



UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

**MARIANA DANTAS BATISTA**

***PRESBITERIUM: O PREDICANTE VICENTE SOLER E A MISSIONAÇÃO  
CALVINISTA NO BRASIL HOLANDÊS.***

**Niterói**

**Fevereiro, 2014.**

MARIANA DANTAS BATISTA

***PRESBITERIUM: O PREDICANTE VICENTE SOLER E A MISSIONAÇÃO  
CALVINISTA NO BRASIL HOLANDÊS.***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social, do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em História Social.

Banca avaliadora:

---

Prof. Dr. Mario Correia Branco – UFF/FAPERJ (arguidor)

---

Prof. Dra. Célia Cristina da Silva Tavares – FFP/UERJ (arguidor)

---

Prof. Dr. Ronaldo Vainfas – UFF (orientador)

---

Prof. Dra. Daniela Buono Calainho – FFP/UERJ (arguidor suplente)

NITERÓI  
RIO DE JANEIRO – BRASIL  
Fevereiro DE 2014

**B333 Batista, Mariana Dantas.**

*Presbiterium: o predicante Vicente Soler e a missionação calvinista no Brasil holandês / Mariana Dantas Batista. – 2014.*

112 f.

Orientador: Vainfas, Ronaldo.

Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2014.

Bibliografia: f. 99-102.

1. Holandês no Brasil, 1624-1654. 2. Calvinismo. 3. Evangelização. 4. Soler, Vicente Joaquim. I. Vainfas, Ronaldo. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

A Fausto

A Sheila

Com todo o amor do mundo.

## **Agradecimentos**

“Fica calma, minha filha. Vai dar tudo certo, e você sempre pode contar comigo”. Minha mãe, Sheila, principal responsável pela existência deste trabalho, é a pessoa a quem eu mais tenho a agradecer, pelo apoio, por vibrar junto, pelo incentivo, e acima de tudo, por nunca ter permitido que eu sequer cogitasse a ideia de desistir. Por onde quer que eu vá, ou o que quer que eu faça, sempre agradecerei a ela. Agradeço à vida por ela todos os dias. Agradeço a Fausto, meu pai, pela admiração, pelo carinho e pelos constantes debates acerca dos caminhos da humanidade. Espero estar à altura de suas expectativas. Aos meus pais dedico este trabalho.

Ao meu orientador, Professor Ronaldo Vainfas, com quem trabalho desde 2008, quando estava ainda no 5º período de uma graduação repleta de incertezas. Se existe alguém que contribuiu de forma decisiva para que eu desse continuidade ao curso de História, esta pessoa foi ele. Agradeço acima de tudo pela paciência, pelo sorriso sempre tão franco, as palavras acolhedoras. Agradeço por ter sido meu orientador ao longo destes 6 anos, por ter me “aturado” desde a iniciação científica, quando fui sua bolsista por 2 anos, e depois disso, na monografia, e agora no curso de mestrado. Nunca me esquecerei do privilégio que é ter um mestre tão brilhante e tão generoso.

A Vitor Hugo, amor meu, melhor amigo e companheiro, agradeço pela paciência, pelo amor quase incondicional, pela companhia, incentivo, carinho, admiração. Agradeço pela importantíssima ajuda junto aos arquivos da Biblioteca Nacional, pelas madrugadas insones, seja buscando pequenas e grandes falhas no trabalho, seja procurando acalmar meu coração cheio de dúvidas e de ansiedade com os abraços mais acolhedores deste mundo.

Aos amigos do mestrado: sem dúvida, o que o curso de mestrado trouxe de melhor à minha vida. Aos brilhantes jovens historiadores Paulo Nacif, Flávio Nascimento, Patrícia Penna, Gustavo Pereira, Felipe Damasceno, Pedro Pimenta, Thiago Motta, Daniela Bonfim, João Henrique Castro, Renata Gonçalves e, especialmente, Luis Emílio Gomes, o melhor amigo que qualquer pessoa pode ter.

Aos professores Mario Branco e Célia Tavares, pelas críticas feitas no exame de qualificação, que muito me serviram para avançar no trabalho. Agradeço imensamente por terem aceitado a tarefa, apesar das minhas imperdoáveis falhas provocadas pela pressa e pela ansiedade em altas doses. Aos professores Rodrigo Bentes, Georgina Santos, Regina Celestino e Mario Branco, agradeço por terem levado adiante discussões

que sem dúvida contribuíram para a ampliação de meus horizontes intelectuais e, conseqüentemente, para a realização deste trabalho.

Aos amigos de Bom Jesus, obrigada por compreenderem minha ausência e pelo apoio vindo lá de longe, por me amarem tanto e por serem tão especiais na minha vida. Lara, Livia, Saulo, Gabriel, Ivis, Leandro, Bruno, Laiza, Shana e Tiago, meu agradecimento pela amizade infinita, pelo amor que trazem pro meu coração. Meu mundo não tem graça sem eles.

Aos amigos de Niterói Cristano Alt, Raphaella Vieira e Bruna Machado, obrigada por tornarem esta jornada menos árdua e os meus dias mais leves. A Luciana Neves e Karen Jones, por serem criaturas tão maravilhosas e tão parceiras em tudo, para tudo. Obrigada, obrigada e obrigada, é tudo o que posso dizer.

