíblia; pois, com o desaparecimento dos portugueses e a conseqüente desaparecimento da língua portuguesa no Oriente, a sua tradução da Bíblia ficaria relegada às estantes de bibliotecas e de museus. Foi Portugal e outros territórios onde a língua portuguesa se tornou língua oficial, que salvaram a tradução da Bíblia de Almeida até hoje.

No entanto, por não ter podido entrar livremente em Portugal, durante três séculos, e apenas na estreita faixa populacional do protestantismo português, a Bíblia de Almeida, como obra literária, não teve praticamente nenhuma influência no evoluir da língua portuguesa, nem mereceu um lugar na nossa História da Literatura. E este é um aspecto negativo, que não poderíamos esquecer. Mas a culpa não foi, logicamente, de Almeida.

CAPÍTULO IV

João Ferreira de Almeida, tradutor da Bíblia

Neste capítulo, aborda-se a temática fundamental da obra; pois a tradução da Bíblia foi o contributo mais importante e o clímax da produção literária de João Ferreira de Almeida. Por isso, esta perspectiva mereceu a melhor atenção e constitui o centro desta investigação, que é situada em cada um dos espaços geográficos por onde ele andou na sua actividade pastoral: em Malaca, no Sul da Índia, em Ceilão e sobretudo em Batávia.

Mesmo no Oriente, a Bíblia fazia parte integrante da missão protestante. Por isso, os holandeses sentiram, desde o início, a falta de textos bíblicos nas línguas dos povos onde trabalhavam, como o provam as listas de livros que são pedidos à Holanda. O mesmo não acontecia, na mesma medida, com os missionários católicos. Ora, sendo a língua portuguesa a *língua franca* no Oriente, com maior razão se sentia a falta de traduções bíblicas em português. Filipe Baldeus, missionário holandês com Almeida, em Ceilão, fez aí algumas traduções, que ficaram manuscritas; o mesmo se diga de um certo Frontenius e de vários outros missionários holandeses, que deram o seu contributo na tradução de textos bíblicos para português. Neste sentido, podemos dizer que Almeida, com a sua tradução da Bíblia, irá prestar o melhor serviço, não apenas à Bíblia, mas sobretudo à missão holandesa no Oriente. Por isso, depois de Almeida ter feito as suas traduções, mesmo manuscritas, Batávia tornar-se-á no depósito de textos bíblicos em português, onde diferentes comunidades protestantes de língua portuguesa irão recorrer.

É já no período de Malaca que o português manifesta a sua vocação de tradutor da Bíblia. Porquê? Certamente, o jovem de Mangualde deve ter pensado que esta era a melhor maneira de evangelizar, sobretudo os católicos que havia em Malaca, pois há mais de um século que o catolicismo, levado pelos missionários portugueses, aí se tinha instalado. Ele sabia que a Bíblia era o específico da nova Igreja em que se encontrava, e sabia também que a Bíblia era o calcanhar de Aquiles dos católicos dessa cidade. Por isso, se terá resolvido a iniciar traduções de textos bíblicos, numa atitude de evangelização dos católicos, que eram os únicos cristãos que os holandeses encontraram em Malaca.

No centro deste estudo encontra-se uma apreciação de cada uma das grandes obras traduzidas por Almeida. Mereceu especial atenção a análise do Novo Testamento de 1681, considerando as três "edições" do mesmo: Lisboa, *Novo Testamento* a) e b) e Londres, *Novo Testamento* c). A Biblioteca Nacional de Lisboa possui o único exemplar conhecido no mundo, que é corrigido à mão pelo próprio Almeida (*Novo Testamento* b). Tivemos o grande prazer de o descobrir e maior prazer ainda de saber que se encontra na posse de uma instituição da pátria do próprio Almeida. Esta obra foi a única que Almeida viu publicada, pois faleceu em 1691. Segue-se a análise do Novo Testamento de 1693, constatando que Portugal não possui nenhum exemplar desta edição, que é a correcção e revisão da edição de 1681. Almeida interveio na revisão desta edição, mas não chegou a vê-la editada. Seguidamente são analisadas as edições do Novo Testamento de 1712, de 1773, passando-se às edições da Bíblia de Almeida revista e editada pela missão luterana de Trangambar/Tranquebar: Novo Testamento de 1760/1765.

O Antigo Testamento de Almeida só foi editado depois do Novo Testamento. Em Batávia foi editado em dois volumes, apenas em 1748-1753. Já antes, em 1747, tinha sido editado o chamado *Pentateuco de Genebra* (porque aí se encontra o único exemplar conhecido dos três primeiros livros do Pentateuco). Quanto à revisão do Antigo Testamento de Tranquebar, foi editado antes do de Batávia, entre 1732 e 1757. A Bíblia de Almeida num só volume viu a luz do dia apenas em 1819, em Londres. Dessa possuímos vários exemplares em Portugal.

Especial atenção foi dada às diferenças que aparecem nas revisões das obras bíblicas de Almeida, nos séc. XVII-XVIII, com o título: *Visão Sinóptica das Edições de Almeida*.

Particular realce se concede ainda aos revisores de Almeida. Estes constituíam uma espécie de instituição holandesa encarregada de atrasar o mais possível as publicações bíblicas do tradutor português. O Conselho da Igreja de Batávia constituía outra instituição que, à força de tanto diálogo, não deixava que a Bíblia de Almeida saísse do armário, onde se guardavam os documentos mais importantes do dito Presbitério.

Questão importante deste capítulo é ainda a da história mais recente desta primeira tradução da Bíblia em português. Inicia-se no séc. XIX e vai até 2005: as grandes revisões feitas em Londres e Nova Iorque, as edições das Sociedades Bíblicas, as grandes editoras no Brasil e em Portugal... Este apartado deu origem ao *Catálogo das Obras Bíblicas de J. F. D'Almeida*, onde se apresentam as edições e reimpressões das Bíblias e suas partes da Bíblia encontradas em bibliotecas portuguesas e estrangeiras. É o primeiro catálogo que se faz das obras de Almeida, 325 anos depois da impressão do seu Novo Testamento.

Não restam dúvidas de que, apesar de todas as contrariedades surgidas em várias partes e por vários motivos, João Ferreira d'Almeida foi certamente o escritor mais célebre do seu tempo em todo o Extremo-Oriente, nos séculos XVII-XVIII; foi também um dos mais importantes escritores lusófonos da Idade Moderna.

De tudo quanto acabamos de verificar, sobressai o facto de serem colocadas contínuas dificuldades ao português Almeida. Por ser português? Por ter sido anteriormente católico? Talvez pelos dois motivos. A este propósito, podemos lembrar aqui o testemunho insuspeito do holandês Dubbeldam, a favor da língua portuguesa:

“Durante todo o tempo da Companhia, o portuguez manteve-se nas Índias, e em vários lugares era preciso que os pastores tivessem conhecimento desta língua. Parece que, principalmente em Ceilão, esse conhecimento foi mais difundido; mas também em Batávia se celebrou, até 1808, o serviço divino, em uma das igrejas em língua portuguesa. Sentiu-se em breve a necessidade de se possuir uma versão da Bíblia em português; porém, era preciso usar a língua com cuidado especial, pois a Companhia, desde o princípio, intentava contrariar as influências portuguesas, dado que era Portugal o seu mais perigoso adversário e concorrente no Arquipélago. Sob o ponto de vista político, era, assim, desejável expelir o português, mas isso não era possível em toda a parte, e os pastores sempre alegavam que, sendo o português a língua dos missionários e dos cristãos católicos, devíamos ensinar o Evangelho em português”.¹

¹ DUBBELDAM, *De Gereformeerde Kerken*; em Eduardo Moreira, *O Defensor da Verdade*, pp. 7-8.

Uma das causas principais dos atrasos na publicação das obras de Almeida foi, certamente, o ajustamento do seu trabalho à *Statenvertaling* holandesa (de 1618, 1632 ou de 1637), que exigia o resumo dos capítulos no início de cada um destes, assim como anotações marginais e outras.

A data tardia da publicação das obras de Almeida deve-se, pois, em grande parte, à oposição tenaz do governo holandês à língua portuguesa. Desse modo se explica que o Novo Testamento só tenha saído em 1681 e que o Antigo Testamento, que ele deixou quase pronto, só se tenha publicado em 1748 e 1753; e a 1.^a edição da Bíblia completa, apenas em 1819, ou seja, 66 anos depois do Antigo Testamento. Almeida trabalhara 47 anos no Oriente a divulgar a Bíblia na língua portuguesa. Por isso, não sem uma grande dose de exagero, Swellengrebel atreve-se a afirmar:

“É só lembrar que o seu nome talvez seja o nome português mais conhecido no mundo, porque, literalmente, dezenas de milhões das Escrituras têm circulado nas mãos dos leitores de língua portuguesa nos mais de três séculos, desde que o primeiro Novo Testamento apareceu em 1681”.

