

Embora o Padroado tivesse granjeado algumas vitórias ao longo dos tempos, esboçava-se um movimento irreversível no sentido de reduzir a sua área de influência. A intransigência das autoridades civis e eclesiásticas portuguesas em não querer reformular o estatuto de padroeiro, confinando-o apenas aos seus domínios políticos – estatuto aliás mais consentâneo com os seus exíguos recursos humanos e financeiros – impediu que se caminhasse para uma situação de compromisso. Da parte da Propaganda, não houve uma conduta coerente: se por vezes procedeu legalmente, de modo geral seguiu uma política de factos consumados, impondo a sua vontade, em vez de negociar e debater. O comportamento de alguns agentes apostólicos nem sempre foi irrepreensível. Na verdade, se as missões do Padroado acusavam sinais de declínio, também as da Propaganda não prosperaram tanto como Roma esperava. Há, pois, testemunhos deletérios sobre o seu comportamento.

Além disso, os missionários apostólicos não se estabeleceram em sítios carentes de assistência religiosa, mas sim em lugares onde havia igrejas e bispos do Padroado, daqui resultando sérios atritos de dupla jurisdição. Por todos esses motivos, as missões da responsabilidade da Propaganda não deixaram obra de renome.³⁹

O facto de o Padroado não ordenar bispos naturais, constituiu sempre uma profunda mágoa na alma dos goeses, já que entre eles havia eclesiásticos cultos e de boa conduta. Assim se explica que os padres goeses se tenham dirigido à Propaganda Fide e, na verdade, em 1637 foram ordenados os primeiros bispos, como foi o caso de Mateus de Castro, acima referido. Esta orientação eclesiástica, agravada pela nomeação de um catanar, Padre José Cariate, para arcebispo de Cranganor, terá sido, possivelmente, o rastilho que desencadeou a Conspiração dos Pintos, em 1787.

Pode-se afirmar, em certa medida, que os grandes contratemplos do Padroado provieram do próprio Padroado: assim, a expulsão dos jesuítas – o esteio do Padroado, o relaxamento do clero sobretudo de origem europeia, o escasso número de regulares goeses dada a tardia admissão nas ordens religiosas europeias, apenas a partir de 1750, foram motivos que enfraqueceram bastante o Padroado.

Ao longo do século XIX a situação tornou-se bem mais complexa, já que Roma pretendia uma jurisdição efectiva na Índia e Portugal defendia o seu Padroado. E, como o direito do Padroado só podia ser revogado com o consentimento de Portugal, o único caminho era o da negociação. Mas nem a primeira concordata de 1857 nem a segunda de 1886 resolveram o problema. Finalmente, em 1953, a jurisdição episcopal de Goa ficou reduzida aos territórios de Goa, Damão e Diu.⁴⁰

³⁹ Cf. A. S. Rego, *O Padroado...*, p. 22.

⁴⁰ Cf. E. R. Hambye, “Goa” in *Dictionnaire...*, pp. 301 e ss.

ENTRE O PÚLPITO E A MURALHA: MISSIONÁRIOS E HOMENS DE ARMAS CONTRA A AMEAÇA PROTESTANTE NA ÍNDIA E NO BRASIL NO SÉCULO XVII

ANDRÉA DORÉ*

“O que é a porta? Um vão. Mas um vão que separa dois domínios: o domínio dos deuses e o dos mortais – a porta do templo; o domínio da vida privada e o da vida pública – a porta da casa; a cidade e o campo – a porta da muralha”.¹ Assim Roger Bastide, em 1951, inicia um estudo sobre a porta barroca, no qual associa a função arquitetónica pura à função social que a porta desempenha. Neste trabalho, Bastide defende que o barroco no Brasil, assim como na Europa, representou para os jesuítas e outras ordens religiosas uma manifestação de poder; da mesma forma era, para os senhores de engenho do nordeste, uma manifestação de seu *status* social. “O que salta à vista”, escreve, “é a falta de distinção, como de resto já acontecia na Península Ibérica, entre arquitetura civil e arquitetura religiosa”.² Seria lícito acrescentar que essa distinção também não está presente se a comparação inclui a arquitetura militar. Tanto as fortalezas e os baluartes recebem nome de santos quanto os nichos com imagens protegem as portas principais. Assim se vê, por exemplo, à entrada da Fortaleza de Diu ou do Forte de São Jerônimo, em Damão.³

A imagem da porta barroca nos é interessante como analogia porque também nos discursos não há distinção entre a fala religiosa e a militar, quando a intenção é identificar os aliados e os inimigos. Ela interessa, no entanto, sobretudo como

* Universidade Federal do Paraná (Curitiba).

¹ Roger Bastide, “Variações sobre a porta barroca”, *Novos estudos – CEBRAP*, n.º 75, São Paulo, 2006, p. 130. Este artigo foi publicado pela primeira vez em 1951.

² *Ibidem*, p. 134.

³ Para imagens e informações nesse sentido, ver Rafael Moreira (dir.), *História das fortificações portuguesas no mundo*, Lisboa, Alfa, 1989.

interpretação do que se passa no contexto ultramarino português quando dos conflitos com os holandeses a partir dos primeiros anos do século XVII. Em primeiro lugar, o dentro e o fora que a porta define podem ser compreendidos como as duas unidades que os conflitos político-religiosos estabelecem: uma primeira unidade interna, homogeneizada pela fé, protegida e ao mesmo tempo oprimida pelas muralhas. E a unidade exterior, o outro unificado à força e mantido além dos muros. Em segundo lugar, a porta que impede o acesso funciona também como uma passagem e, igualmente, entre católicos e protestantes o ingresso se faz possível e franqueado por meio da conversão.

A expressão do barroco nas portas do nordeste do Brasil, que Bastide analisou, permeia os espaços religiosos e civis da mesma forma que a expressão barroca nos discursos não distingue essencialmente os aspectos religiosos dos políticos e serve de instrumento tanto para homens de fé quanto para homens de armas. Neste artigo, o objetivo é analisar de que forma se reconhece o prolongamento, para o ultramar português, dos conflitos religiosos vividos na Europa entre católicos e protestantes no contexto da União Ibérica e como esses conflitos se inserem nas práticas portuguesas de construção do “outro”. A oposição que se estabeleceu entre holandeses e portugueses, entre protestantes e católicos na Índia, dinamizou com novos elementos um conjunto de práticas de oposição entre os bons cristãos e os outros, fossem eles estrangeiros, naturais da terra, hindus ou muçulmanos, ou os “cazados de mau viver”, que um alvará de 1556 mandava lançar “fora da dita cidade” de Cochim.⁴

O império asiático português, para muitos homens sem espaço na administração, se mostrava desde o início, como um império cercado, do qual era preciso fugir. Nos anos 1560, Cesare Fedrici, viajante italiano, ao passar por Negapatan, relatou que a terra já havia sido de muita abundância, o que “levou muitos portugueses a ir habitá-la e a fazer casas em país estranho para viver com pouco gasto”.⁵ Ele próprio circulou muito e suas transações dão conta do complexo mercado interasiático que desviava os homens da rigidez do Estado da Índia.⁶ Também Filippo Sassetti, humanista e viajante florentino, escreveu que, ao chegar o final do ano, cada um decidia o que fazer de sua vida, uma vez que faltavam bens estáveis de cujos frutos pudessem se sustentar. Era necessário, então, que encontrassem uma solução “saindo e andando nesta ou naquela parte a procurar remédio para sustentar a vida a si e a sua família”.⁷

⁴ Alvará do governador Francisco Barreto feito em Goa em 30 de outubro de 1556. In: K. S. Mathew & Afzal Ahmad, *Emergence of Cochin in the pre-industrial era. A study of Portuguese Cochin*, Pondicherry, Pondicherry University, 1990, p. 32.

⁵ “Il viaggio di Cesare de’ Federici nelle Indie Orientali” in G. B. Ramusio, *Navigazioni e Viaggi*, Vol. VI, Torino, Giulio Einaudi editore, 1980, p. 1044.

⁶ Ver *ibidem*, p. 1075.