Aos colegas da UERJ Luiz Henrique Vasconcellos, Juliana Pinheiro, Maurício Cardoso e Fabiana Félix, agradeço pela paciência em me escutar diariamente falando sobre a dissertação e por aturarem meu péssimo humor nos momentos de maiores apuros. A Luiz Henrique, em especial, pela ajuda de valor inestimável diante da minha total inabilidade em matéria de computação. A minha chefe, Anna Carolina Lacerda, por compreender minha ausência nas ocasiões em que tive reuniões com meu orientador ou precisei ir à UFF.

Cada uma dessas pessoas representa um pouco do que eu sou e se manifesta através de mim, estão presentes nos meus atos e nas minhas palavras. Não poderia ser diferente neste trabalho.

Luta boa é luta difícil, já dizia um sábio amigo. Valeu a pena.

## Resumo

A dissertação aqui desenvolvida pretenderá analisar a conjuntura da multiplicidade religiosa do Nordeste durante a dominação holandesa a partir da análise da correspondência de Vicente Joaquim Soler, predicante calvinista de atividade bastante intensa no Recife, cuja atuação nas missões evangelizadoras calvinistas é a mais importante do período. Buscará também a compreensão das estruturas que interligavam política e religião a partir de obras de referência como *Igreja e Estado no Brasil holandês*, de Frans Leonard Schalkwijk, *Tempo dos Flamengos*, de José Antônio Gonsalves de Mello e *Traição*, de Ronaldo Vainfas.

Palavras-chave:

Calvinismo, missionação, Vicente Soler.

## **Abstract**

This hereby developed thesis has its claim to analyze all the Northeast religious multiplicity conjuncture during Dutch domination from the analysis of Vicente Joaquim Soler's correspondence, a calvinist predicant with an intense activity in Recife and whose performance at the calvinist's evangelizing missions is the most important on that period. Also it will search the structure understanding which one interconnected politics and religion from reference works like *Igreja e Estado no Brasil Holandes*, by Frans Leonard Schalkwijk, *Tempo dos Flamengos*, by José Antonio Gonsalves and *Traição*, by Ronaldo Vainfas.

Keywords:

Calvinism, missionary activities, Vicente Soler.



## Sumário

Agradecimentos .....	v
Resumo .....	vii
Abstract .....	viii
Sumário .....	ix
Introdução .....	1
Capítulo 1 – O imbróglio religioso no Brasil holandês.....	6
1.1. Calvinistas e católicos .....	6
1.2. Calvinistas e judeus .....	28
Capítulo 2 – A WIC possuía algum leme espiritual?.....	45
2.1. A Igreja Reformada no Recife e a missionação calvinista.....	45
2.2. Vicente Soler: um frade Agostinho a serviço da Igreja Reformada no Recife .....	59
Capítulo 3 – As cartas de Vicente Soler .....	63
3.1. Os interlocutores de Soler .....	63
3.2. Crítico do Brasil holandês .....	66
3.3. Negócios da guerra, disputa por Deus .....	69
3.4. Apologista de Nassau.....	73
3.5. Ressentimentos e frustrações .....	84
3.6. Prognóstico da derrota .....	92
Conclusão.....	95
Fontes e Bibliografia .....	99

*“Quem quer que jornadeando pelo interior do Estado, ao deparar com vetusta ruína de considerável edifício, abraçada de floridas lianas e acolchoada do veludo esmeraldino das parietárias, inquirir dos moradores próximos a sua origem, quais os seus primitivos construtores, terá sempre como resposta:*

*- É obra do tempo dos framengos.”*

Augusto de Carvalho

Phrases e Palavras

## **Introdução:**

A presente dissertação de mestrado propõe o desenvolvimento de pesquisa acerca das questões que envolvem as relações desenvolvidas por católicos luso-brasileiros, calvinistas holandeses e cristãos-novos e judeus portugueses no contexto da dominação neerlandesa no Nordeste brasileiro.

Nosso recorte geográfico compreende majoritariamente a região do Recife, onde se concentravam as estruturas religiosas e políticas do governo holandês recém-implantado. Temporalmente, localizamos nossa pesquisa entre 1636 e 1643, a partir da análise de dezessete cartas escritas pelo predicante Vicente Joaquim Soler, sendo cinco endereçadas aos Diretores da Câmara Zelandesa da Companhia das Índias Ocidentais (1636 e 1637) e doze a André Rivet (1636 a 1643).

As cartas de Soler compreendem o principal *corpus* documental da presente pesquisa. Através delas, o predicante dá a seus interlocutores notícias sobre o cotidiano da sociedade pernambucana de meados do século XVII, além de fornecer informações preciosas a respeito das guerras holandesas contra os resistentes luso-brasileiros, das diretrizes governativas do Conde João Mauricio de Nassau, o andamento do projeto missionário calvinista entre os índios, além de reiteradas críticas à postura moral e política dos membros do Conselho Político do Recife.