No entanto, o seu nome quase não aparece na literatura portuguesa. Este autor parece contradizer-se até, quando afirma que “as fontes portuguesas conhecem pouco de Almeida e este pouco foi ainda coberto com lendas e fantasias”, o que, aliás, era verdade, até ao presente estudo.

CAPÍTULO V

Fontes do texto português de Almeida

Neste capítulo final do estudo da Bíblia de Almeida, a investigação orienta-se para a verificação do modo como o seu texto foi produzido. Fazê-mo-lo a partir de quatro parâmetros ou possibilidades fundamentais:

- a) Se é feita a partir dos originais (hebraico, aramaico e grego).
- b) Ou é apenas uma tradução a partir das línguas vulgares, que Almeida conhecia.
- c) Ou se a traduziu das línguas vulgares, mas cotejou o seu texto pelos originais, hebraico, aramaico e grego.
- d) Que tipo de texto português resultou dessa tradução.

A tradução de um texto de uma língua para outra nunca foi tarefa fácil. Mas, na Bíblia, essa tarefa assume particular importância e gravidade. Trata-se de ser fiel, não apenas ao pensamento de um autor humano, mas à mensagem de Deus contida em palavras humanas. Este problema agrava-se ainda, se tivermos em conta as especiais circunstâncias históricas, culturais, linguísticas e outras, que são próprias dos textos originais da Bíblia. Traduzir as metáforas à letra, ou substituí-las por outras equivalentes nas línguas vulgares? Utilizar a paráfrase explicativa, ou deixar a linguagem concisa – eventualmente incompreensível – do texto bíblico?

A tarefa do tradutor da Bíblia reside, fundamentalmente, em tentar um difícil equilíbrio entre literalismo e paráfrase, de modo a conseguir, sobre o leitor de hoje,

o mesmo efeito que causou o texto original sobre os primeiros leitores do texto bíblico. De uma boa tradução da Bíblia resulta a compreensão do texto inspirado e, desta compreensão, o efeito que o Espírito de Deus pode exercer sobre o leitor. Por outras palavras, a força e a amplitude da função informativa do texto bíblico está chamada a atingir, não apenas o âmbito humano, mas também e sobretudo, o âmbito da fé do leitor. Estas e muitas outras questões não são alheias a qualquer tradutor da Bíblia, e algumas delas foram certamente colocadas ao espírito do tradutor João Ferreira d’Almeida.

Uma primeira questão a colocar é a seguinte: Que estudos fez Almeida?

Antes de mais, interessa saber que estudos tinha feito Almeida sobre Teologia e Bíblia, que o capacitassem para uma boa tradução das línguas originais. A este propósito, sabemos que estudou em particular, embora devesse ter algum pastor que o orientasse nos seus estudos. É certo que nessa altura não havia um Seminário propriamente dito em Batávia, pois todos os pastores vinham da Holanda, com os estudos feitos e já ordenados pastores. Portanto, Almeida terá sido um aluno que *estudou em privado*, sem entrar num Seminário ou Faculdade de Teologia. No entanto, teve certamente o aconselhamento de algum pastor calvinista de Batávia.

Sabemos ainda que pediu livros várias vezes, e estes foram-lhe sempre concedidos. Isso denota que Almeida, para além da sua obrigação de estudar Teologia, deveria ter muita ânsia de saber. Isto leva-o a mostrar grande cultura nos seus escritos, sobretudo nas discussões com os padres católicos que viviam no Oriente.

Problema importante, para o qual não encontramos qualquer resposta, é o do programa dos seus estudos de Teologia e de Bíblia. Ou seja, que disciplinas teológicas estudou Almeida, que o preparassem para tradutor da Bíblia?

A modo de resposta a estas questões, deixamos aqui um testemunho de Hallock/Swellengrebel, compreendendo-o no contexto apologético do seu próprio livro e tendo como pano de fundo o encontro informal de Almeida com Jerónimo de Sequeira:

“Almeida sempre estudou as Escrituras em profundidade (...). Conhecia os escritos e as ideias dos grandes líderes da Reforma. Mas era verdadeiro teólogo e autoridade em assuntos bíblicos (...). Nos seus encontros com líderes católicos, ele sempre vencia nos debates. Ele escreveu sobre o fundamento das doutrinas da igreja, e disse: ‘A Bíblia tem de si mesma bastantíssima autoridade e contém suficientíssimamente em si toda a doutrina necessária para o culto e serviço de Deus e a nossa própria salvação’.”²

Questão fundamental é a de saber de que línguas traduziu Almeida a sua Bíblia. Uma análise do texto de Almeida, comparado com o de outras edições contemporâneas, mostra que o tradutor português se serviu da língua espanhola, holandesa, latina e, talvez, italiana. Quanto às línguas da Bíblia que conhecia, não é nada provável que soubesse o hebraico; o mesmo não se poderá dizer do grego que deveria saber, como ele próprio afirma em “Ao Discreto Leytor”.

Quanto ao modo de traduzir, diz-se que Almeida segue o critério da *fidelidade ao texto original*. No entanto, além do hebraico e do grego, João Ferreira d’Almeida consultou Bíblias em línguas vulgares:

²HALLOCK/SWELLENGREBEL, p. 65.

“Consultou as melhores Traducções, que então corrião, como taes, e mui particularmente a nova versão Hollandeza que se havia publicado em 1637, mandada fazer sobre o Texto Original pelo *Pseudo-Synodo de Droddeck de 1618*, em a qual se havião empregado grandes homens, e também a Castellhana de *Cypriano de Valera de 1602*. Seguio na sua composição as mesmas regras, que havia proposto aquelle Pseudo-Synodo a seus interpretes”, como afirma Ribeiro dos Santos.

Esta fidelidade poderia definir-se como a fidelidade de Almeida ao texto original. No entanto, trata-se mais da fidelidade indirecta do que da fidelidade directa, ou seja, segue um texto em língua vulgar que foi traduzido directamente do texto original. Esta fidelidade de Almeida estava ainda constringida pelas regras ou princípios de tradução emanadas do Sínodo de Dordrecht, utilizadas para a Bíblia holandesa de 1618-1619, e eram certamente estas em que insistiam os seus revisores:

- 1.º – Não perder de vista o texto original.
- 2.º – Sacrificar a elegância e harmonia da locução à fidelidade: seguindo o texto, palavra por palavra, trasladando os mesmos termos e expressões, enquanto o permitia a clareza e propriedade da nossa língua.
- 3.º – Para completar o sentido do texto, acrescentar o menor número possível de palavras, distinguindo-as com itálico ou parêntesis.
- 4.º – Acrescentar lugares paralelos.
- 5.º – Resumir o material dos capítulos, no início de cada um.

Ribeiro dos Santos diz que seguiram também estes princípios *Cassiodoro de la Reyna*, calvinista, e outros. O próprio Cassiodoro o confessa na sua Introdução à *Bíblia del Oso*:

“Conforme al prescrito de los antiguos concilios y doctores santos de la Iglesia, nos acercamos de la fuente del texto hebreo cuanto fuese posible (pues que sin controversia ninguna es la primera autoridad), lo cual hicimos siguiendo comúnmente la translación de *Santes Pagnino*, que al voto de todos los doctores en la lengua hebraica es tenuta por la más pura que hasta ahora hay. En los lugares que tienen alguna dificultad, por pequeña que sea (...), hemos tenido recurso al mismo texto hebraico, y conferidos entre si los diversos pareceres, hemos usado de nuestra libertad de escoger lo que nos ha parecido más conveniente (...). De la vieja translación española del Viejo Testamento, impresa en Ferrara, nos habemos ayudado en semejantes necesidades más que de ninguna otra (...), por darnos la natural y primera significación de los vocablos hebreos y las diferencias de los tiempos de los verbos, como están en el mismo texto” (ib., p. 9). “Habémonos ayudado del juicio y doctrina así de los vivos como de los muertos, que en la obra nos han podido dar alguna ayuda, consultando las más versiones que hasta ahora hay y muchas veces los comentarios” (ib., p. 21).