⁷ Carta a Giovambattista Strozzi. Cochim, 01.01.1586, in Filippo Sassetti, *Lettere dall’India (1583-1588)*. A cura di Adele Dei, Roma, Salerno Editrice, 1995, p. 141. Sobre essa questão,

A correspondência entre a Coroa e o vice-rei ou governador do Estado da Índia foi insistente em coibir a circulação dos homens e das mercadorias, o que, para a metrópole, representava o abandono e o enfraquecimento da fazenda real. Qualquer intenção de controle ou estrutura punitiva, no entanto, esbarrava na longa distância entre Goa e Lisboa.⁸ Numa mesma carta, de 26 de fevereiro de 1605, o rei escreveu ao vice-rei Martim Affonso de Castro ordenando que se mantivesse “em boa guarda” a fortaleza de Moçambique, que se acabasse a obra das cisternas “e que se agasalhe dentro n’ella, como he de sua obrigação, sem ir aos Rios de Cuama, como fizeram seus antecessores, pelo perigo em que ella fica”. Afirmou ainda que seriam punidos os “capitães que desampararem a dita fortaleza, e contra os mais que occuparem em seus negocios e tratos os soldados”.⁹ À fortaleza de Ormuz o rei recomendava que “não haja falta nem diminuição no numero dos soldados a ella ordenados, e que assistam dentro n’ella os mais que poder ser, e pera isso se concertem as casas que ha dentro na dita fortaleza”.¹⁰

Essas ordens foram recorrentes e, ao analisar uma série de cartas, podemos destacar as preocupações mais comuns no que concerne as relações entre grupos que guardavam profundas diferenças culturais. Entre tantas outras medidas visando ordenar o comportamento dos vassallos de além-mar, ou dos estrangeiros no interior do Estado da Índia, que incluíam a proibição do uso de palanquins entre gente de guerra, por ser “tão indigno” e “afeminado”,¹¹ havia ao menos duas políticas que envolviam a circulação dos homens.

segundo Subrahmanyam, na perspectiva oficial portuguesa fazia-se uma distinção: “a oeste do Cabo Comorim afirma-se o império ‘formal’, com a sua ordem hierárquica e predomínio da classe nobre; para leste, domina o *alter ego* desarticulado, informal, governado pelas classes inferiores”. Sanjay Subrahmanyam, *Comércio e Conflito. A presença portuguesa no Golfo de Bengala, 1500--1700*, Lisboa, Edições 70, 1994, p. 14. Seguindo essa mesma lógica, Macau, no estuário do rio das Pérolas, no mar da China, foi fundada por mercadores privados portugueses à margem da política oficial portuguesa. A respeito do caráter autônomo de Macau, ver António M. Martins do Vale, “Macau, uma “república” de mercadores” in *Os espaços de um império. Estudos*, Lisboa, CNCDP, 1999, pp. 203-211.

⁸ A respeito da impossibilidade de uma ação política em relação ao ultramar, sobretudo, ver António Manuel Hespanha, “A constituição do Império português. Revisão de alguns enviaamentos recentes” in João Fragoso, Maria Fernanda Bicalho e Maria de Fátima Gouvêa (orgs.), *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001, pp. 167-169.

⁹ Raymundo Antonio de Bulhão Pato (ed.), *Documentos remetidos da Índia ou Livro das Monções*, vols. I-IV, Lisboa, Typographia da Academia Real das Sciencias, 1880, vol. I, p. 1.

¹⁰ *Ibidem*, vol. I, p. 3.

¹¹ Carta régia a D. Jeronymo de Azevedo, 21.02.1615, in *Documentos remetidos da Índia...*, vol. III, p. 154. Sobre o uso do palanquim e outras práticas orientais na corte de Goa, ver, Catarina Madeira Santos, “Goa é a chave de toda a Índia”. *Perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)*. Lisboa, CNCDP, 1999, pp. 233-236.

A primeira delas dizia respeito ao controle sobre os estrangeiros. Do momento em que eram convidados, ou convocados, como ocorreu nas primeiras viagens à Índia, os estrangeiros passaram a ser tolerados para, no início do século XVII, serem perseguidos.¹² Em carta de 1606, Filipe III informava ter notícias de que moravam nas partes do Oriente muitos estrangeiros, italianos, franceses, alemães, flamengos, que para lá passaram por terras da Pérsia e Turquia. Sua presença não era permitida mas, sabendo o rei que um reino cercado se perde facilmente por traição, recomendava muito cuidado na aplicação da lei, já que poderiam “seguir alguns inconvenientes, passando-se aos mouros e inimigos, dando-lhes avisos de minhas fortalezas a que estão vizinhos, ensinando-lhes ardis e meios com que possam prejudicar”.¹³ A mesma recomendação se fez em 1610, de que nenhum estrangeiro fosse permitido sem licença do rei.¹⁴ O cerco aos estrangeiros intensificava-se à medida em que se tornavam mais frequentes os ataques holandeses e as perdas do Estado da Índia.¹⁵

O esforço regulador da Coroa visava também os “naturais” da terra, sua circulação, de suas mercadorias e suas relações com a administração portuguesa.¹⁶ O debate a respeito da integração de naturais na administração portuguesa atravessou os séculos e teve o seu auge durante a administração do Marquês de Pombal quando, no sentido inverso, tentou-se legislar visando a integração dos naturais de Goa nos quadros da administração, assim como elevar os indígenas tutelados pelos jesuítas na América Portuguesa a súditos da Coroa.¹⁷ No séc. XVI,

¹² Sobre a presença de estrangeiros, principalmente italianos, em diferentes momentos da expansão portuguesa ver, Carmen Radulet, *Os descobrimentos portugueses e a Itália*, Lisboa, Vega, 1991 e o nosso artigo “Cristãos na Índia no século XVI: a presença portuguesa e os viajantes italianos” in *Revista Brasileira de História*, Vol. 22, n.º 44 (2002), pp. 311-340.

¹³ Ver Carta régia a D. Martim Affonso de Castro, 28.11.1606, in *Documentos remetidos da Índia...*, vol. I, p. 47s.

¹⁴ Ver Carta régia a Ruy Lourenço de Tavora, 21.02.1610 in *Documentos remetidos da Índia...*, vol. I, p. 360; e também a Carta régia ao vice-rei Ruy Lourenço de Tavora, 08.02.1611, in *Documentos remetidos da Índia...*, vol. II, p. 16s. Carta régia a D. Jeronymo de Azevedo, 28.03.1613, in *Documentos remetidos da Índia...*, vol. II, p. 441. Carta régia a D. Jeronymo de Azevedo, 18.03.1615, in *Documentos remetidos da Índia...*, vol. III, p. 318s. Carta régia ao vice-rei Fernão de Albuquerque 22.03.1620, em que se trata de um mouro de Espanha e de um judeu denunciados pelo bispo de Cochim in *Documentos remetidos da Índia...*, vol. VI p. 318.

¹⁵ A esse respeito ver Sanjay Subrahmanyam, *O Império asiático português, 1500-1700*, Lisboa, Difel, 1995, p. 340 e seguintes.

¹⁶ Ver Carlos Renato Gonçalves Pereira, *História da Administração da Justiça no Estado da Índia. Século XVI*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1964-1965, vol. I, p. 299; Alvará régio de 21.02.1611, in *Documentos remetidos da Índia...*, vol. II, p. 176 e Alvará régio 16.03.1616, in *Documentos remetidos da Índia...*, vol. III, p. 494.