Pretendemos analisar tal correspondência a respeito da missionação calvinista, entendendo-a como parte integrante de uma política de Estado desenvolvida tendo como objetivo último a consolidação da dominação holandesa no Nordeste e diretamente subordinada aos interesses políticos e comerciais dos Países Baixos e da Companhia das Índias Ocidentais, a WIC (West-Indische Compagnie, no original do idioma holandês), enfatizando as observações de Soler sobre o cotidiano político, social, militar e sobretudo religioso das regiões conquistadas. Partimos da hipótese de que a presença de elementos de credos diversos e oponentes entre si, como no caso de católicos e calvinistas e, em menor escala, judeus portugueses, aliada às políticas de Estado que lançavam mão da missionação também como um instrumento para costurar alianças importantes, sobretudo com as lideranças indígenas, constitui um momento de exceção na História Colonial do Brasil.

Além disso, podemos observar que, no período analisado, encontram-se suspensas, ao menos no território conquistado pelos batavos, as estruturas religiosas e de poder tradicionais às quais estavam submetidas as colônias do Império Português, como, por exemplo, a Inquisição.

Sendo assim, é necessária a desconstrução dos modelos historicamente aceitos para a compreensão do período colonial a partir dessas exceções, levando em consideração também as continuidades e a importância de tais eventos no desenrolar da História, tanto em âmbito local quanto nacional; tanto do ponto de vista político quanto do religioso e sociocultural.

Portanto, discutiremos as questões concernentes ao imbróglio religioso presente no Recife holandês, fruto de circunstâncias do contexto internacional e que interferiram grandemente não só nos discursos políticos produzidos pós-Restauração, mas também na História do Brasil Colonial e do Império Português no Atlântico Sul.

Em suas aulas, Ronaldo Vainfas costumava afirmar que “na Babel religiosa do Brasil holandês, o paraíso era dos judeus, o inferno dos calvinistas e o purgatório dos católicos”. É com essa frase que este historiador qualifica a situação religiosa na cidade de Recife, no litoral da capitania de Pernambuco, dominada pelos holandeses a partir de 1630. De fato, as relações entre judeus, católicos e calvinistas que passaram a conviver na mesma região e submetidos às mesmas leis trazem a tônica que se insinua nas palavras de Vainfas. Acerca dessa questão, o que podemos inferir sobre as relações tecidas por estes atores sociais numa sociedade de colonização ibérica durante o século XVII?

De modo geral, na composição religiosa do Recife a esta época predominavam os católicos. No entanto, ao contrário da tradição persecutória do catolicismo ibérico no que diz respeito aos casos de heterodoxia em relação à religião católica, o Recife holandês foi o principal cenário de um momento da história do Brasil colonial em que a caça inquisitorial e a perseguição sistemática aos hereges foi calada diante de um poder administrativo que pressupunha a tolerância e a liberdade de culto, principalmente durante o governo de Maurício de Nassau – evidentemente, respeitados certos limites.

Estes limites referem-se ao fato de que, mesmo sendo possível observar a tolerância do governo holandês no tocante à religião, tensões e conflitos de cunho político-religioso eram evidentes na sociedade pernambucana e nas demais capitanias brasileiras submetidas à dominação neerlandesa. Não poderia ser diferente em uma cidade que reunia em seu território católicos luso-brasileiros, calvinistas holandeses, judeus portugueses, cristãos-novos (quer convertidos de fato ao catolicismo, quer criptojudeus), além dos chamados “judeus novos” provenientes dos Países Baixos, isto é, aqueles que, passadas algumas gerações desde as conversões forçadas na Península Ibérica em fins do século XV, entraram novamente em contato com o judaísmo na

Península Itálica, no norte da África e, finalmente, em Amsterdã, e decidiram – por conveniência ou por consciência, talvez ambos – retomar as tradições religiosas de seus ancestrais judeus, *batizados em pé* em Portugal em fins do século XV.

Para engrossar o caldo da miscelânea religiosa, acrescentemos ainda a presença de numerosa população de indígenas, já familiarizados ao jugo da dominação portuguesa e, porque não dizer, familiarizados também à lógica cristã, católica, inculcada pelos missionários da Igreja de Roma por um período de aproximadamente um século; sem mencionar o grande contingente de escravos africanos trazidos para trabalhar nos engenhos.

Os dois últimos grupos foram alvo de missões catequéticas de todos os lados, possibilitando a existência, por exemplo, de índios protestantes no centro nevrálgico de comércio e produção de riquezas do Recife, ex-colônia de Portugal. Nada mais impensável, pelo menos até então. Entretanto, os holandeses possuíam pontos de vista bastante diferentes em relação à forma como deveriam lidar com estes dois grupos. Enquanto asseguravam, acima de tudo, a liberdade dos índios, traziam consigo a manutenção da utilização de mão-de-obra escrava africana, pretendendo inclusive tornar o tráfico negreiro atlântico mais uma atividade comercial monopolizada pela WIC. Atividade bastante lucrativa, por sinal.

A dominação holandesa no Recife trouxe consigo não só os calvinistas dos Países Baixos como também os judeus portugueses residentes na Holanda, atraídos pelas inúmeras possibilidades de obter lucros fabulosos, especialmente com as atividades comerciais, o que de fato foi verificado logo no início, nas primeiras levadas de imigrantes que aportaram no Recife e mais ainda durante o período nassoviano. Alguns desses judeus, na verdade a minoria deles, eram comerciantes de grosso trato, homens riquíssimos envolvidos em redes parentais sefarditas de dimensão transcontinental. Mas a grande parte desses imigrantes era composta por pequenos comerciantes que viviam em Amsterdã e, em alguns casos, sequer possuíam dinheiro suficiente para custear as despesas da viagem.