Cassiodoro de Reyna segue o texto hebraico, tanto directa como indirectamente, mediante a tradução de Santes Pagnino e de Ferrara, apesar de também criticar esta, em aspectos em que a acha mal traduzida (ib., pp. 9-11). Foi certamente o que aconteceu com Almeida; só que este não era, certamente, tão versado em hebraico como Cassiodoro. Por isso, pensamos que a Bíblia holandesa foi para Almeida o que foi a de Pagnino e Ferrara para Cassiodoro; este seguiu a par e passo o texto original he-

braico e grego, o que em Almeida poderá ter acontecido, mas do que temos sérias dúvidas, pelo menos, quanto ao hebraico.

Na edição de 1681, os revisores seguiram a edição espanhola de Cassiodoro de Reina. Nós, pelo contrário, acreditamos que, pelo menos, em algumas passagens, a edição de Trángambar preserva mais o sabor e estilo de Almeida.

Frequentemente deparamos com apreciações do português de Almeida referente às influências do holandês, por exemplo: “A sua tradução da Bíblia em português apresenta rico vocabulário, mas deficiente gramática, denotando a influência de certo servilismo ao original grego, que directamente traduzia, e a da língua do país onde vivia [sublinhado nosso]”.³

Para ser fiel ao texto original, Almeida utilizou o método da equivalência formal – princípio que seguiam todos os Reformadores do seu tempo; ele procura seguir a ordem das palavras que pertencem à mesma categoria gramatical do original. Utiliza o mínimo de palavras de transição do original para o português, necessárias para garantir uma certa fluência da frase. Tudo indica que Almeida procurou seguir o texto original, traduzindo os seus aspectos formais, tanto no que se refere ao vocabulário, como na sua estrutura e demais aspectos gramaticais, sem especiais preocupações com os destinatários do texto. Isto, se é que ele traduziu dos originais. É nisto que consiste a “fidelidade” ao texto original, em que insistem alguns analistas da Bíblia de Almeida. Trata-se de uma fidelidade que pode tornar-se, por vezes, “infel” ao leitor do seu texto, tornando-o menos claro. No método da equivalência dinâmica o número de palavras é necessariamente maior; por outro lado, o tradutor não tem escrúpulos em eliminar certos termos e expressões de sabor semita, mesmo que já façam parte do seu património cultural e estejam vulgarizados no vocabulário bíblico e teológico.

Isto tem como consequência um certo literalismo. Este literalismo deve-se a uma prática universal e tradicional do tempo de Almeida e de todos os tradutores que vieram antes dele. Não podemos tão-pouco esquecer os princípios do sínodo de Dordrecht, que deram origem à Bíblia holandesa, que ele era “obrigado” a seguir. Segundo estes princípios, o conteúdo submetia-se à forma, ou seja, à filologia original, o que levava, por vezes, a sacrificar o próprio sentido do texto original.

Uma tradução ideal da Bíblia seria aquela em que o tradutor colocasse o autor de há dois ou três mil anos a pensar em português, seguindo os nossos padrões culturais e linguísticos. De outro modo, acontece o que bem exprime o tradicional provérbio italiano: “*Traduttore, traditore*”. Uma tradução será tanto mais perfeita quanto mais ponha em relevo o conteúdo da mensagem, e não a forma original da mesma, pois a Bíblia foi escrita para nos transmitir conteúdo, mensagem e não linguagem.

Ora, o que acabamos de dizer não acontece claramente na Bíblia de Almeida, devido aos métodos de tradução por ele seguidos. Outras traduções mais antigas tinham tal escrúpulo em seguir o texto original, que sacrificavam sistematicamente o próprio sentido do texto à sua configuração formal frásica.

A análise da tradução de João Ferreira d’Almeida transporta-nos ao ambiente do texto bíblico, mediante o método da correspondência formal, mais por motivos funcionais e pragmáticos do que por motivos de convicções; ou seja, a sua maneira literal de tradução da Bíblia não se deve tanto a princípios teológicos ou apologeticos,

³ *Catálogo da Exposição de Bíblias*, na Biblioteca Nacional de Lisboa, 1957, p. 23, n.º 102.

como à obediência a princípios tradicionais de tradução bíblica. O *Estudo Comparativo de vários textos Bíblicos de que Almeida se terá servido*, mostra quanto acabamos de dizer.

Portanto, quanto à tradução dos textos originais, ficámos com uma ideia menos positiva de Almeida. Queremos referir-nos, não tanto ao método – o da equivalência formal – que era o usado pelos protestantes da altura, mas quanto à utilização das línguas originais, sobretudo o hebraico. Não acreditamos que Almeida soubesse hebraico para traduzir directamente desta língua o Antigo Testamento. O que ele utilizou, certamente, foram diferentes Bíblias, sobretudo a holandesa e espanhola de Reina-Valera, talvez com o texto hebraico ao lado.

Quanto ao *Novo Testamento*, pensamos que estaria em condições para cotejar, pelo menos, o seu texto pelo grego. Já que estamos também a referir as sombras que encontramos no nosso estudo, esta foi uma das nossas maiores desilusões, pois pensávamos que Almeida tinha traduzido o seu texto directamente dos originais. A comparação que efectuámos, colocando paralelamente alguns textos hebraicos, gregos, latinos e espanhóis não conseguiu vencer as nossas dúvidas sobre este assunto. E isto por um motivo fundamental: é que, se ele seguiu uma tradução moderna traduzida literalmente dos textos originais – como era de bom-tom no seu tempo – não é fácil detectar, hoje, se Almeida seguiu ou não o texto original.

Para concluir, deixamos aqui uma observação necessária a uma Bíblia traduzida há mais de três séculos, e que continua a ser publicada aos milhões: é o facto, normal, aliás, de ter sido de tal modo transformada, que o original de Almeida quase não se identifica com as edições actuais, todas elas atribuídas a ele. Além dos avatares normais de uma obra como esta, que sofreu necessárias revisões e correcções ao longo de todo este tempo, sabemos também que esta Bíblia, ainda durante a vida de Almeida, foi vítima de “maus-tratos”, por parte dos revisores holandeses.

O ponto mais negativo desta questão é o seguinte: depois de todas as revisões e correcções e, na falta de encontrar o seu manuscrito, ficamos sem saber onde encontrar o texto legítimo de Almeida, pois possuímos apenas o “Almeida corrigido” muitas vezes. Este facto inegável leva-nos a questionar, se não a legitimidade, pelo menos a oportunidade de continuar a editar um texto que tem uma história inigualável, mas que julgamos ter chegado ao fim. Explicamos: Se não sabemos, hoje, o que resta do texto legítimo de Almeida – depois de tantas revisões e adaptações – não será altura de as editoras que tradicionalmente o publicam procurarem outro texto? Isto não diz nada da importância histórica que teve a sua tradução e a sua pessoa.

Apraz-nos registar que uma das grandes novidades desta investigação foi a descoberta do Novo Testamento de 1681, que estava “perdido” na Biblioteca Nacional de Lisboa, pois em nenhuma bibliografia, nacional ou estrangeira, constava a sua existência em Lisboa. Aqui aparecia mal registado, não propriamente por incompetência do catalogador, mas porque este não conhecia o contexto histórico desta preciosa obra, única no mundo. Por isso, escreveu na ficha, como data: “17- -.” E dizemos única no mundo, porque desfizemos, de uma vez por todas, o autêntico mito do Novo Testamento de Londres “corrigido à mão por Almeida”. O Novo Testamento que quase sempre se citou na literatura portuguesa e estrangeira foi este último, e muita literatura pouco séria dizia que esse, sim, estava corrigido à mão como uma autêntica relíquia guardada no *British Museum*. Ora, o que acontece é que a re-

líquia está em Lisboa e não em Londres. A edição de Londres foi, de facto, preparada para ser corrigida à mão, mas, de correcções à mão, nem rastos nem sinais. Assim, denunciou-se um erro, demasiadamente propagandeado, e revelou-se uma verdade há muito tempo escondida. Assim, Portugal pode orgulhar-se de possuir o único exemplar do mundo corrigido por Almeida, a menos que se encontre um outro, o que não acreditamos aconteça facilmente.

No *Catálogo*, se mostra que a tradução deste autor português nunca mais deixou de sair da imprensa, desde que o seu *Novo Testamento* saiu da tipografia, no longínquo ano de 1681. Hoje continua a ser editado, não apenas o *Novo Testamento*, mas toda a sua Bíblia aos milhões cada ano, sobretudo no maior país de língua portuguesa, o Brasil.

Encontramos neste catálogo 1763 edições bíblicas de Almeida, isto é: 784 de *Bíblia*; 130 do *Antigo Testamento* e suas partes; 368 do *Novo Testamento*; 77 do *Evangelho de Mateus*; 95 do *Evangelho de Marcos*; 92 do *Evangelho de Lucas*; 129 do *Evangelho de João*; 26 dos *Actos dos Apóstolos*; 12 dos *Evangelhos e Actos*; 28 das *Cartas de Paulo*; 123 das *Cartas Católicas e Apocalipse*.