¹⁷ Sobre a situação dos indígenas na Amazônia quando da expulsão dos jesuítas, ver Patrícia Sampaio, “Viver em aldeamentos: encontros e confrontos nas povoações da Amazônia Portuguesa, século XVIII” in Silvia Hunold Lara; Joseli M. N. Mendonça (org.), *Direitos e Justiça no Brasil: histórias plurais*, 1.ª ed., Campinas, Editora Unicamp, 2006, vol. 1, pp. 23-57; Idem, “Adminis-

no entanto, D. Sebastião chegou a proibir que oficiais do Estado da Índia, vedores da fazenda, feitores, tesoureiros, almoxarifes, contadores, juizes e alcaides se servissem de brâmanes ou qualquer outro infiel em coisas de seu ofício. Antes ainda, para evitar enganar, o rei pedia que mouros ou gentios portassem trajes de cristãos, a não ser que trouxessem algum sinal pelo qual fossem rapidamente identificados.¹⁸ Da mesma forma, os capitães de fortalezas estavam proibidos de ter, como feitores, homens da nação ou gentios.¹⁹ A respeito dessa identificação, Gasparo Balbi, que esteve em Goa em 1582, relatou que era costume dos portugueses não permitir que nenhum mouro ou gentio que residisse na ilha de Goa pudesse partir em direção à terra firme sem antes receber uma marca no braço com o selo de Portugal. O objetivo era permitir às autoridades reconhecê-los como habitantes quando retornassem à ilha.²⁰ Esta prática adotada na capital do Estado da Índia tinha uma longa tradição. Em 1537, D. João III repôs em vigor uma lei de 1391 estabelecendo que membros das minorias, judeus e muçulmanos, em especial nas praças de África ou que em Portugal fossem comerciar, usassem distintivos, uma estrela de pano vermelho para os judeus e uma lua de pano amarelo para os mouros.²¹

No caso do Estado da Índia, essa legislação nos mostra que, tendo a seu dispor um número reduzido de homens, a Coroa portuguesa deveria trabalhar para que se ocupassem exclusivamente de seus interesses. Já lhes concedia mercês pelos serviços prestados, mas não podia arriscar que seus vassallos, envolvendo-se com homens com os quais não partilhavam fidelidade ao rei, fizessem a cristandade perder almas e sua fazenda perder os lucros. O dia-a-dia nas áreas de domínio dos portugueses, as fortalezas, mostra, porém, que o isolamento

ção Colonial e Legislação Indigenista na Amazônia Portuguesa” in Mary del Priore; Flávio dos Santos Gomes (org.), *Os Senhores dos Rios: Amazônia, História e Margens*, 1.ª ed., Rio de Janeiro, Campus, 2003, vol. 1, pp. 123-139. Para o Estado da Índia, ver Ângela Barreto Xavier, “Dissolver a diferença. mestiçagem e conversão no império português” in *Itinerários* (2008), pp. 709-727.

¹⁸ Lei de 22.03.1559, in C. R. G. Pereira, *História da Administração...*, vol. I, pp. 232-234, ver também Alvará régio [1598], in C. R. G. Pereira, *História da Administração...*, vol. II, pp. 293-295. Ainda sobre a política visando os naturais da Índia, ver Lei de 08.07.1598, in C. R. G. Pereira, *História da Administração...*, vol. II, pp. 231-232; Lei de 17.01.1599, in C. R. G. Pereira, *História da Administração...*, vol. II, pp. 232-234 Alvará do governador Fernão de Albuquerque, Goa, 31.01.1620, in *Documentos remetidos da Índia...*, vol. VI, pp. 271-273.

¹⁹ Alvará régio de 25.02.1598, in *Documentos remetidos da Índia...*, vol. II, p. 280s. Ver também Cartas régias ao vice-rei D. Francisco da Gama de 25.01.1598 e de 19.12.1598, respectivamente Doc. 75 e 76, in J. H. da Cunha Rivara (org.), *Arquivo Portuguez Oriental*, New Delhi, Asian Education Services, 1992, Fasc. I, pp. 121 e 125.

²⁰ Ver Gasparo Balbi, *Viaggio dell'Indie Orientale*, Vinezia, Camillo Borgominieri, 1590, fl. 72v.

²¹ Duarte Nunes Leão, *Leis extravagantes e repertório das ordenações* (1569). Apud J. Serrão e A. A. de Oliveira Marques, *Nova História de Portugal*, vol. IV, Lisboa, Editorial Presença, 1998, p. 740.

projetado pela Coroa não aconteceu. A integração dos portugueses por meio da política dos *casados* foi apenas uma das formas de se relacionar com as sociedades asiáticas. A heterogeneidade cultural dos espaços portugueses no Oriente foi muito maior e incluiu a todos os que a “exclusividade católica”²² queria ver afastados: mouros, judeus e gentios. O relato do soldado Francisco Rodrigues Silveira não dizia respeito a um caso isolado quando lamentava a insegurança a que estava sujeita a fortaleza de Ormuz, onde “nunca se pergunta a ninguém o que busca nem o que quer”.²³

A atenção que os anônimos da expansão portuguesa têm recebido da historiografia tornou mais complexa a questão que opunha os interesses da Coroa aos de particulares. Também não se trata mais, como afirma Jorge Manuel Flores utilizando-se das categorias descritas por Vitorino Magalhães Godinho, do “fidalgo-comerciante” a dividir o espaço com o “negociante enobrecido”.²⁴ A mobilidade dos homens superou esses enquadramentos e fez surgir um outro que divide os portugueses na Ásia em servidores do rei e rebeldes, estando neste segundo grupo vários casos que culminam no renegado. Nesta nova divisão, proposta por Maria Augusta Lima Cruz, Subrahmanyam incluiu os casos híbridos, em que um indivíduo oscilava entre o serviço público e a “marginalidade”. Os “lançados, alevantados e desorelhados”²⁵ citados pelos textos da época, os “*vagabondi*”²⁶ que Fedrici encontra em Martavão, no reino de Pegu, mudavam de lado na tentativa de se adaptar à realidade asiática.

Desta forma, a imagem da porta proposta por Bastide ultrapassa a metáfora para representar, efetivamente, os constrangimentos que marcaram a presença portuguesa na Índia. Neste caso, a porta da muralha, mais ainda, ou antes mesmo, do que a porta da igreja, estabelecia os limites do permitido, do legal, do ortodoxo, e, num primeiro nível, estabelecia os limites do seguro. Como escreveu Filippo Sassetti em 1585 a respeito dos portugueses em Cochim: “Com os vizinhos estão tanto mal quanto bem e com frequência chegam ao rompimento; e quando há guerra, no interior das muralhas *salvus est*”.²⁷

²² Adoto aqui a expressão de Stuart Schwartz conforme a conferência “Impérios intolerantes: unidade religiosa e a ameaça de tolerância nos impérios de Espanha e Portugal”, pronunciada no II Colóquio Internacional *Império de várias faces. Dinâmicas e representações do poder no mundo ibérico da época moderna*. Niterói, UFF, 21 a 23 de março, 2007.

²³ Francisco Rodrigues Silveira, *Reformação da Milícia e Governo do Estado da Índia oriental*. Introdução e edição de Luis Filipe Barreto, George Davison Winius e Benjamin N. Teensma, Lisboa, Fundação Oriente, 1996, cap. XX, p. 87.

²⁴ Jorge Manuel Flores, “Um ‘homem que tem muito crédito naquelas partes’: Miguel Ferreira, os «alevantados» do Coromandel e o Estado da Índia” in *Mare Liberum 5* (1993), p. 27.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ “Il viaggio di Cesare de’ Federici...”, p. 1056.

²⁷ Carta de Filippo Sassetti a Michele Saladini [Cochin, dezembro] 1585, in F. Sassetti *Lettere dall’India...*, op. cit, p. 130.

Para o estudo dos conflitos entre holandeses e portugueses no ultramar a partir dos primeiros anos do século XVII, é preciso ter em conta essa trajetória de oposições e instabilidade e, igualmente, inserir alguns elementos a fim de compreender porque se tornam tão ameaçadores. Parece-nos importante incorporar as análises que Michel de Certeau realiza a propósito dos conflitos entre protestantes e católicos na França. Certeau identifica que a documentação produzida sobre a história da religião na França seiscentista pode apontar uma distinção entre trabalhos que tratam do funcionamento *interno* da sociedade religiosa e da experiência cristã (ele exemplifica a designação da heresia, a relação entre “elite” e “massa”, o papel da doutrina) e aqueles que abordam as formas como esta sociedade se define em relação a uma *exterioridade* (um passado, um presente hostil, a “assunção” religiosa de elementos não religiosos).²⁸ Esta divisão, que o próprio Certeau afirma ser simplificadora, é instigante num primeiro momento, para em seguida ser possível analisar como esses elementos ditos internos e externos se mesclam no contexto e nos discursos em estudo.