A situação religiosa no Recife holandês, conforme supracitado, era baseada numa política de tolerância implementada pelo governo da WIC desde a luta contra a Espanha pela independência. Diz Evaldo Cabral de Mello:

"a política de conciliação que adotou e sua peça fundamental, a tolerância da religião católica, eram certamente um imperativo da dependência em que se achava a produção de açúcar em relação aos senhores de engenho, lavradores de cana e artesãos da nação

portuguesa. Mas não se deve afirmar grosseiramente que a atitude de Nassau e das autoridades batavas decorresse apenas das exigências do sistema produtivo. A liberdade de consciência era doutrina oficial da República dos Países Baixos e assim fora proclamada na sua carta fundamental, a União de Utrecht (1579)”<sup>1</sup>.

Em Amsterdã, apesar de a religião oficial do Estado ser o calvinismo na sua versão mais ortodoxa (gomarista), os judeus e até mesmo os católicos eram autorizados a praticar seus cultos livremente, desde que observadas certas regras e limites – mais penosos para os chamados *papistas* do que para os judeus. No Recife, a fim de consolidar sua dominação e atenuar a insatisfação com relação à nova ordem sociopolítica, a mesma liberdade foi concedida àqueles com diferentes profissões de fé, conforme regulamentado pelo artigo 10 do regimento para as conquistas no Brasil:

“Será respeitada a liberdade dos espanhóis, portugueses e naturais da terra, quer sejam católicos romanos, quer judeus, não podendo ser molestados ou sujeitos a indagações em suas consciências ou em suas casas particulares, e ninguém se atreverá a inquietá-los, perturbá-los ou causar-lhes estorvo, sob penas arbitrárias ou conforme as circunstâncias, exemplar e rigoroso castigo”<sup>2</sup>.

Segundo Ronaldo Vainfas,

“O acordo admitia (...) a permanência de padres seculares e regulares nos domínios da WIC no Brasil, de modo a que não lhes faltasse o alimento espiritual a que estavam acostumados, renunciando-se a qualquer conversão forçada ou perseguições em matéria de fé”<sup>3</sup>.

No entanto, o governo holandês do Nordeste, através de ações do Consistório do Recife, organizou diversas missões catequéticas entre os portugueses, judeus, índios e africanos que viviam nas regiões dominadas no intuito de levá-los a conhecer a “verdadeira fé em Cristo”. Porém, essas missões não obtiveram o êxito desejado, principalmente entre os luso-brasileiros, tendo em vista que estes, em sua maioria e com exceção de alguns casos que veremos em momento oportuno, não estavam dispostos a “vender a alma” aos holandeses e cometer o crime de heresia, o que os tornaria alvos certos de uma eventual recomposição do poder ibérico e católico na colônia.

De modo que o que realmente interessa nesse estudo são as relações estabelecidas entre os três principais grupos que travaram embates sociopolíticos e ideológicos mais contudentes, isto é, calvinistas, católicos e judeus – com todas as variações de judaísmo existentes no Brasil Holandês. Trataremos da questão dos judeus mais adiante, mas por ora é importante ressaltar que, após a conversão forçada dos judeus em Portugal, em

<sup>1</sup> MELLO, Evaldo Cabral de. *Nassau (Perfis Brasileiros)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

<sup>2</sup> SCHALKWIJK, Frans Leonard. *Igreja e Estado no Brasil Holandês (1630 -1654)*. Recife: FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1986, pp. 341.

<sup>3</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Traição: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, pp. 69.

fins do século XVI e sobretudo início do XVII, muitos conversos – ou cristãos-novos – migraram para os Países Baixos, onde a vida sinagoga era permitida. Mesmo passadas algumas gerações desde os batismos em pé de 1496, muitos decidiram adotar a religião de seus antepassados e submeter-se à lei de Moisés, abandonando seus nomes de batismo cristão e, em certos casos, aceitando até mesmo a circuncisão depois de adultos.

Esses indivíduos, chamados pela historiografia de “judeus novos”, migraram para o Recife holandês e entraram em contato com cristãos-novos que, a despeito da “nódoa de sangue infecto”, tinham adotado a religião católica e viviam como tal. Outros praticavam um judaísmo às escondidas (se é que isso era possível, considerando as condições de privacidade do cotidiano colonial), mas ainda assim possuíam a consciência de que eram judeus, e não católicos.

Havia ainda os muitos que, passadas gerações após as conversões forçadas, observavam certas práticas judaizantes, porém sem ter muito bem definidas em suas consciências as fronteiras entre as leis de Cristo e as leis de Moisés – são os marranos.

Por último, temos uma parcela mínima da população composta por judeus *ashkenazim*, em sua maioria soldados mercenários provenientes de regiões do norte da Europa e que eram judeus de nascimento, não tendo em suas raízes familiares qualquer traço de contato com o cristianismo (encontrando-se, portanto, excluídos do foro inquisitorial, uma vez que não poderiam ser considerados hereges ou apóstatas), ao contrário dos judeus sefarditas ibéricos.