Se considerarmos que estas edições somam um total de 110.280.641 milhões de exemplares e que apenas encontrámos contabilizada uma pequena parte dos exemplares, poderíamos calcular, sem exagero, que as obras bíblicas de Almeida atingiram, até 2005, um total de uns 150 milhões de exemplares. Este impressionante número de edições faz de Almeida o maior escritor de língua portuguesa – pelo menos no que se refere à quantidade de edições e de exemplares editados. Esta foi uma das grandes descobertas desta investigação: encontrou-se a obra mais editada em língua portuguesa.

Nesta obra explicamos as circunstâncias históricas, geográficas, religiosas, políticas e outras, que explicam tão grande êxito. Um êxito que continua a manifestar-se, ainda hoje, pela presença, em todas as partes do mundo, de uma Bíblia nascida na longínqua Batávia do séc. XVII.

O impressionante número de edições faz de Almeida o maior escritor de língua portuguesa – pelo menos no que se refere à quantidade de edições e de exemplares editados. Esta foi uma das grandes descobertas desta investigação: encontrou-se a obra mais editada em língua portuguesa.

* * *

Uma das grandes novidades desta investigação foi a descoberta do Novo Testamento de 1681, que estava “perdido” na Biblioteca Nacional de Lisboa, pois em nenhuma bibliografia, nacional ou estrangeira, constava a sua existência em Lisboa. Aqui aparecia mal registado, porque este não conhecia o contexto histórico desta preciosa obra, única no mundo. Por isso, escreveu na ficha, como data: “17- -”. E dizemos única no mundo, porque desfizemos, de uma vez por todas, o autêntico mito do “Novo Testamento de Londres corrigido à mão por Almeida”. O Novo Testamento que quase sempre se citou na literatura portuguesa e estrangeira foi este último, e muita literatura pouco séria dizia que esse, sim, estava corrigido à mão como uma autêntica relíquia guardada no British Museum. Ora, o que acontece é que a relíquia está em Lisboa e não em Londres.

O mito dos Jesuítas em Portugal*

séculos XVI-XX

*Este horizonte temporal
amplo, fornece-nos a visão
analítica dos antecedentes
deste mito negro,
a sua fundação
e as suas metamorfoses,
recepções e reformulações;
os momentos mais
enfáticos de visibilidade
polémica e de impacto
político-social,
assim como os seus
momentos de dormência,
que sucederam aos picos
de ressurgência.*

José Eduardo Franco
CLEPUL – Universidade
de Lisboa
Bolseiro da Fundação
para a Ciência e a Tecnologia

*«Réfléchir sur les rapports complexes entre lecteur et
histoire, entre fiction et réalité, constitue une forme de
thérapie contre tout endormissement de la raison, qui
engendre des monstres»*

UMBERTO ECO¹

Esta dissertação propõe uma análise, perspectivada na longa duração, das percepções polémicas do carácter, da acção e do papel dos Jesuítas nos diferentes âmbitos da história de Portugal, enquanto configuradoras de uma imagem que ganhou contornos mitificantes, especialmente a partir do ministério político do Primeiro-Ministro de D. José I (1750-1777). Assim, o Marquês de Pombal é aqui estudado como o fundador do mito da Companhia de Jesus em Portugal. Mas não é possível compreender as raízes, a dimensão, o impacto, as funcionalidades e o significado deste mito negro na cultura e na mentalidade portuguesas se não tivermos em conta os antecedentes deste processo de engendramento de uma imagiologia mítica e a sua recepção e recriação posterior. Por isso, a nossa prospecção hermenéutica insere a fundação pombalina do mito jesuíta numa banda temporal mais lata, que nos permite apreciar a génese, a formação e a evolução do mito, englobando mais de quatro séculos de história.

^{*} Texto de apresentação de Tese de Doutoramento, defendida na École des Hautes Études em Sciences Sociales de Paris. Domínio: História e Civilizações. Área: História Moderna e Contemporânea.

¹ UMBERTO ECO, *Six promenades dans les bois du romain et d'ailleurs*, Paris, 1994, p. 150.

***P**roblemática: o fenómeno do antijesuitismo*

O antijesuitismo, a nível internacional, constitui um fenómeno e um movimento religioso, cultural e sociopolítico, tão antigo quanto a própria Companhia de Jesus. Ele nasce logo na oposição e no processo de crítica ao grupo fundador da Ordem dos Jesuítas liderado pelo espanhol de origem basca, Inácio de Loyola. Jean Lacouture, constatando isto mesmo, sublinha que a atitude histórica que denomina por “la jésuitophobie est née avec la Compagnie. Il en existe même une forme utérine”².

A história do antijesuitismo encontra as suas primeiras germinações no momento embrionário, nos primeiros passos que conduziram à criação de uma das mais influentes instituições católicas que marcaram a presença da Igreja Católica no mundo a partir da modernidade. A crítica aos Jesuítas conhece os seus inícios logo nas censuras, nas suspeitas e nos requisitos inquisitoriais que puseram em causa o modo de vida do Fundador e dos seus companheiros e o seu modo de actuar em termos pastorais.

Na realidade, o fenómeno do antijesuitismo sendo tão antigo e primordial como a Ordem de Santo Inácio, também é um fenómeno que acompanha a expansão dos Jesuítas por toda a Europa e, mais ainda, por todo o mundo onde os Padres da Companhia chegaram cumprindo o seu programa constitucional de carácter orbícula que tinha por fim levar o reino de Cristo a todo o universo. Stefan Gatzhamer, neste sentido, afirma, no seu estudo sobre as campanhas portuguesas contra os Jesuítas na Europa, que o “antijesuitismo não conhece fronteiras”³. Sendo este um axioma que a nossa investigação tem confirmado largamente, podemos, pois, classificar o antijesuitismo como um fenómeno originário, universal e quase permanente. Originário porque remonta à génese da *Societas Iesu* começada a constituir-se na década de 30 do século XVI e aprovada pelo Papa Paulo III em 1540; universal porque assistimos à sua manifestação em todos os cenários onde os Jesuítas desenvolvem uma acção mais ou menos consistente com visibilidade e impacto social; e quase permanente porque o antijesuitismo acompanha de forma significativamente fiel a afirmação desta ordem religiosa nos diferentes espaços nacionais, suscitando do lado contrário o filojesuitismo mais devoto que contrabalança aquela reacção hostil. Realmente, como compara, de forma prosaica mas bem sugestiva, o crítico português Pires Lopes: “falar dos Jesuítas é como discutir futebol: conforme a cor do clube, para aí vai a simpatia. Basta abrir a boca e fica-se logo no meio-campo preferido”⁴.

De facto, a história da visão do Jesuíta como o Outro que se julga – santo ou prevaricador, herói ou bandido, anjo ou diabo, mestre do bem ou congeminador do mal – é o exemplo mais acabado de uma bipolarização de apreciações de carácter antagónico, estigmatizadas por uma irreconciliação de avaliações radicalizadas em que se contam poucas cedências. Difícil é encontrar neste roteiro cindido transversal-

²JEAN LACOUTURE, *Jésuites*, Vol. 2, Paris, 1992, p. 80. Lembra concretamente Jean Lacouture que já antes de Inácio de Loyola se ter tornado mestre da sua Ordem já Rabelais satirizava no *Pantagruel* «Fray Inigo». Ver também René Rémond, *L'anticlericalisme en France: de 1815 à nos jours*, Bruxelles, 1985, p. 81 e ss.

³STEFAN GATZHAMER, “O antijesuitismo europeu: relações político-diplomáticas e culturais entre a Baviera e Portugal (1750-1780)”, in *Lusitania Sacra*, Vol. V, 1993, p. 159.

⁴F. PIRES LOPES, “Bibliografia-História”, in *Brotéria*, Vol. 150, 2000, p. 113.

mente entre críticas e apologias pareceres menos radicais ou moderados. A Companhia de Jesus, efectivamente, teve o ensejo de suscitar os ódios mais viscerais e as admirações mais abnegadas. Mais interessante na perscrutação das origens do antijesuítismo é a observação do seu controverso nascimento no seio da própria Igreja. A crítica aos Jesuítas vai constituir uma corrente de opinião que nasceu nos meios eclesiásticos, ora da parte da Inquisição, ora da parte das outras ordens religiosas mais antigas, com especial destaque para os Dominicanos e Franciscanos, ora ainda da parte da burocracia eclesiástica romana e do seu clero secular, este último incomodado com as críticas austeras da pregação e do exemplo de vida do grupo de Inácio de Loyola.