Ainda como introdução à discussão – e segundo Alphonse Dupront –, parece fundamental compreender que “um primeiro dado bruto, tão evidente quanto capital para o espírito moderno, é a promoção progressiva da heresia à confissão e de confissão à igreja... (...) o herético notório tornou-se, publicamente, oficialmente, ministro de igreja, de uma outra igreja”.²⁹ Nos textos aqui analisados, pronunciados nos púlpitos ou nas muralhas, nas frentes de batalha, se reforça essa dualidade, bipolaridade, segundo Michel de Certeau, por meio da qual se compreende sempre como uma unidade exterior o que *não é* a Igreja. Assim ocorre com o Infiel, o Ateu (o gentio, diríamos), assim ocorre com o Herético.³⁰

Esta igreja *herética* e os estados que a professavam passaram a encarnar a mais importante concorrência aos domínios portugueses, justamente no contexto delicado da União Ibérica. Há que se considerar que a fragilidade das possessões portuguesas no Oriente não resultava apenas da ameaça holandesa. Seria um equívoco colocar num segundo plano outras ameaças externas sofridas pelos domínios portugueses representadas por tantas outras forças asiáticas como os poderes locais do xá Safávida, os reis Nayaka, e os soberanos de Mataram e de Macassar.³¹ No entanto, não se trata aqui de investigar as causas da crise vivida pelo Estado da Índia, mas enfatizar de que forma o conflito religioso no seio da cristandade e sua transplantação para o ultramar fortaleceram uma das motiva-

²⁸ Ver Michel de Certeau, *L’écriture de l’histoire*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 132-134.

²⁹ Alphonse Dupront, “Réflexions sur l’hérésie moderne”, *Hérésie et Sociétés dans l’Europe pré-industrielle, XI-XVIII^e siècles*, Mouton & Co., 1968, p. 291. *Apud* M. Certeau, *L’écriture...*, pp. 132-133.

³⁰ Ver M. de Certeau, *L’écriture...*, p. 132-135.

³¹ Sobre as diferentes derrotas dos portugueses para as forças asiáticas, ver S. Subrahmanyam, *Império...*, pp. 206-224.

ções expansionistas lusas um tanto amortecidas, a saber, seu caráter cruzadístico e messiânico.

O prolongamento para o ultramar português – o Brasil, a Índia e a África – da oposição vivida na Europa entre católicos e protestantes, ou seja, entre a Igreja de Roma e a *heresia* que se fez Igreja nos leva a destacar em que medida esse conflito fortaleceu a componente messiânica da expansão portuguesa e de que forma ele foi percebido num contexto da União Ibérica. A ameaça holandesa sobre as possessões ultramarinas de Portugal se insere, seguramente, no contexto mais amplo dos conflitos entre a Espanha e os Países Baixos. Charles Boxer divide as relações conflituosas entre holandeses e portugueses em três períodos. No primeiro, de 1641-44, ocorreram disputas pelas terras do Ceilão e outros eventos sérios no Brasil e Angola. No segundo período, de 1645-54, os conflitos em Angola e Pernambuco ganharam o centro do palco, e a rivalidade na Ásia foi relativamente menos aguda. E, num terceiro momento, de 1655-1663, os holandeses perderam Pernambuco mas puderam compensar a perda com a tomada do Ceilão, Macassar e a as praças da região do Malabar, na costa da Índia.³² Já há muito se discute as interpretações que vinculam os ataques holandeses ao nordeste do Brasil, à região de Angola ou às praças do Oriente exclusivamente à situação de dependência de Portugal frente à Espanha, incluindo outras variáveis, como o questionamento da legitimidade da ação exclusiva dos povos ibéricos nas conquistas ultramarinas. Sem analisar, no entanto, as disputas neste campo que se vinculam às componentes econômicas dos conflitos, interessa-nos de que forma a componente religiosa se manifesta nos embates.³³

O caráter cruzadístico da expansão portuguesa durante o reinado de D. Manuel foi, de maneira definitiva, analisado por Luís Filipe Thomaz ao destacar o aspecto até então negligenciado pela historiografia de que as viagens para a Índia visavam, em última instância, um bloqueio aos muçulmanos e a reconquista dos Lugares Santos.³⁴ A exploração do mercado das especiarias seria,

³² Charles Boxer, “Portuguese and Dutch colonial rivalry” in *Studia* 2 (Julho 1958), p. 11.

³³ A respeito da expansão da fé e do comércio e dos debates gerados, ver Anthony Pagden, “Commerce and Conquest. Hugo Grotius and Serafim de Freitas on the freedom of the seas” in *Mare Liberum* 20 (2000), pp. 33-55. Sobre o Estado da Índia durante a União Ibérica, ver J. Boyajian, *Portuguese Trade in Asia under the Habsburgs, 1580-1640, 1640*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1993; Rafael Valladares, *Castilla y Portugal en Asia (1580-1680). Declive imperial y adaptación*, Leuven, Leuven University Press, 2001.

³⁴ Ver o trabalho hoje clássico Luís Filipe F. R. Thomaz “L’Idée impériale manuéline” in *La Découverte, le Portugal et l’Europe – Actes du Colloque*, Jean Aubin (éd.), Paris, Fondation Calouste Gulbenkian/Centre Culturel Portugais, 1990, pp. 35-104. Tradução para o português, revista pelo autor em Luís Filipe F. R. Thomaz, “A idéia imperial manuelina” in Andréa Doré; Luís Filipe Silvério Lima e Luiz Geraldo Silva (orgs.), *Facetas do Império na História: conceitos e métodos*, São Paulo, Hucitec, 2008, pp. 39-106.

assim, instrumental, como também o era para Cristóvão Colombo.³⁵ Quando D. João III assumiu o trono português, no entanto, em 1521, a Coroa portuguesa e os homens por ela nomeados para governar as praças do Oriente deixaram de lado projetos caros ao seu antecessor e a homens como o governador da Índia, Afonso de Albuquerque: o bloqueio do Mar Vermelho, a busca do Preste João, a reconquista dos Lugares Santos.

O espírito de guerra santa ganhou posteriormente algum fôlego diante das ameaças à fortaleza de Diu, em 1538, quando os turcos de Suleimão Pacha cercaram a fortaleza e foram rechaçados, e em 1546, quando a mesma fortaleza foi cercada por uma coligação dos reinos do Guzerate e defendida pelo vice-rei D. João de Castro. Nesses momentos de ameaça voltavam à tona, de maneira exacerbada, sentimentos cruzadísticos frente ao mouro.

Para analisar de que forma os agentes então envolvidos na defesa das possessões portuguesas compreendiam o enfrentamento entre portugueses e holandeses e destacar o reavivar do espírito de missão religiosa, servem de base documentos produzidos por grupos distintos no interior da sociedade portuguesa: homens de armas e missionários. A distinção, seguramente, deve ser matizada, uma vez que os avanços no ultramar, ao se expressar em termos de expansão da fé e do império, alimentaram os homens encarregados da conversão e da conquista com discursos semelhantes. Há que se considerar ainda a alternância dos papéis. Se “praticamente todos os homens portugueses que partiram de Lisboa para Goa durante três séculos foram para o Oriente ao serviço da Coroa – os missionários como soldados da cruz sob o patrocínio do padroado e a grande maioria dos leigos como soldados do rei”,³⁶ muitos foram aqueles que deixaram as armas para uma vida menos arriscada no seio de uma ordem religiosa. Considerando-se esses fatores, alia-se uma análise que pode ser feita a partir dos discursos produzidos por cada um desses grupos. Nos sermões religiosos, assim como nas falas dirigidas aos soldados, nas narrativas de conflitos militares, do ponto de vista da linguagem utilizada, estão presentes tópicos que visam ao convencimento, mesmo que no caso das exortações aos soldados, a ação seja o efeito imediato esperado. Poder-se-ia, no entanto, descrever as falas dos homens de armas da mesma forma que se descreve a função da pregação. Refiro-me aqui a um momento preciso dos enfrentamentos militares, o da preleção ou exortação que antecede a batalha, ou a “prática”, como se lê nas fontes. O capitão do campo, autor dessas práticas, estaria próximo do sacerdote, conforme o descreve João Francisco Marques, “responsável espiritual pela comunidade que lhe é confiada, sempre que há necessidade de se dirigir aos homens, ele tem de lhes falar na sua

³⁵ Cf. Todorov Tzvetan, *A conquista da América. A questão do outro*, São Paulo, Martins Fontes, 1996, pp. 9-10; e também Stephen Greenblatt, *Possessões maravilhosas*, São Paulo, Edusp, 1996.