Portanto temos, *grosso modo*, delineadas as diferentes possibilidades de “ser judeu” no Brasil colonial e no mundo Ibérico do século XVII. Por si só, as relações entre esses grupos e os conflitos e contradições presentes no contato cotidiano entre eles valeria um trabalho específico e já foram largamente exploradas pela historiografia acerca do período. Tratemos agora de entender a tecitura das relações entre esses judeus e os cristãos – reformados ou não.

## **Capítulo 1 – O imbróglho religioso no Brasil Holandês**

### *1.1 - Calvinistas e católicos*

Para compreendermos os preceitos que regiam as relações construídas entre calvinistas e católicos no Brasil Holandês, é importante recuarmos um pouco no tempo e voltarmos nossos olhares para os Países Baixos, no tempo do domínio de Carlos V (Carlos I da Espanha) sobre aquela região.

Durante o seu reinado enquanto imperador do Sacro Império Romano-Germânico, entre 1515 e 1556, Carlos V atravessou diversos períodos conturbados, a luta pelo controle sobre a cristandade num contexto de reformas religiosas ecoando em várias partes da Europa, sem contar as disputas territoriais travadas contra a França de Francisco I, da dinastia de Valois. Tendo unidos sob seu domínio territórios mediterrâneos, holandeses e alemães, além das possessões espanholas (inclusive as ultramarinas) herdadas de sua mãe, Joana I, Carlos V viu eclodir em seu reinado as primeiras insurgências oriundas do advento dos movimentos reformistas protestantes, a partir de 1517, no seio de uma sociedade que já contava com a presença de católicos desde o início do calendário cristão.<sup>4</sup>

O surgimento dos primeiros movimentos de reforma religiosa na Europa data do período entre finais da Idade Média e início da Era Moderna, quando o continente passava por grandes transformações dos pontos de vista político e social. A fome, os surtos de peste e os altíssimos tributos que flagelavam a população entravam em contraste com a opulência ostentada pela Igreja Católica, sobretudo pelo Vaticano e seus representantes, cujo papel de “líderes de um rebanho” passa a ser cada vez mais questionado, inclusive do ponto de vista moral, em função das notícias de que a corrupção e a prevaricação eram práticas frequentes em Roma.

A forma como a religiosidade estava sendo posta em prática trazia insegurança espiritual e ansiedade em relação à salvação das almas. Uma religiosidade distante, com o absoluto monopólio da Igreja, onde se rezava em latim, idioma dominado apenas pela minoria letrada da sociedade. Além disso, a formação dos primeiros Estados nacionais europeus traz consigo a decadência do poder político da Igreja, na medida em que o poder papal encontra-se limitado diante da autoridade de um imperador. Um dos exemplos desta limitação dá-se durante o pontificado de Bonifácio VIII (1294-1303), que, em conflito com o rei de França Filipe IV, o Belo, sobre a cobrança de impostos e a

---

<sup>4</sup> SCHALKWIJK, Frans Leonard. *Igreja e Estado no Brasil Holandês (1630 -1654)*. Recife: FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1986, pp. 22.



autoridade do pontífice, obteve como resultado que o rei ordenasse sua prisão, em 1303, episódio que ficou conhecido como “atentado de Anagni”<sup>5</sup>.

Deste modo, os primeiros movimentos reformistas passaram a questionar, ainda nos séculos XIV e XV, os dogmas católicos e o poder político da Igreja. Os primeiros reformadores, o inglês João Wycliffe e o alemão João Huss, lançaram os primeiros fundamentos da Reforma, como a negação da autoridade papal, da adoração das relíquias e das imagens de santos, do culto à Virgem Maria e dos sacramentos, além da afirmação da autoridade das Escrituras e, portanto, da necessidade de traduzi-las para a língua comum. Neste sentido, a obra do holandês Erasmo de Rotterdam foi de enorme importância para a reforma protestante, uma vez que, de acordo com Schalkwijk, a sua publicação do Novo Testamento em grego, em 1516, foi utilizada por Martinho Lutero, o “pai” da Reforma Protestante, em sua tradução do mesmo texto para o alemão, em 1522. Tal fato tem grande influência sobre o processo histórico da reforma, tendo em vista que “a divulgação da Bíblia na língua vernácula dos povos foi o centro do movimento em todos os países da Europa”.<sup>6</sup>

Schalkwijk indica que, nos Países Baixos, o início dos movimentos reformistas é liderado por Geert Groote, que estava à frente dos chamados “irmãos da vida comum”. De acordo com este autor, estes indivíduos

“(…) tomaram os três votos monásticos de pobreza, celibato e obediência, mas não em caráter definitivo. Trabalhavam especialmente como professores, e vários membros dessa congregação, como Tomas à Kempis (que certamente é o autor da famosa ‘Imitação de Cristo’, por volta de 1420), exerciam profunda influência na vida religiosa holandesa.”<sup>7</sup>

Conforme anteriormente mencionado, a presença de cristãos nos Países Baixos é muito anterior aos movimentos reformistas. As propostas de reforma são, ao menos num primeiro momento, mais uma busca pela renovação da Igreja Cristã preexistente do que a criação de uma nova religião. Mantinha-se a mesma estrutura de credo trinitário, entretanto, reformulava-se certos conceitos-chaves de modo a atender às necessidades de reforma. Neste sentido,

“reformava a sua doutrina e pregação conforme o ensino bíblico. Reformava o interior dos templos cristãos para um culto mais simples. Os ministros reformavam suas vidas, oficializando seus casamentos, registrando seus filhos. Reformou-se o calendário litúrgico, que sofreu cortes importantes pela eliminação de inúmeros dias santos,

---

<sup>5</sup> ALDERI SOUZA DE MATOS. *A Reforma Protestante Do Século XVI*. Disponível em: <<http://www.mackenzie.br/6962.html>>. Acesso em: 13 dez. 2013

<sup>6</sup> SCHALKWIJK, *op. cit.* Pp. 22.