Aliás, este aspecto não é extraordinariamente original nem estranho, dado que as grandes ordens religiosas, em geral, conheceram reacções de crítica e de oposição na fase do seu processo de criação e de implantação. Isso aconteceu, como é sabido, com as ordens mendicantes na Baixa Idade Média. As novidades organizacionais que os frades de São Francisco e de São Domingos comportavam, moldadas para atender pastoralmente, através da sua mendicância, às exigências da nova mobilidade social que despoletava na época, suscitou duras críticas e viva oposição na esfera eclesial, tanto mais que o IV Concílio de Latrão (1215) tinha proibido então a aprovação de novas regras monásticas⁵.

O que é realmente novo no movimento de contestação aos Jesuítas é a sua expressão, dimensão e persistência, que acabou por erguer um verdadeiro mito negativo em torno destes religiosos à escala mundial. Jean Lacouture, mais do que de antijesuítismo, que pertence mais ao campo de análise do “mito social”, prefere caracterizar o comportamento que ele provoca: “C’est de phobie qu’il faut parler”⁶. Lacouture considera que «l’aversion qu’inspire la Compagnie de Jésus à de si nombreuses personnes – et des plus pieuses, des plus dévotes –, il est difficile de la fonder sur la ‘raison’, tant elle se nourrit de fantasmes plus ou moins ancrés dans le réel⁷.» Acentuando, assim, o fenómeno psicológico da fobia, Lacouture sublinha que «le jésuite est moins jugé que ‘senti’, ou ressenti. Son cas, dans la société chrétienne, est spécifique. Il relève moins des querelles apologétiques ou même politiques que de l’imaginaire social⁸.»

Ainda que numa primeira aproximação hermenêutica isto pareça verdade, entendemos que embora a dominância desse ressentimento seja expressado na paixão que marca as campanhas e o seu discurso antijesuítico, não devemos descurar na análise desta expressão psicológica a formação de um movimento autenticamente ideológico com carácter político, social, religioso e, em última análise, com sedimentação cultural e mental. Por seu lado, na sua génese, a assimilação das ideias e das imagens que estas produziram em torno dos Jesuítas e a sua cristalização no imaginário social tiveram origem primeiramente nas controvérsias apologéticas. Estas fecundaram a estruturação do imaginário antijesuítico, que por sua vez se tornou fecundador e reprodutor de novas e sucessivas querelas.

⁵Sobre esta problemática e sobre a evolução histórica das Ordens Religiosas, ver o nosso trabalho de síntese com bibliografia actualizada sobre o tema: José Eduardo Franco, “Congregações Religiosas Masculinas”, in CARLOS MOREIRA AZEVEDO (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Vol. A-C, [Lisboa], 2000, pp. 482-488.

⁶JEAN LACOUTURE, *op. cit.*, p. 75.

⁷*Ibidem.*

⁸*Ibidem.*

Genealogia e identidade do mito

A tradição da crítica aos Jesuítas desenvolve uma concepção, mesmo uma doutrina, de oposição aos Jesuítas que acaba por elaborar um mito fabuloso. Mas não podemos esquecer, antes de tudo, como adverte o estudioso francês do mito jesuíta, que “le mythe est d’abord un être de papier; mais il peut devenir réalité; si l’écrivain montre assez d’habileté, et le lecteur, de crédulité»⁹. Pelo que o antijesuítismo (e a sua expressão extrema, a jesuitofobia), além de ser produto de aficcionados desta causa do combate à Companhia de Jesus e ao que ela significa, é sobretudo um resultado de uma arte de representar, de configurar uma imagem desta instituição. Esta imagem é ideologicamente definida, cinzelada e fundamentada, transformando-se por vezes numa espécie de fé ou crença de contornos obsessivos e fanáticos.

Em Portugal, espaço a que o nosso estudo concerne, o movimento antijesuítico também conheceu os seus primeiros sintomas de manifestação logo no arranque do processo de implementação das comunidades religiosas da Companhia de Jesus em território nacional. Os primeiros mentores da crítica aos Jesuítas também surgiram na esfera da própria Igreja, em particular das Ordens Religiosas clássicas instaladas nos seus privilégios.

Lisboa, capital de uma vasta rede marítimo-mercantil, então numa fase de importante apogeu da sua expansão no Oriente e no Ocidente da Terra, desde as Ilhas do Sol Nascente (Japão) até às Terras de Vera Cruz (Brasil), vai ser com efeito a primeira “grande rampa de lançamento” dos missionários de Santo Inácio¹⁰. O rei D. João III abre aos Jesuítas a porta do mundo. Em Portugal escreveram páginas brilhantes e heróicas da história da Companhia. Os Padres da Companhia e a sua fulgurante afirmação e expansão muito devem à Coroa Portuguesa que acolheu os primeiros discípulos de Inácio de Loyola no mesmo ano da aprovação oficial da nova ordem pela Santa Sé, a 27 de Setembro de 1540.

Nas terras lusitanas e nos seus potentados do ultramar, a Ordem de Santo Inácio usufruiu de um dos acolhimentos mais confiantes, gozou de uma protecção mais duradoura e aqui teve uma dos crescimentos mais rápidos e uma das consolidações mais consistentes.

Não obstante, foi também neste país que muito deu e que muito recebeu da Companhia de Jesus, que nasceu um dos mais inexoráveis perseguidores desta Ordem, o Marquês de Pombal, cuja feroz campanha antijesuítica fundou o mito negro dos Jesuítas em Portugal com reflexos e influências significativas a nível internacional, através de uma bem orquestrada propaganda, direccionada para os centros da cultura e do poder europeus do seu tempo. E foi ainda em Portugal que se engendrou, mormente através da acção promotora da política pombalina, uma cultura e uma

⁹MICHEL LEROY, *Le mythe jésuite: de Béranger à Michelet*, Paris, 1992, p. 396; e ver também a interessantíssima reflexão de Roland Barthes que entende o mito em primeiro lugar como um sistema de comunicação de uma mensagem apresentada como muito importante: ROLAND BARTHES, *Mitologias*, Lisboa, 1988, p. 181 e ss.

¹⁰Cf. ANTÓNIO LOPES, s.j., *História da Província Portuguesa da Companhia de Jesus*, Separata de *A Companhia de Jesus e a Missão no Oriente*, Lisboa, 2000, p. 37; e cf. NUNO DA SILVA GONÇALVES, «Jesuítas», in CARLOS MOREIRA AZEVEDO (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Vol. 3, Mem Martins, 2000, pp. 21-31. Para uma contextualização com bibliografia actualizada ver MARIA DE LURDES CORREIA FERNANDES, «Da Reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade», in CARLOS MOREIRA AZEVEDO (dir.), *História Religiosa de Portugal*, Vol. 2, Mem Martins, 2000, pp. 15-48.

mentalidade antijesuíticas que perdurou no tempo, recriando-se e potenciando-se pelos seus mais inesperados herdeiros, as elites liberais, maçónicas, republicanas, socialistas, positivistas e livre pensadoras dos séculos XIX e XX. Nestes viveiros fecundos, o mito jesuítico de matriz pombalina remanesceu, enriquecendo-se através da acção e da pena de figuras políticas e literárias que elegeram os Jesuítas como o seu inimigo de recurso preferencial para os seus combates ideológicos, e ao lado, erguendo Pombal como o herói-modelo, o inspirador, o áugure das suas modernas campanhas.

A história da afirmação da identidade, da autonomia, da expansão e das tentativas de regeneração das instituições e do tecido sócio-económico da nação portuguesa, está marcada pelo desenvolvimento de móveis míticos e utópicos que povoaram, nas suas diferentes épocas históricas, o imaginário do povo. Estes mitos e utopias luminosas mobilizaram a sociedade portuguesa, em certa medida, para pugnar pelo cumprimento das grandes tarefas nacionais que em cada tempo os seus protagonistas e líderes propuseram como sendo decisivas. Inscrevem-se aqui os mitos positivos de configuração e expressão utópica, como é o caso do mito de um Portugal eleito pelos céus, fundado em direito divino e protegido por Deus em ordem ao cumprimento de uma missão especialíssima no plano universal¹¹. Este mito teve depois a sua recepção e reperspectivação utópica no mito do rei restaurador, o Encoberto, encarnado no movimento messiânico do sebastianismo, assim como na utopia nacionalista, embora com abertura ecuménica e universalista, do Quinto Império desenvolvida por figuras relevantes da cultura portuguesa, em que se destaca António Vieira¹².