³⁶ Charles Boxer, *O Império Colonial Português (1415-1825)*, Lisboa, Edições 70, 1981, p. 283.

linguagem; e, para ser eficaz, precisa de se expressar ao nível da mentalidade do auditório que se lhe depara”.³⁷

Muitas vezes, as duas oratórias se confundem no próprio campo de batalha, quando ao sacerdote cabe incitar e encorajar os soldados à luta, como no cerco de Chaul, em 1593, quando, segundo o padre Francisco Cabral, “em todos os assaltos de importância vai algum dos nossos na dianteira com hum crucifixo, pera dar animo aos soldados, e outras pera confessarem os feridos e os ajudarem a recolher”.³⁸

Ambos os discursos sofrem de um mesmo mal. Sua eficácia estava ligada à oratória, à eloquência do orador e sua escrita dependente de um registro, invariavelmente casual no caso dos soldados, e em boa parte dos casos, quando se trata dos sermões. No entanto, se a parenética dá conta dos sermões e a eles são associados outros instrumentos pelos quais se expressam anseios e insatisfações da sociedade, pouco se discute sobre a fala dos soldados. Marques soma a oratória sagrada à literatura e ao teatro, considerando-os formas de manifestar – em seu objeto de estudo – a presença do espírito nacionalista autônomo.³⁹ Não menciona a linguagem dos campos de batalha mas lembra que os sermões pronunciados perdem muito de seu sentido ao serem escritos: “(...) se é verdade que a eloquência é a arte de emocionar e de convencer um auditório pela força persuasiva da palavra, pode-se bem mediar tudo o que falta a essas páginas”.⁴⁰

No século XVII, em todas as possessões portuguesas, em vão se procura uma eloquência comparável à do Padre Antonio Vieira e esta é ainda mais singular quando se trata dos conflitos entre portugueses e holandeses.⁴¹ No sermão de Vieira há um conjunto de textos relativos às ameaças holandesas que datam do período entre 1633 e 1641. O *Sermão da Quarta Dominga da Quaresma*, pregado na Igreja da Conceição da Praia, na Bahia, em 1633, quando Vieira tinha 25 anos; o *Sermão ao enterro dos ossos dos enforcados*, na Igreja da Misericórdia da Bahia, em 1637; o *Sermão de Santo Antonio*, após a vitória da Bahia frente à armada de Maurício de Nassau, em 13 de junho de 1638; o *Sermão da Visitação de Nossa Senhora a Santa Isabel*, pregado na Misericórdia da Bahia em ação de graças pela vitória da mesma cidade, em 1638; o *Sermão da Santa Cruz*, pregado na festa dos soldados, em 1639, estando na Bahia a Armada Real do conde da Torre, D. Fernando de Mascarenhas; o *Sermão Décimo Segundo*, na Sé da

³⁷ João Francisco Marques, *A Parenética portuguesa e a dominação filipina*, Porto, Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de História da Universidade do Porto, 1986, p. 7.

³⁸ Doc. 53. Goa, 15 Novembro, 1593 in: Joseph Wicki, *Documenta Indica*, Roma, MHSI, 1948, vol. XVI, p. 327.

³⁹ J. F. Marques, *A Parenética portuguesa...*, pp. 6-26.

⁴⁰ Raymond Cantel, *Les Sermons de Vieira. Étude du Style*, Paris, 1959, p. 13. Apud J. F. Marques, *A Parenética portuguesa...*, p. 8.

⁴¹ Ver Rui Bebiano, “O lugar das armas na expansão portuguesa” in *Revista de História das Ideias* 14, Descobrimentos, Expansão e Identidade Nacional (1992), p. 218.

Bahia, depois da derrota da armada do Conde da Torre para a armada de Nassau; o *Sermão pelo bom sucesso das armas de Portugal contra as de Holanda*, pregado na Igreja de Nossa Senhora da Ajuda, em Salvador, em maio ou junho de 1640⁴² e o *Sermão de Dia de Reis*, de janeiro de 1641, quando, ainda sem notícias da Restauração, Vieira faz um balanço de um ano de luta contra os holandeses.⁴³

No mais famoso deles, no *Sermão pelo bom sucesso das armas de Portugal contra as de Holanda*, António Vieira dirige-se a Deus diretamente e retoma o Salmo 43 de David, porque este expressaria, na visão do orador, a triste situação de Portugal e do Brasil. Para Vieira, aquele que ameaça a soberania portuguesa sobre o nordeste brasileiro é o “pérfido calvinista”, “insolente e blasfemo”, “o herege”, são as “mãos da crueldade herética”, a “desumanidade herética”.⁴⁴ Como o que não pertence à Igreja (verdadeira), os luteranos e calvinistas são “cegos e mancos”, “cegos sem fé e mancos sem obras, na reprovação das quais consiste o principal erro da sua heresia” (IV).

O discurso de Vieira camufla, no entanto, nuances no interior deste “nós”, católicos, o que estão da porta para dentro, e os “outros” (“infiéis, excomulgados, ímpios”, nas palavras de Vieira), mantidos do lado de fora. Um mesmo rei reúne, então, e desde 1580, duas coroas, ambas católicas, fiéis a Roma, o que garante unidade a seus súditos e que se possa, para o autor, afastar as diferenças para lutar contra os holandeses, esses inimigos duas vezes, na crença e na fidelidade ao rei.⁴⁵ Naquele momento, a política imperial espanhola estendia seus braços não só sobre Portugal, mas sobre Nápoles, França e Países Baixos. O ano em que é proferido o sermão, 1640, marca o início dos conflitos que darão fim à União Ibérica, mas a necessária unidade católica deixa momentaneamente em segundo plano a situação de dominação política que pesa sobre Portugal.

Para identificar os que a porta acolhe e protege, verifica-se menção aos portugueses em duas ocasiões, no início da parte III, ao afirmar que Deus deu a eles as terras do Brasil, que agora tira para dar aos holandeses, arriscando ver “às

⁴² Para a datação dos sermões de Vieira, ver Margarida Vieira Mendes, *A oratória barroca de Vieira*, Lisboa, Caminho, 1989, p. 549.

⁴³ Segundo João Lúcio de Azevedo, no *Sermão de Dia de Reis*, Vieira se voltara contra os sebastianistas e afirmava que Felipe IV tinha herdado coroa e o sangue de D. Sebastião, portanto era legítimo. Ainda em janeiro, mas depois de ter pronunciado o sermão, Vieira recebeu na Bahia a notícia da Restauração e a gafe parece ter apressado sua intenção de voltar ao reino, o que não fazia desde 1614, quando chegou ao Brasil. Partiu para Lisboa entre 26 e 27 de fevereiro de 1641 e só em abril teve a primeira audiência com D. João IV. Cf. João Lúcio de Azevedo, *História de António Vieira*, 3.^a ed., Lisboa, Clássica Editora, 1992, vol. 1, pp. 46-47.

⁴⁴ “Sermão pelo bom sucesso das armas de Portugal contra as de Holanda”, *Sermões. Obras completas do Padre António Vieira*, vol. XIV, Porto, Lello & Irmãos Editores, 1959.

⁴⁵ Baêta Neves afirma que neste caso, Vieira considerava o inimigo uma “nação”, “povo que em sua totalidade, mais que absoluta no discurso, é calvinista, e assim, como qualquer protestante, «pérfido»”. Luiz Filipe Baeta Neves, *Terrena Cidade Celeste: imaginação social jesuítica e Inquisição*, Rio de Janeiro, Atlântica Editora, 2003, p. 156.

sagradas quinas de Portugal e às armas das chagas de Cristo, [sucederem-se] as heréticas listas de Holanda, rebeldes a seu rei e a Deus” (III). Também aos portugueses são tiradas “as remotíssimas terras do Oriente”, lembrando, no entanto, que tanto o Brasil quanto a Índia foram “dadas” aos portugueses, porque foi escolhida entre todas as nações do Mundo para “conquistadores da vossa Fé”.