<sup>7</sup> Idem, pp.22.

preservando apenas o domingo e outros dias cristológicos (como Páscoa e Pentecostes), dando indiretamente um grande impulso à economia nacional. (...) A própria posição da mulher melhorou. (...) Em todos os setores da vida sentiu-se o movimento de renovação da velha Igreja Cristã”.<sup>8</sup>

Isto posto, podemos entender a adoção da religião reformada à medida em que esta coaduna-se com os anseios espirituais e materiais de sociedades em franco processo de florescimento e transformação econômica, cultural e social. Os velhos dogmas e entraves impostos pela Igreja Católica não mais poderiam atuar sobre estes povos, não combinava mais com as novas formas de ser ver e de se pensar o mundo em que viviam. O surgimento do capitalismo e de atividades econômicas e de classes sociais estritamente ligadas a ele traz a necessidade de uma racionalidade que não estava, e nem poderia estar, presente na simples contemplação mística e irracional da realidade. O ascetismo católico, isto é, o desprendimento em relação ao corpo e aos ganhos materiais são agora diametralmente opostos aos interesses dessas sociedades em transformação.

O mais importante autor a versar sobre este fenômeno de conexão entre economia e religiosidade é o economista e sociólogo alemão Max Weber, autor da clássica obra “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”, publicada em 1920. Nela, Weber afirma que

“(...) o desenvolvimento do racionalismo econômico é parcialmente dependente da técnica e do direito racionais, mas é ao mesmo tempo determinado pela habilidade e disposição do homem em aceitar certos tipos de conduta racional prática. Quando tais tipos de conduta foram obstruídos por obstáculos espirituais, o desenvolvimento da conduta econômica racional encontrou também pesada resistência interna. As forças mágicas e religiosas e as idéias éticas de dever nelas baseadas tem estado sempre, no passado, entre as mais importantes influências formativas da conduta.”<sup>9</sup>

À diferença de outros países da Europa Ocidental, como França e Alemanha, a chegada das teorias reformistas aos Países Baixos trouxe à tona não somente conflitos políticos nacionais, mas apontavam também no sentido de uma luta pela libertação em face da dominação espanhola. As agitações provocadas pelas disputas político-religiosas já haviam tocado de forma irreversível a região sul dos Países Baixos, por volta da década de 1520.

De acordo com Schalkwijk, a situação econômica na região sul favoreceu a expansão dos princípios da reforma protestante naquele contexto. Deve-se isso ao fato de que a indústria têxtil que havia ali se desenvolvido contava com a mão-de-obra de

---

<sup>8</sup> Ibidem, pp. 24.

<sup>9</sup> WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2011. Pp. 32.

considerável contingente de operários originários do norte da França, região que compreendia alguns dos centros reformistas cristãos.<sup>10</sup>

Paralelamente ao fato de sua política administrativa ter procurado seguir a linha da negociação com os príncipes e casas reais dos territórios sob seu poder, concedendo larga autonomia e mantendo os direitos e privilégios das regiões pertencentes ao seu imenso reino, Carlos V outorga a implantação da Inquisição nos Países Baixos, em 1523, no intuito de por freios ao avanço das teorias reformistas, atuando na perseguição e punição dos integrantes da Igreja Reformada. Ao abdicar do trono, em 1556, o imperador do Sacro Império Romano-Germânico dividiu os domínios da casa de Habsburgo entre seu irmão, Fernando I de Habsburgo, e seu filho, Filipe II, em cuja herança estava incluído o governo dos Países Baixos.

O governo de Filipe II sobre os Países Baixos é caracterizado por restrições institucionais e políticas, reduzindo o *status* e a autonomia das províncias, pesadíssimas imposições fiscais, principalmente sobre o comércio marítimo – atividade de maior importância e dinamismo da economia neerlandesa neste período, sobretudo em Amsterdã – e o recrudescimento da intolerância religiosa. Filipe II estava “(...) decidido a erradicar a Igreja Cristã Reformada dos seus domínios, declarando que preferia perder a coroa e a vida, a governar sobre hereges.”<sup>11</sup>

Evidentemente, perpetrar perseguições religiosas em nome da manutenção de uma ortodoxia católica severa em uma região cuja população já era constituída por uma *maioria* protestante àquela altura dos acontecimentos, onde era muito difícil (para não dizer impossível) reprimir a “conduta herética” (do ponto de vista católico) da população, resultou em um enorme desastre e só fez aumentar ainda mais a resistência e o ódio contra a Espanha e o catolicismo representado por ela, gerando uma série de protestos, nos quais eram realizadas cantatas de salmos e cultos eram celebrados ao ar livre. A repressão do rei espanhol

“(...) causou uma reação violenta, e o populacho invadiu muitas igrejas católicas romanas, destruindo as imagens, provocando outra onda de prisões, inclusive de muitos que desaprovaram essa iconoclastia, conhecida como ‘tempestade das imagens.’”<sup>12</sup>

O clima de insurreição era já perceptível: fazia-se necessária uma intervenção militar para assegurar a manutenção da ortodoxia católica e do equilíbrio do poder castelhano nos Países Baixos.