O ideário utópico que subjaz a este imaginário mítico da história de Portugal vai marcar a sua mentalidade e a sua cultura nacional de forma indelével. E não deixou de alimentar e calibrar o esforço cruzadístico, que se tornou propulsor da formação do actual território português, e depois, mais tarde, fazer parte de um dos elementos estruturantes do horizonte onírico que alimentou a ideologia dos Descobrimentos e que fez de Portugal juntamente com a Espanha o primeiro grande poderio marítimo planetário da era moderna¹³.

A importância que assume na cultura portuguesa a assunção, nos momentos fulcrais e de crise da sua história, bem como a permanência destes mitos e utopias fabulosas revela, perscrutando o sentido filosófico destas elucubrações utópicas, uma procura de representação de «une espèce de rêve social», no dizer de Paulo Ricoeur, que inspira um movimento de transformação ordenado em vista da edificação ou recriação de uma «nouvelle société», mas que «ne soucie guère des étapes réelles nécessaires» a esta contrução maravilhosa¹⁴.

¹¹ Cf. BETHENCOURT, F., “Sociogénese do Sentimento Nacional”, in Bethencourt, F.; Curto, Diogo R. (orgs.), *A Memória da Nação*, Lisboa, 1989. Sobre este assunto, pode ver-se também para enquadramento e aprofundamento desta temática com bibliografia actualizada, o nosso livro mais recente: JOSÉ EDUARDO FRANCO, *O mito de Portugal: a primeira História de Portugal e a sua função política*, Lisboa, 2000; e cf. ARMANDO DA CÂMARA PEREIRA, *Ciência e Mito nos Descobrimentos*, Açores, 1990.

¹² Cf. ANTÓNIO JOSÉ SARAIVA, *História e utopia: estudos sobre Vieira*, Lisboa, 1992; e JOSÉ EDUARDO FRANCO, *Teologia e utopia em António Vieira*, Separata da Lusitania Sacra, Lisboa, 1999.

¹³ Cf. VITORINO MAGALHÃES GODINHO, *Mito e mercadoria: utopia e prática de navegar (séculos XIII-XVIII)*, Lisboa, 1990, p. 63 e ss.; JAIME CORTESÃO, *História dos Descobrimentos portugueses*, [Lisboa], s.d., p. 66 e ss.; ANTÓNIO QUADROS, *Portugal, razão e mistério. O projecto áureo ou Império do Espírito Santo*, Lisboa, 1987, p. 35 e ss.

¹⁴ PAUL RICOEUR, *L'idéologie et l'utopie*, Paris, 1997, pp. 17-18. Sobre esta temática ver também, entre outras, as obras de ERNST BLOCH, *L'esprit et l'utopie*, Paris, 1977, p. 27 e ss.; e KARL MANNHEIM, *Ideologia e utopia*, Rio de Janeiro, 1977.

Estes mitos positivos contrastam com o engendramento paralelo de mitos negativos de feição “anti”, fomentados e utilizados para efeitos de monopolização e instrumentalização colectiva em ordem a, alegadamente, preservar a autonomia do reino, ou garantir a sua regeneração, ou ainda a promover uma determinada ideia de renovação social e de progresso do país. Cumpre, por isso, recordar aqui o combate ideológico e prático de um sempre presente e raramente esquecido inimigo externo do reino que povoou o imaginário mítico português de forma acentuada: o Castelhana. Esta figuração negativa do vizinho espanhol produziu, na literatura portuguesa, uma verdadeira lenda negra do castelhana, como aquele que está à espreita e sempre pronto para dominar e anexar Portugal, desrespeitando a sua autonomia historicamente conquistada. Esta entidade – o Castelhana – é consubstanciada, deste modo, naquilo que podemos chamar a figuração, por vezes de contornos míticos, do *complot* castelhana. A castelhanofobia e o anticastelhanismo, como atitude cultural e mental bem patente, sedimentaram-se de uma forma bem palpável a nível popular. A sua expressão reactiva emerge como o resultado da experiência de hostilidade do reino vizinho (único que faz fronteira com Portugal) e da sua ambição, concretizada em alguns momentos da sua história, que pretendia assimilar o reino irmão e incorporá-lo debaixo da sua coroa. Daí que o anticastelhanismo, na sua formulação mítica seja uma forma de auto-defesa, um alerta permanente contra um vizinho poderoso e desejoso de nos açambarcar¹⁵.

A nível interno, assistimos também a um forte processo de mitificação de um grupo etno-social constituído a dada altura como inimigo, por razões mais complexas que não só as meramente religiosas – os Judeus. A mitificação negativa dos descendentes da raça hebraica alimentou a atitude mental e social do anti-semitismo ou do antijudaísmo, pela qual o Judeu era entendido como uma fonte de malefícios, explicada muitas vezes pela crença de que eles seriam objecto da atracção da maldição e da ira divina¹⁶. Assim, este grupo étnico era visto como sendo prejudicial à sociedade no seio da qual estava instalado¹⁷. A Inquisição apoiada, em certa medida, pela parentética eclesiástica, desempenhou um papel fundamental na construção desta visão mítica dos Judeus, entendendo o seu combate como uma forma de purificação ortodoxizante das sociedades católicas, à luz de uma visão xenófoba e ostracista das relações sociais¹⁸.

Ao mito dos Judeus vai suceder, e em alguns momentos vai mesmo conviver, um outro mito da mesma natureza. Este vai atingir, no final da era moderna e no dealbar da era contemporânea, requintes paroxísticos de elaboração ideológica e de

¹⁵Sobre a problemática do anticastelhanismo em Portugal ver o nosso estudo citado: JOSÉ EDUARDO FRANCO, *O mito de Portugal, op. cit.*, p. 257 e ss.; para um interessante estudo da castelhanofobia e da lenda negra desenvolvida a nível internacional em torno de Castela e dos Castelhanos, consultar RICARDO GARCÍA CARCEL, *La Leyenda Negra. Historia y opinión*, Madrid, 1992. Em certa medida, a corrente anticastelhana portuguesa desenvolve aquilo que podemos chamar uma variante da lenda negra internacional dos Espanhóis.

¹⁶Por exemplo, aquando do terramoto devastador que assolou Lisboa e Santarém em 1531, pregadores houve que atribuíram a calamidade ao castigo divino. Uma das principais causas alegadas para esta atracção da ira divina sobre Portugal era a presença no reino de Judeus e de praticantes do judaísmo. Cf. ANSELMO BRAAMCAMP FREIRE, *Gil Vicente trovador, mestre da balança*, 2.^a ed. corrigida, Lisboa, 1944, pp. 280-281.

¹⁷Para uma síntese historiográfica sobre o percurso das comunidades judaicas em Portugal ver MARIS JOSÉ FERRO TAVARES, “A questão judaica. História dos Judeus portugueses (séculos XV-XX)”, in JOÃO MEDINA (dir.), *História de Portugal*, Vol. VI, Alfragide, 1995, pp. 11-160.

¹⁸Sobre o “Judaísmo e criptojudaísmo” e a “polémica antijudaica” em Portugal ver a síntese histórica elaborada por FRANCISCO BETHENCOURT, «Rejeições e polémicas», in CARLOS MOREIRA AZEVEDO (dir.), *História Religiosa*, op. cit., pp. 49-68.

publicitação mais fabulosos e mais massivos, e não menos eficazes em termos de impacto interno e externo. Trata-se da lenda negra dos Jesuítas que assumiu a partir de Pombal contornos de construção mítica.

Em certa medida, os Jesuítas vão ser considerados pior que os Judeus. Se sobre os hebreus recaía a censura fundamental de haverem promovido a morte de Jesus Cristo (e aqui residia o principal fundamento de natureza teológica alegado para vituperar os Judeus como povo deícida e, por isso, divinamente amaldiçoado), sobre os Jesuítas cairá também o labéu extremo de terem usurpado o nome supremo de companheiros de Jesus para, de forma disfarçada e arduosa, se colocarem no lugar de Deus e subverterem o Cristianismo, arruinarem a sociedade dos homens e dominarem a terra. A morte de Cristo pelos Judeus teve a vantagem, na economia da salvação cristã, de trazer a salvação do género humano. Foi, portanto, um acto mau, mas com consequências soteriológicas que excederam em positividade a maldade operatória daquela acção assassina. Ao passo que os Jesuítas ter-se-iam colocado no lugar de Cristo, apropriando-se satanicamente dos títulos sagrados, com a consequência terrível, teleologicamente entendida, da projecção da ruína da humanidade e da destituição da sua dignidade ontológica. Sendo que esta acção jesuítica aponta para uma antecipação do final dos tempos, na perspectiva exaltada da sua figuração mitificante.