Portugueses e espanhóis surgem juntos no sermão em duas menções, num mesmo sentido, ou seja, como portadores dessa Fé. Ambos são povos fiéis que, repudiados, podem não mais atender às necessidades de Deus. “Entregai aos holandeses o Brasil, entregai-lhes as Índias, entregai-lhes as Espanhas (...); ponde em suas mãos o Mundo; e a nós, aos portugueses e espanhóis, deixai-nos, repudiái-nos, acabai-nos. Mas só digo e lembro a Vossa Majestade, Senhor, que estes mesmos que agora desfavoreceis e lançais de vós, pode ser que os queirais algum dia, e que os não tenhais” (III).

Do outro lado da porta da Igreja ou da muralha está esta “unidade exterior”, de que fala Certeau, que desde a chegada dos portugueses ao Índico associa judeus, muçulmanos, hindus, homens inúteis e homens de “mao viver”.⁴⁶ No sermão, Vieira apresenta uma hierarquia no interior deste grupo que se caracteriza essencialmente por sua não-pertença à “igreja verdadeira”. Vieira não admite que o herege afirme que Deus abandonou os católicos: “que diga o herege, que Deus está holandês?!” (II) e ainda, que “pelos efeitos que vêem”, os gentios, “uns que o são, outros que o foram ontem” considerem a Fé dos holandeses como a verdadeira, porque estes têm sido vencedores. Há, no entanto, associação entre os dois grupos: “A seita do herege torpe e brutal concorda mais com a brutalidade do bárbaro; a largueza e soltura da vida, que foi a origem e é o fomento da heresia, casa-se mais com os costumes depravados e corrupção do gentilismo”; mas não se reserva ao indígena outra opção senão a de se aliar, seja a católicos seja a protestantes, porque o gentilismo pressupõe o desprezo pela Revelação, mas também porque, diferente da heresia reformista, a religião dos gentios não se poderia nunca fazer Igreja.

No mês de fevereiro desde mesmo ano de 1640 em que foi pregado o *Sermão*, os holandeses rondavam a ilha de Ceilão fazendo promessas e alianças com o reino local de Candia e atacando praças portuguesas. Fernão de Queiroz, padre da Companhia de Jesus presente à derrocada sucessiva das fortalezas portuguesas ao redor da ilha, deixou um longo relato intitulado *Conquista Temporal e*

⁴⁶ Sobre o destino de “homens inúteis” que são lançados fora das fortificações em situações de conflito, ver *O Cêrco de Columbo* por M. A. H. Fitzler. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1928, p. 166 s e *Cercos de Moçambique, defendidos por Dom Estêvão de Ataíde*. Prefácio de Edgar Prestage e C. R. Boxer, Tipografia Silvas, 1937, pp. 53-54. E também nosso artigo: “Charles Boxer, novas perguntas e os butins de guerra nos espaços portugueses no século XVII” in Ronaldo Vainfas e Rodrigo Bentes Monteiro, *Império de Várias Faces. Relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*, São Paulo, Alameda, 2009, pp. 195-216.

Espiritual do Ceylão, concluído em Goa em outubro de 1687 e dedicado a Francisco de Távora, 1.º conde de Alvor, e vice-rei da Índia (1681-1686). O Livro V desta obra que retoma 150 anos da presença portuguesa no Ceylão descreve a ameaça holandesa e as derrotas que se sucederam. A oratória nem é tão brilhante, nem tão inflamada quanto a de seu colega Vieira, mas a percepção da situação política e religiosa européia e de seus desdobramentos nos espaços ultramarinos é igualmente aguda.

A sólida porta barroca da Contra Reforma também separa duas unidades construídas no discurso. Após a dedicatória, num texto introdutório e riscado pelo autor (com a seguinte nota no manuscrito: “não se imprima isto que vay riscado”), há considerações de grande interesse sobre a situação política na Europa. Duas questões a destacar. A primeira se alia à lógica que aproxima os não-católicos num só grupo. Assim como faz Vieira ao unir protestantes e gentios, Queiroz une luteranos e calvinistas aos muçulmanos: “Não há neles [ingleses e holandeses] menos obstinada heresia, que nos mahometanos o mahometismo, e como dela fizeram meyo de sua conservação e de seus roubos, também dela fizeram fim de seu proveyto”.⁴⁷

Outro aspecto é o que associa o inimigo religioso, o protestante, aos Estados inimigos. Queiroz censurou este trecho em que, diante das alternativas de sujeitar ou extinguir as nações heréticas da Europa, defende a segunda opção, como “este foi já o parecer de Carlos V”. O inimigo é o Belga, o Holandês, o Batavo, algumas vezes o herege e à sua confissão religiosa corresponde uma forma característica de governar: aos políticos de Holanda e Inglaterra é “tão dificultoso mudarem de crença, como desistir de seus interesses, porque sendo todos injustos, só na Ideologia Calvinistica e Lutherana se podem firmar e estabelecer. (...) Com duas almas se governão, hua por fora pera conservar a sociedade, e adquirir mays forças pera conservarem: outra por dentro pera estabelecer a largueza (...); hua he heretica por religião; outra athea por política”.⁴⁸ A concepção teológica que orienta o poder temporal, como se expressa neste trecho, não permite desvincular a fidelidade a Deus da fidelidade ao rei.

A aproximação entre muçulmanos e protestantes como inimigos de Portugal e fontes de seus reveses está também presente no Reino. Em sermão pronunciado em 1636, na solenidade de São Tomé, na capela Real, em Lisboa, o Padre Francisco de Macedo põe o Apóstolo a ver, nas chagas de Cristo, as glórias do passado e as fraquezas do presente, lembra os feitos portugueses em diferentes cercos, Chaul, Diu, Malaca, e lamenta: “Pois, Senhor, naquella Chaga de pé direito, que grillhões vejo tam pezados, hum nas conquistas da terra, outro nas

⁴⁷ Fernão de Queiroz, *Conquista temporal e espiritual do Ceylão*, Goa, 1.10.1687, Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, MS 454 (1-2).

⁴⁸ *Ibidem*.

navegações do mar, impedidas huas, & outras pollo Herege, & pollo Mouro, que senhoreão o mar co armadas, & occupão a terra com fortalezas!”⁴⁹

Do púlpito e das frentes de batalha os oradores partilhavam igualmente uma outra percepção do conflito. Este seria fruto dos pecados cometidos pelos portugueses, atribuição que Marques considera compreensiva para um “sacerdote católico, vendo os acontecimentos à luz de uma mundividência cristã e visando obter primariamente dos ouvintes atitudes comportamentais de natureza religiosa”.⁵⁰ A visão de mundo cristã, basilar para a compreensão da história no período, vai percorrer igualmente a compreensão dos homens de armas, como se verá em alguns trechos mais à frente. Podemos ainda estender essa leitura para além do mundo cristão. A atribuição de uma explicação exterior aos homens para os acontecimentos não é prerrogativa dos cristãos e está presente igualmente na percepção dos muçulmanos, como Zinadim, ao relatar a chegada dos portugueses ao Oriente ou dos ameríndios frente aos espanhóis.⁵¹ Essa atribuição, ao menos no caso do Ocidente cristão, será questionada primeiro por meio do estudo das chamadas “causas segundas”, aquelas que caberiam aos homens identificar, até que a própria Providência passe a ser substituída por outros elementos visando dar racionalidade à sucessão dos fatos.⁵² Esses questionamentos, no entanto, estão presentes no mesmo momento em que Vieira pode afirmar, em seu *Sermão da Santa Cruz*, que os socorros ao inimigo não partem só de Holanda, mas também de Lisboa e da Bahia: “Meta cada um a mão na consciência, e se acharmos que os pecados porque Deus nos castiga continuam, e não há emenda, entendamos que não só tem socorro o inimigo, mas é tão poderoso e invencível que o não poderemos contrastar”.⁵³

Se analisarmos os discursos proferidos das muralhas, há elementos semelhantes que sugerem uma mesma percepção do conflito. O primeiro enfrentamento entre portugueses e holandeses no Oceano Índico data de 1604, quando uma frota de 12 navios e 1200 homens, comandada por Etienne van der Hagen atacou uma caraça portuguesa à entrada do porto de Moçambique. A praça de Moçambique foi cercada em 1607 e em 1608. Desses dois cercos, o soldado por-

⁴⁹ P. Francisco de Macedo, *Sermão (...) na festa de S. Thomé (...)*, fls. 12-12v. *Apud* J. F. Marques, *A Parenética portuguesa...*, pp. 270-271.