---

<sup>10</sup> SCHALKWIJK, *op. cit.* Pp. 23.

<sup>11</sup> *Idem*, pp. 26.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 27.

O braço armado da investida militar hispânica veio representado na figura de Ferdinand Alvarez, Duque de Alba, a “besta negra dos Países Baixos”<sup>13</sup>. Militar espanhol destacado, construiu sua carreira durante o reinado de Carlos V e foi designado por Filipe II, em 1567, para comandar as tropas espanholas, no intuito de reprimir a rebelião promovida pelas lideranças protestantes. A repressão religiosa, a redução da autonomia dos governos locais e os impostos cada vez mais escorchantes, cobrados para custear as batalhas, agravaram ainda mais os humores dissidentes. A ruptura e o desejo por independência por parte dos neerlandeses (ao menos na região Norte dos Países Baixos) eram, então, mais flagrantes do que nunca.

Sendo assim, a união desses fatores precipitou a guerra entre Espanha e Países Baixos, conflito conhecido como Guerra dos Oitenta anos que, de acordo com Ronaldo Vainfas, “(...) durou, entre massacres e tréguas, de 1568 até 1648, quando finalmente a Espanha reconheceu a independência dessas províncias (...)”<sup>14</sup>, e que resultou na criação, em 1579, da União de Utrecht (da qual faziam parte, além da Holanda, a Zelândia, Frísia, Gueldria, Utrecht, Groningen e Overijssel), liderada por Guilherme, o Taciturno, príncipe da casa de Orange na cidade de Haia, na Holanda, que rompeu os laços com a coroa espanhola naquele mesmo ano de 1568. Contudo, as províncias do sul dos Países Baixos uniram-se sob a União de Arras, permanecendo fiéis a Filipe II e ao catolicismo. A dissidência entre estas e as províncias do Norte, em 1579, marca o ponto de inflexão do momento de ascensão de Amsterdã, centro nevrálgico comercial e financeiro das sete províncias do norte, reunidas (ainda que mantida a autonomia de cada uma) na União de Utrecht, e de decadência de Antuérpia, principal cidade dentre as que constituíam a União de Arras.

Concentrando-nos mais na abordagem das questões religiosas, cabe dizer que o calvinismo, mormente na região norte dos Países Baixos, era a religião da maioria da população, conforme supracitado. De acordo com Ronaldo Vainfas,

“O calvinismo era o suporte das sete províncias dos Países Baixos que haviam resistido à Espanha católica (...). Apesar da tolerância tradicionalmente atribuída às Províncias Unidas, em especial à Holanda, tratava-se de um *Estado confessional*, ancorado numa certa versão ortodoxa do calvinismo como religião oficial”.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> KAMEN, Henry. *El Gran Duque de Alba*. - La Esfera de Los Libros, 2004.

<sup>14</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Traição: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, pp. 33.

<sup>15</sup> Idem, pp. 159.

A tolerância religiosa tradicionalmente atribuída à política dos Países Baixos é problematizada por Joke Spaans em seu artigo intitulado “Religious Policies in the Seventeenth-Century Dutch Republic”, publicado no livro “Calvinism and Social Toleration in the Dutch Golden Age”, no qual Spaans afirma que a visão de diferentes historiadores dedicados ao estudo da tolerância religiosa praticada nos Países Baixos à época leva em consideração principalmente a questão da convivência entre as minorias religiosas entre si, a construção das identidades relacionadas à formação de fraternidades no seio da sociedade holandesa calvinista, mas não trabalha sistematicamente com a questão do tratamento dispensado pelo Calvinismo oficial do Estado a esses grupos e como esta convivência se transformou ao longo do tempo, na teoria e na prática.<sup>16</sup>

Os momentos de perseguição inquisitorial vividos por estes indivíduos criaram uma verdadeira aversão a qualquer tipo de política persecutória em matéria de fé. A tolerância aumentava ou diminuía, variando de acordo com cada região, mas a tendência geral era não perseguir ou molestar as pessoas em função de suas crenças. A respeito disso, muito nos tem a dizer Schalkwijk:

“O príncipe Guilherme de Orange-Nassau, o Taciturno, ‘stadhouder’ da Holanda defendia (...) a ideia de que a posição do governo não era final, e que a cada minoria, fosse qual fosse o tamanho, deveria ser concedido espaço jurídico. O famoso artigo 13 da União de Utrecht (...) formulou um direito humano fundamental: ‘... que cada um, em particular, poderá ficar livre na sua religião, e que ninguém poderá ser alcançado ou investigado por causa da religião’. A Confissão Neerlandesa pediu ao governo para ‘impedir e erradicar toda idolatria e religião falsa’. Isso nunca significou forçar consciências ou até exterminar dissidentes, mas proibir seus cultos públicos”.<sup>17</sup>

De acordo com Jokee Spaans, a lealdade das províncias do Sul à Espanha Católica mostra que a paz política e religiosa não estava perto de se tornar uma realidade; a ver pela instituição de leis, em 1581, que “(...) retiravam da população católica os direitos à cidadania plena e prejudicavam sua organização enquanto uma comunidade religiosa<sup>18</sup>”, além da proibição da prática em âmbito público dos rituais católicos nos Países Baixos a partir do final do século XVI, ainda que lhes fosse facultado o exercício de seus cultos em casas particulares e a portas fechadas. Lembremos, paralelamente, da importância das cerimônias públicas dentro da lógica

---

<sup>16</sup> SPAANS, Jokee. *Religious Policies in the Seventeenth-Century Dutch Republic*. In: “Calvinism and Social Toleration in the Dutch Golden Age”. R. Po-Chia Hsia and Henk van Nierop (orgs). Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 72-86.