Universo documental: noção de literatura antijesuítica

Como acontece um pouco por todos os países onde os Jesuítas tiveram presença significativa¹⁹, não deixa de impressionar a quantidade de documentação antijesuítica produzida em Portugal contra estes religiosos. Em 1933, Ignacio Arbide escreve uma obra em dois volumes dedicada à recolha e reinterpretação, embora com um forte acento apologético e revisionista, da tradição antijesuítica internacional, dando especial lugar à espanhola. Encimou estes volumes com este título, aparentemente exagerado: *Los Manantiales de la difamación antijesuítica*²⁰. Ainda que a nossa perspectiva de análise seja diversa de Arbide, achamos que o termo “mananciais” é bem indicativo do volume de produção discursiva dirigida contra a Companhia de Jesus. No caso específico de Portugal, é de facto de mananciais e mananciais bem extensos de documentação produzidos pelo movimento antijesuítico que devemos falar, os quais fornecem o lastro do mito que criam.

Ao percorrermos as bibliotecas e arquivos nacionais e estrangeiros, ficámos atolados em acervos de documentação relativa a esta matéria, cuja análise aqui introduzimos. É difícil, senão impossível, deixar de encontrar nas bibliotecas, arquivos e gabinetes de leitura das cidades de Portugal, e também das mais importantes cidades

¹⁹ Mesmo em países onde a presença dos Jesuítas teve pouca ou nenhuma expressão, conhece-se a existência de uma tradição antijesuítica, como é o caso da Finlândia em que encontramos o eco dessa tradição de figuração negativa dos membros da Companhia de Jesus consubstanciada literariamente: v.g. uma das obras literárias de ZACHARIAS TOPELIUS, *Fältshärms Berättelser*, Stockholm, 1967. No caso exemplar da Finlândia, onde o luteranismo se tornou dominante, o antijesuítismo aparece ligado à lenda negra anticatólica tecida pelo protestantismo, na sequência da Contra-Reforma e com especial ênfase depois das guerras religiosas do século XVII, a chamada Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), que marcou naquele país a configuração da imagem da Igreja Católica, em geral, e dos Jesuítas, em particular, até aos dias de hoje. Uma das ideias mais marcantes que ficou sedimentada na cultura finlandesa foi a imagem dos Jesuítas como demónios, como guerreiros fantasmagóricos que assassinavam impiedosamente os seus inimigos, apunhalando as suas vítimas pelas costas.

²⁰ Cf. IGNACIO ARBIDE, s.j., *Los manantiales de la difamación antijesuítica*, 2 séries, Barcelona, 1933-1934.

européias e de outros continentes, abundante literatura vocacionada para a crítica aos membros da Ordem de Santo Inácio. São tratados históricos, romances, pareceres governamentais, relatórios, narrações de viagens, leis dos Estados, representações dos povos, tratados apologeticos, textos de controvérsia, compilações e recompilações de sábios, catecismos, tratados teológicos, sátiras, poesias, tratados jurídicos, teses académicas, editais, pastorais, sermões, programas partidários, folhetos de propaganda eleitoral, conferências, comícios, iconografia, caricaturas, crónicas jornalísticas, peças teatrais, cantigas, anedotário, breves pontifícios, orações, mandamentos, credos, gravuras, pinturas, caricaturas, receitas gastronómicas, ... Tudo isto entra na catalogação daquilo que de uma maneira geral denominamos de literatura antijesuítica. Portanto, neste leque bem amplo de documentação entram, numa escala tipológica, obras que vão do mais alto grau de elaboração e procura de fundamentação até ao mais baixo grau de simplificação e primeirismo crítico. Importa aqui salientar que a nossa análise terá como base documentação quer manuscrita, quer impressa. A manuscrita terá maior incidência na parte correspondente aos antecedentes do mito, a impressa terá mais representatividade a partir do momento fundador com Pombal, o que será revelador do grau de investimento e de meios usados para, a partir de então, potenciar as campanhas antijesuíticas, que passarão a ser financiadas quer pelo Estado, quer pelas elites culturais que assumem o combate antijesuítico como programa fundamental.

Este conjunto variegado de documentação constitui o universo heteróclito daquilo que designamos *grosso modo* de literatura antijesuítica, em geral, marcado psicologicamente pela fobia e socialmente pelo combate em todas as frentes contra um inimigo que se imagina estar em todo e em qualquer lado. Usaremos aqui o conceito de literatura antijesuítica com um sentido mais alargado, isto é, em sentido lato. No conceito de literatura antijesuítica englobaremos toda a produção escrita, iconográfica e outras, consignada em documentação diversa no seu género, desde o romance aos tratados históricos, desde uma gravura a uma fórmula de fé, elaborada em ordem a atacar a Companhia de Jesus, e tendo, como tal, contribuído para consignar e propalar a imagem deformada desta instituição e dos seus membros.

Dada a vastíssima documentação produzida ao longo dos séculos de história em que a Companhia de Jesus esteve presente em Portugal, contando também com a continuação de produção nos momentos da sua acção enquanto instituição organizada e estabelecida no país, é impraticável, numa dissertação desta natureza, abrangê-la criticamente na sua totalidade. Tal obrigaria a um trabalho de muitos anos, de quase uma vida, e seria necessário constituir equipas de estudiosos para efectuar o seu estudo global, de forma a englobar todos as suas vertentes e áreas de estudo.

Perante este verdadeiro excesso de documentação antijesuítica, tomámos a opção de fazer a selecção de documentos mais paradigmáticos, alguns dos mais representativos de cada período, para análise em cada área temático-cronológica do nosso estudo. Conscientes de que, como bem salientou Lucien Febvre, «toute histoire est choix»²¹, procederemos a esta selecção de textos, tendo como critérios a representatividade dos argumentos antijesuíticos contidos, a originalidade, ou alguma peculiaridade apologetica para o período em análise, o significado histórico e ideológico desses mesmos documentos, a importância dos seus autores ou das instituições que

²¹ LUCIEN FEBVRE, *Combats pour l'Histoire*, Paris, 1992, p. 7.

os produziram, assim como o impacto da imagiologia produzida. Merecerá um lugar hermenêutico de todo importante, a identificação, caracterização e análise daquelas obras arquetípicas que estabeleceram os alicerces do mito e se tornaram uma referência fundamental para o movimento antijesuítico e para a sua propaganda.

Esta necessidade de selecção tornou-se tanto mais imperiosa, quando, depois de muita leitura exaustiva e comparativa, chegámos à conclusão de que muitas das ideias-força estruturantes do mito e a sua roupagem linguístico-argumentativa fundamental acabam por se tornar monotonamente repetitivas na documentação das diferentes épocas. Apenas acrescerá, com interesse para a análise, acompanhar e registar, por vezes, as nuances e a argumentação subsidiária semanticamente mais significativas, presente para além das obras que definiram o cânone do mito jesuítico nos diferentes períodos. Aliás, podemos desde já antecipar que o mito jesuíta, sofrerá, no essencial, do estigma mimético da repetição.

Na história da avaliação do papel da Companhia de Jesus, deparamo-nos, em geral, com pareceres muito extremados. Portugal não teve, no seu território, nenhuma ordem religiosa que tivesse obtido em tão elevado grau, o prestígio e o renome que a partir de 1540 os Jesuítas conquistaram. Mas também nenhuma outra instituição religiosa foi julgada de forma tão duplamente contraditória. A apreciação dicotómica e paradoxal desta instituição expressou-se, como escreve o historiador Joaquim Veríssimo Serrão, tanto no

“sentido do aplauso pela obra realizada na evangelização e no ensino, como o da crítica acerba ao espírito religioso e aos métodos de actualização que utilizaram. Jamais uma organização espiritual se viu objecto de tamanhos louvores e diatribes, assentando muitas dessas posições numa base histórica falsa, porque encaram o tema numa perspectiva ideológica e numa linha contínua de tempo que não corresponde aos períodos que definem o labor da Companhia de Jesus”²².

Este duplo prisma de leitura da acção da Sociedade de Jesus em Portugal é sustentado tanto por uma vastíssima literatura antijesuítica, como, do outro lado, também por um significativo número de obras de auto-encómio da Companhia, consignado em histórias e apologias feitas por Jesuítas, e também por admiradores da Companhia, quer sejam eles reis, príncipes, homens de estado, pedagogos ou intelectuais em geral. O mito da obra malfazeja da Companhia é compensado, assim, por um mito beatificante dos Jesuítas e da sua acção neste caso figurada como benfazeja e heróica, alimentado por um filojesuítismo com alguma expressão cultural, embora não tão contundente, tão marcante e tão vasto como a do antijesuítismo.