⁵⁰ J. F. Marques, *A Parenética portuguesa...*, p. 273.

⁵¹ Ver Zinadim, *História dos portugueses no Malabar*, Lisboa, Antígona, 1998; Paul Lunde, “La llegada de los portugueses al Oceano Indico segun las fuentes arabes” in *Mare Liberum* 10 (1995), pp. 431-436 e Miguel Leon-Portilla, *A visão dos vencidos. A tragédia da conquista narrada pelos astecas*. Porto Alegre/São Paulo, L&PM, 1998.

⁵² João Francisco Marques trata da atribuição dos males pelos quais passa o Império aos desvios morais dos portugueses mas também destaca dos sermões a busca de outras causas, como problemas sociais e políticos, principalmente a dominação filipina. Ver J. F. Marques, *A Parenética portuguesa...*, pp. 150-166.

⁵³ António Vieira *Sermões*, vol. VII. Porto, Lello & Irmãos Editores, 1951, p. 14.

tuguês Antonio Durão deixou um relato quase diário, de tom inflamado como uma pregação, dedicado a D. Francisco da Gama, almirante do mar da Índia.

Este texto integra o gênero das narrativas de cercos militares, fontes especialmente prolixas na expressão da oposição entre cristãos e muçulmanos, inicialmente, e entre católicos e reformistas, num segundo momento. Ao relatar o conflito propriamente, há tópicos bastante definidas: os autores sempre salientam a luta de poucos contra muitos; o Deus cristão que apóia a guerra contra o infiel ou o herege; a morte com glória; a ação dos heróis fidalgos e homens do povo; a atitude corajosa das mulheres; os sofrimentos fruto dos pecados dos cristãos.

Num mesmo trecho podemos verificar a expressão da bipolaridade marcada por católicos, de um lado, e, da mesma forma, no lado oposto, o soldado Antonio Durão não faz nenhuma distinção entre poderes políticos e confissões religiosas. Assim descreve os opositores: os “Estados de Olanda y Gelanda”, “companheiros de Satanás, cujas partes seguem” e que perturbam o comércio “quasi ympedindo muito grande parte delle, engrave prejuizo e dano não só da coroa de hespanha, e de todas a ella sogeitas ou unidas que são a melhor e mais sam parte da Christandade, mas aynda da conversão das almas, a que em todos os lugares maritimos destas provincias se attendia olahda e Gelanda”.⁵⁴

Em determinado momento do assalto a Moçambique, os holandeses propõem uma “amigável comunicação” e depois de salientar que ninguém viria em socorro da praça, afirmam “que ja se nam espantavão de nossos roins successos porque depois que perderamos a liberdade e ficamos sogeitos a Castella degeneráramos dos antigos Portuguezes, de quem já não pareciamos descendentes”. Os portugueses respondem à provocação, de forma evasiva, falando, no entanto, mais como católicos do que como súditos de um rei que era, antes de tudo, rei de Espanha. Não seriam os holandeses a impedir o curso das armadas portuguesas, “porque seu costume [dos holandeses] era roubar mercadores, e fogir de soldados, mas que não era muito faltar com a verdade das palavras quem avia muito tpo que faltava com a devida obediencia ao Pontifice Romano, Ecom a sogeição a seu Rey natural, E seu Sor [Senhor]”.⁵⁵

Há um momento especial nas narrativas de cercos, como dito acima, em que o discurso destes homens de armas é conhecido. Trata-se de uma preleção, da exortação feita aos soldados antes do enfrentamento. A retórica utilizada é a que mais se aproxima à dos sermões e sua origem está ligada à origem da

⁵⁴ *Hystorya dos Cercos que os Olandezes puzerão a Fortallezza de Mosambique o Anno de 607 e 608. Sendo Capitão e governador della Dom Estevão de Atayde*. Copyllada por Antonio Durão Soldado dos mesmos Cercos. Goa 1609. Introdução e notas de A. Meyrelles Souto, *Stvdia* 12 (1963), fls. 15 e 15v. Deste relato há também uma edição em espanhol: António Durão, *Cercos de Moçambique, defendidos por Dom Estevão de Ataíde, capitão general, Governador daquela praça*. Edição com prefácio de Edgar Prestage e notas de C. R. Boxer. Conforme a 1.ª edição de 1633, Lisboa, Tipografia Silvas Limitada, 1937. (Separata do III volume do *Arquivo Histórico de Portugal*).

⁵⁵ *Hystorya dos Cercos que os Olandezes puzerão a Fortallezza de Mosambique...*, fls. 41 e 41 v.

própria guerra. Seu efeito dramático é atestado pelas fontes mais antigas e algumas tópicos permanecem, desde o grito ouvido ao início da batalha de Salamina, conforme escreveu Ésquilo em *Os Persas*:

“Avante, filhos dos Gregos,
libertai a vossa pátria, libertai os
vossos filhos e as vossas mulheres, os santuários dos
deuses dos vossos pais
e os túmulos dos vossos antepassados: a luta, hoje,
é por tudo isto!”.

Segundo as fontes portuguesas, esse pronunciamento era chamado de “prática” e era feito pelo capitão antes de um assalto, de um ataque, para dar ânimo e motivar os homens. O governador D. Estevão de Athayde chamou os homens principais da fortaleza e, segundo relata Durão, assegurou que “estava muy confiado na bondade de D’s, que lhe avia dar gloriosa victoria contra os inimigos de sua ygreja, rebeldes a seu Vigario, e a seu Rey” e “esperava aver de fazer de tudo o que pudesse pello zello de sua fé, pello serviço de seu Rey, e por sua propria honra, e crédito: pois por todas estas couzas se peleiava naquella Ocazião”.⁵⁶ Explicitamente, reconhecem-se nestes discursos as motivações da batalha e como a morte, risco inerente, é repleta de um sentido coletivo. Na exortação testemunhada por Durão, as idéias da República cristã, da Monarquia Católica e da nobreza representam elementos que intermediam as relações entre o indivíduo que vai lutar e a coletividade à qual pertence.

O Padre Queiroz também relata que o capitão mor do campo, Francisco de Mendonça Manoel, antes de uma saída da fortaleza de Gale, cercada pelos holandeses, faz uma breve prática. Alguns trechos permitem identificar tanto a bipolaridade, que marca as unidades interna e externa, quanto o conhecimento da situação política e militar de Portugal, frente à Espanha e frente aos holandeses.

“Presente nos é a todos que com a mesma ação e valor servimos a dois Senhores, posto que muito desiguais; a Deus, pelejando contra hereges, pela Fé, a el Rey, batalhando contra inimigos, pela fidelidade. Não lhes posso negar que são mais em número, que são Europeus, e aquartelados. (...) A Fé, o amor, o sangue, o brio, e a honra nos une a todos, por sermos da mesma crença, e da mesma nação; a eles só o medo, e o interesse, por serem de diversas”.⁵⁷

A mesma conformação que localiza o conflito no plano religioso se verifica no Recife anos depois quando do ataque holandês. Em 15 de janeiro de 1654,

⁵⁶ *Ibidem*, fl. 25v.

⁵⁷ Fernão de Queiroz, *Conquista temporal e espiritual de Ceylão*, Colombo, H. C. Cottle, Government Printer, 1916, p. 682.

pela manhã, o mestre de campo João Fernandes Vieira, faz a seguinte prática, abrindo a bataria, ou seja, iniciando a batalha:

“Companheiros, bem sabeis que o intento com que começamos esta guerra nam foi livrar de estranha sogeiçam a terra em que nacemos, nem a nós do cativo em que nos puseram nossos peccados, mas foi o nam nos deixarem viver nelle, com liberdade, & segurança em nossa Religião, extendendo estes tyranos a jurisdiçam, & vassallagem das pessoas ao senhorio das almas, procurando persuadir a nossos filhos sua falsa doutrina, tirando-nos o uso dos Ministros, & Sacramentos da Igreja, que nos encaminhão, & consolvão. (...); moveonos a injuria que a nossa vista padecião, & padecem os Altares sagrados, as Imagens Sanctas, & os Templos que nossos mayores dedicaram a assistência, & serviço de Deos, reduzidos à estancia de brutos, profanados com tantas afrontas”.⁵⁸

A injúria que a destruição das igrejas e das imagens sagradas representa aos portugueses merece ainda um estudo mais atento, prova da eficácia da estratégia imagética da Contra Reforma. São momentos que fazem estremecer pregadores e soldados. Vieira em seu Sermão alerta a Deus sobre os perigos da tomada da Bahia pelos holandeses nos seguintes termos:

“Entrarão os hereges nesta igreja e nas outras; arrebatarão essa custódia, em que agora estais adorado dos anjos; tomarão os cálices e vasos sagrados, e aplicá-los-ão a suas nefandas embriaguezes; derrubarão dos altares os vultos e estátuas dos santos, deformá-las-ão a cutiladas, e metê-las-ão no fogo; e não perdoarão as mãos furiosas e sacrílegas nem às imagens tremendas de Cristo crucificado, nem às da Virgem Maria” (IV).

E o soldado de Moçambique, Antonio Durão, também descreve:

“As Imagens de Chro N.Sor e sua bentiss.a may, e dos Santos que nas Igrejas auia com todas a cruces que dentro ou fora dellas acharão despois de muytos desacatos que destes hereges receberam, foram abrazados no inçendio comum onde tambem lançaram tudo o que seruia nas Igrejas E pertencia ao Culto diuino”.⁵⁹

São numerosas as descrições das afrontas. Também no ataque a Colombo, segundo o relato anônimo do cerco de 1652-56,

⁵⁸ “Breve Relaçam dos últimos Sucessos da Guerra do Brasil, restituição da cidade Mauricia, Fortalezas do Recife de Pernambuco, & mais praças que os olandeses occupavão naquelle Estado”, Lisboa, 1654 in José Antonio Gonsalves de Mello, *A rendição dos holandeses no Recife (1654)*, Recife, IPHAN/MEC, 1979, p. 123.

⁵⁹ *Hystorya dos Cercos que os Olandezes puzerão a Fortallezza de Mosambique...*, fls. 68v e 69.

“Os Hereges (...) tomarão huma Imagem do Apostolo S. Thome, e cortando-lhe os braços, orelhas, e nariz, pondo por alvo de suas ballas; e pregando lhe no corpo muito pregos o meterão em hum morteiro em lugar de Granada, fizerão tiro com elle”.⁶⁰

Depois da rendição da cidade, “os religiosos mais acautelados esconderão em lugares occultos, imagens, e cousas consagradas; despindo os altares, e Igrejas pelas não verem profanadas das mãos sacrílegas de Hereges”.⁶¹

Parece ser este o momento de expressão mais aguda da oposição religiosa, quando as imagens do sagrado – assim do sagrado visível e palpável que a porta barroca não pôde proteger – são profanadas e corrompidas. Nathalie Zemon Davis busca entender o ataque às imagens – do ponto de vista do agressor – como um “rito de purificação ou, paradoxalmente, de profanação, cujo objetivo era reduzir a impureza ao devolver as coisas profanas (...) ao mundo profano ao qual elas pertenciam”.⁶² No entanto, o conflito entre portugueses e espanhóis e holandeses traz uma particularidade fundamental que o diferencia das guerras entre fanáticos católicos e protestantes na França. Entre os franceses, como afirma Davis, há a preocupação com a restauração da unidade do corpo social e assim se explicaria os protestantes que são forçados a entrarem na Igreja para assistir à missa. Mas como entender a porta que se abre para receber o holandês convertido ao catolicismo – descrito por Durão – ou, no sentido inverso, a atitude dos holandeses após a vitória sobre a fortaleza de Gale, no Ceilão, ao levar as crianças para receberem uma educação protestante, como relata o Padre Queiroz? Será a unidade da República cristã o que se pretende restaurar? Parece-nos inicialmente mais plausível pensar que a conversão de uns poucos tem o efeito semelhante à destruição das imagens, de um lado ofensa e contaminação e, de outro, purificação. A corroborar essa hipótese está a percepção de Duarte Nunes do Leão ao tratar “Da grande religião e zelo do culto divino que tem os portugueses”, cuja constância na fé se provaria pelo fato de que “andando as heregias de Luther e de outros taes semeadas em tantas provincias (...) sempre Portugal (...) se conservou sem se inficionar de algum mau contágio, perserverando sempre na pureza da fé catholica”.⁶³

O que se é capaz de concluir até aqui, pela aproximação dos discursos, é que religiosos e homens de armas dispunham de um conhecimento bastante claro das dimensões das conquistas portuguesas, da ameaça dos holandeses e

⁶⁰ *O cerco de Columbo...*, p. 164.

⁶¹ *Ibidem*, p. 186.

⁶² Nathalie Z. Davis, “Ritos da violência” in *Culturas do povo. Sociedade e cultura no início da França moderna*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990, p. 135.

⁶³ Duarte Nunes do Leão, *Descrição do Reino de Portugal*, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa, 2002, p. 274 (fl. 125v). A primeira edição deste texto é de 1610.

da precariedade das forças lusas para defender e preservar essas conquistas. As notícias corriam de porto em porto pela ação dos missionários, soldados e marinheiros, e fundamental era o empenho da Coroa – portuguesa e mais ainda a de Espanha – em documentar e se informar sobre o ultramar. É o que podemos chamar, com Angel Rama, de “cidade escriturária”, ou o “império de papel”, de Bouza-Alvarez, que produziu nos espaços ibéricos uma burocracia numerosa e imprescindível.⁶⁴ Ao lado esteve a ação da Companhia de Jesus, prolixa na coleta e registro de informações de caráter missionário e político. Basta lembrar a riqueza de dados sobre todo o Império de que dispunha o Padre António Vieira ao escrever o conhecido *Papel Forte*, de 1648, em que defendia a entrega de Pernambuco aos holandeses.⁶⁵

Ainda relacionado ao período da União Ibérica, mas num outro plano, está a constatação de que os ataques holandeses às possessões ultramarinas tiveram uma dupla significação para os portugueses. De um lado, leva-nos a pensar – e assim está presente em muitas obras historiográficas – que os ataques se deveram à união das duas Coroas, por meio da qual Portugal é lançado em conflitos que, na sua origem, dizem respeito à Espanha. Essa percepção, seguramente, não é gratuita. No entanto, por outro lado, nas fontes analisadas, quando claramente se desenha a oposição protestante, não se coloca em risco a fidelidade ao rei, antes de tudo porque para além das diferenças entre espanhóis e portugueses há uma diferença maior e fundamental que separa o pertencimento à igreja católica da aceitação da igreja herética. Esses discursos que passam da oralidade à escrita – sermões e práticas de soldados – estão, é certo, carregados de um sentido retórico que, no entanto, não deve ser considerado superior àquele que nutre os textos escritos e tanto num caso quanto noutro devem ser lidos como produtores de realidade.

⁶⁴ Ver Angel Rama, *A cidade das letras*, São Paulo, Brasiliense, 1985, pp. 54-75 e Fernando Bouza Alvarez, “La majestad de Felipe II. Construcción del mito real” in José Martínez (dir.), *La corte de Felipe II*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, pp. 37-72.

⁶⁵ Sobre esse documento, ver L. F. Baeta Neves, “Deus, holandeses e o destino de Portugal na imaginação social do padre António Vieira; dois ensaios” in *Terrena Cidade Celeste...*, pp. 143-162. Esta obra traz em anexo o texto *Papel Forte*.