*P*ertinência e âmbito do estudo

Dado o peso histórico que a ordem inaciana teve e ainda continua a ter, embora com menor grau, em Portugal, a hermenêutica operada pelas diversas leituras do seu papel e dos dramas históricos que elas provocaram²³, constitui uma tarefa historiográfica delicada, mas pertinente não só para a contextualização, interpretação e compreensão das motivações que estiveram na base da formação da imagem negativa

²² JOAQUIM VERÍSSIMO SERRÃO, *História de Portugal. O século de ouro (1455-1580)*, Vol. III, Lisboa, 1978, p. 344.

²³ Cf. LUÍS REIS TORRAL, *História e Ideologia*, Lisboa, 1989, p. 26.

dos Jesuítas e dos seus efeitos, como até para a verificação do seu impacte e interpenetração na construção do mito dos jesuítas a nível europeu e para além das fronteiras deste continente.

Com efeito, estudar o mito de uma ordem de vocação e acção universalizante como foi a Companhia de Jesus, nunca pode ser um estudo isolado, mas que deve situar o desenvolvimento desse mito no plano internacional. E por sua vez o estudo deste mito deve ser encarado como produto de relações dos homens e das suas instituições numa dada sociedade, como acontece com todo o labor de construção de conhecimento e da compreensão da história que, como teoriza José Mattoso, “só tem sentido quando inserido numa totalidade, que é a existência do homem no tempo”. E, nesta linha, desenvolve o mesmo historiador de forma contundente: “Este alargamento da escala às dimensões da Humanidade inteira e da totalidade do tempo, obriga, desde logo, a procurar o sentido dos actos humanos na sua globalidade, ou seja, muito concretamente, a não dar mais valor à queda de um império do que ao nascimento de uma criança, nem mais peso às acções de um rei do que a um suspiro de amor”²⁴. Mais do que conhecer um facto, um movimento, um acontecimento do passado e as suas consequências ou impacte mais ou menos graves que tenham desencadeado, o que se torna mais relevante é entender o que isso possa “representar para o destino da Humanidade”²⁵.

O contacto que tive a oportunidade de travar com estudiosos e com obras pioneiras sobre o estudo do processo histórico de censura e de perseguição aos Padres da Companhia de Jesus, especialmente em França e em Espanha, esteve na origem da escolha do presente tema para a minha dissertação de doutoramento. Destaco em especial o estudo excelente e pioneiro de Michel Leroy, sobre *Le Mythe Jésuite: De Béranger à Michelet*, que tive a oportunidade de aprofundar, coordenando a sua tradução para língua portuguesa²⁶. Esta tese de doutoramento de estado cruza as áreas disciplinares da história e da literatura, da qual extrairemos importantes fundamentos teóricos para iluminar a análise do nosso estudo de caso sobre Portugal. Foram também de grande proveito e enriquecimento os contactos que estabeleci com a equipa de investigação da Universidade de Alicante, dirigida por Enrique Giménez López, vocacionada para a pesquisa da história dos Jesuítas, tendo esta equipa já estudado de forma particular as perseguições espanholas à Companhia de Jesus²⁷. E há a acrescentar a isto o estudo em língua inglesa de Geoffrey Cubitt sobre *The Jesuit Myth*, também em torno do jogo das conspirações no âmbito da política francesa do século XIX, mas não com tão grande utilidade teórica como o de Michel Leroy²⁸.

Um estudo exploratório desenvolvido em co-autoria com Bruno Cardoso Reis, em torno da recepção do célebre Padre António Vieira na literatura antijesuítica portuguesa²⁹, permitiu-nos concluir que o estudo da propaganda negativa levada a cabo

²⁴ JOSÉ MATTOSO, *A escrita da História. Teoria e Métodos*, Lisboa, 1988, p. 17.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Cf. MICHEL LEROY, *O mito jesuíta: De Béranger a Michelet*, Trad. coordenada por José Eduardo Franco, Lisboa, 1999.

²⁷ Entre os estudos já produzidos por este grupo de investigação destacamos estas obras: ENRIQUE GIMÉNEZ LÓPEZ (ed.), *Expulsión y exilio de los Jesuitas Españoles*, Alicante, 1997; e ANTONIO MESTRE SANCHÍS; ENRIQUE GIMÉNEZ LÓPEZ (eds.), *Disidencias y exilios en la España Moderna. Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna* (Alicante, 27-30 de Maio de 1996), Alicante, 1997.

²⁸ Cf. GEOFFREY CUBITT, *The jesuit myth. Conspiracy theory and politics in nineteenth-century France*, Oxford, 1993.

²⁹ Cf. JOSÉ EDUARDO FRANCO; BRUNO CARDOSO REIS, *Vieira na literatura anti-jesuítica (Séculos XVIII-XX)*, Lisboa, 1997.

contra a Companhia de Jesus em Portugal continua a ser um terreno riquíssimo, mas praticamente “ermo” em termos de uma pesquisa e de uma análise crítica aprofundada, na linha de interpretação da historiografia mais actualizada sobre o assunto. Assim sendo, a convicção de que um estudo desta índole poderia representar um primeiro contributo para superar uma lacuna importante na historiografia portuguesa, constituiu a razão fundamental que motivou a escolha deste objecto de tese.

Balizas cronológicas, organização
e perspectiva temática

Ao longo da nossa dissertação, propomo-nos estudar o processo de construção daquilo que denominámos, na apresentação titular desta, *O mito da Companhia de Jesus em Portugal*, na sua vertente negativa, seguindo o seu processo de evolução histórica e destacando para tal dois momentos centrais. O grande momento fundador de sistematização do mito operado no governo pombalino (1750-1777) e que se deveu ao protagonismo obsidiante de Sebastião José de Carvalho e Melo. Na sequência deste epicentro criador do mito e desta poderosa construção mobilizadora, teremos o seu grande ponto de chegada final, que se verificou com a instauração da I República (1910). Este momento depara-se-nos como o culminar de uma longa campanha de recepção e recriação da herança antijesuítica de Pombal, imprimindo-lhe novamente toda a força da sua eficácia expurgatória. Não deixaremos de ressaltar na nossa análise que esta reedição da eficácia persecutória do mito voltou a acontecer num período intermédio (1833-1834), embora como menos significado e expressão histórico-cultural, no âmbito do processo de destituição do regime neo-absolutista de D. Miguel e da reinstauração da monarquia representativa de inspiração liberal.

Como metodologia orientativa da organização da nossa análise, optámos por uma metodologia diacrónico-evolutiva do mito do jesuitismo. Esta metodologia foi complementada com a análise sincrónica dos textos produzidos nos grandes momentos paradigmáticos que marcaram a evolução do processo de mitificação da companhia de Jesus.

Assim sendo, o plano de análise que propomos para o estudo deste mito em Portugal organiza os capítulos seguindo uma metodologia de ordenação cronológica. Nesta fazemos corresponder cada capítulo a um determinado período de formação e evolução da construção negativa da imagem dos Jesuítas em Portugal. No entanto, esta estruturação cronológica foi cruzada com uma metodologia de organização temática. Ou seja, dentro de cada capítulo estudamos os diferentes pontos, obedecendo a uma divisão temática ou mitemática, de forma a tipificarmos as várias feições do mito que as campanhas antijesuíticas foram produzindo nas diferentes áreas de intervenção e figuração.

O nosso esquema hermenêutico é perspectivado pelo ângulo da história de longa duração ou do tempo longo. Abrangemos, como período central da análise da evolução do mito, três séculos de história, complementados, numa primeira parte, por mais dois séculos que dizem respeito aos antecedentes do mito, ou à sua fase de latência e de formação mitogénica. Seguimos, portanto, a formação do mito jesuíta

em Portugal ao longo de cinco séculos de história. Tal abrangência temporal, à primeira vista, pode parecer um projecto muito ousado, englobando uma banda temporal demasiado ampla. Todavia, tal empreendimento resulta da consciência de que o estudo da evolução do mito em geral, e, em particular, de um mito conspiracionista como este que foi edificado em torno da Companhia de Jesus – com motivações e consequências políticas, religiosas, sociais, culturais e mentais de longo e largo alcance, muito aquém e muito além do seu momento fundante –, só pode ser compreendido de maneira global numa perspectiva analítica que seja capaz de abranger um tempo de longa duração. Este horizonte temporal amplo, fornece-nos a visão analítica dos antecedentes deste mito negro, a sua fundação e as suas metamorfoses, recepções e reformulações; os momentos mais enfáticos de visibilidade polémica e de impacte político-social, assim como os seus momentos de dormência, que sucederam aos picos de ressurgência.