<sup>17</sup> SCHALKWIJK, *op. cit.*, pp. 391.

<sup>18</sup> SPAANS, Jokee. *op. cit.*, pp. 72-86.

ritualística e litúrgica do catolicismo que é, de certo modo, prejudicada pela imposição da prática reclusa de ofícios religiosos.

Voltando nossa abordagem para o Brasil holandês, como podemos equacionar esta política de “liberdade moderada” conferida aos católicos na Holanda, porém em um contexto em que a retumbante maioria da população era católica e carregava consigo profundas raízes de tradições ibéricas de um catolicismo ferrenho, intolerante e dado a perseguições de toda sorte?

A chegada dos holandeses ao Brasil está intimamente relacionada aos acontecimentos que envolvem a independência dos Países Baixos, tendo em vista sua rivalidade para com o rei de Espanha que, a esta altura, era também rei de Portugal e de todos os seus domínios coloniais, após a unificação das duas coroas em 1580. De acordo com Charles Boxer,

“o ataque maciço dos holandeses ao império colonial português foi ostensivamente motivado pela união das coroas espanhola e portuguesa na pessoa de Felipe II da Espanha, contra cujo governo, nos Países Baixos, os holandeses haviam se revoltado em 1568”<sup>19</sup>.

Logo na introdução da “*Historia ou Annaes dos feitos da Companhia Privilegiada das Indias*”, Joannes de Laet, escreve que

“A maior parte dos recursos com o Rei da Hespanha por tanto annos perturbou a paz de todo o mundo, especialmente da christandade, e hostilizou tão gravemente estas Provincias-Unidas veio-lhe principalmente das suas riquíssimas possessões da America. É notório que daquellespaizeselle tem retirado annualmente enormes riquezas em ouro e prata. Aquillo que outros reis e potentados em varias occasioes e com o intuito de o guerrear pretenderam e não conseguiram fazer, fizeram as Provincias Unidas, apesar de virem por ultimo, não sendo ellas do numero dos inimigos que menos lhe embaraçaram e desfalcaram as rendas.”<sup>20</sup>

Mais adiante, o mesmo de Laet acrescenta que

“Entre as ações illustres, que este Estado das Provincias Unidas tem praticado em nossos dias, com o fim de manter a verdadeira Religião, e defender a nossa liberdade contra o rei de Hespanha, nos pareceram mui dignos de nota os feitos da Companhia Privilegiada das Indias Occidentaes; a qual, sem accarretar grandes ônus à Republica, dispondo das poucas forças que lhes proporcionavam as contribuições de um pequeno numero de cidadãos deste Estado, sahio-se tão bem com o seu intento, que abateu o orgulho de Hespanha, e causou assombro ao mundo inteiro; e claramente mostrou como se poia offender este poderoso inimigo com as próprias armas delle,

---

<sup>19</sup> BOXER, Charles R. *O Império Colonial Português, 1415-1825*. Trad. Lisboa, Edições 70, 1981. Pp. 121.

<sup>20</sup> LAET, Joannes de. *Historia ou Annaes dos feitos da Companhia Privilegiada das Indias Occidentaes desde o seu começo até o fim do anno de 1636*. Disponível em: <[http://objdigital.bn.br/acervo\\_digital/anais/anais\\_030\\_1908.pdf](http://objdigital.bn.br/acervo_digital/anais/anais_030_1908.pdf)>. Acesso em: 16 nov. 2013.

tomando ou inutilizando as suas riquezas da America, com as quaes, por dilatados annos, elle tem vexado e trazido em continuo desassocego a toda a christandade.”<sup>21</sup>

Deste modo, podemos perceber que os holandeses já tinham bem clara a noção de que na América encontrava-se a principal fonte do poderio espanhol. Pretenderam, apesar dos poucos recursos de que dispunham em comparação a outros países europeus, atacar justamente o ponto que ao mesmo tempo apresentava grande potencial de lucro e maior vulnerabilidade do território hispano-português. Sendo assim, não é exagero afirmar que o advento da União Ibérica, aliada às políticas restritivas de Filipe II no âmbito comercial, deu o impulso definitivo aos holandeses em direção ao além-mar, conforme afirma Maria Aparecida Ribas.<sup>22</sup>

Ainda de acordo com Ribas, esta fase inicial da empreitada neerlandesa rumo à expansão ultramarina contou com diversos empecilhos, sobretudo de ordem comercial, que constituíam barreiras que tornavam cara e morosa a prática do comércio transcontinental. A criação de companhias particulares de comércio, ainda que estas tenham logrado êxito em abrir caminho em direção às Índias – e ao mercado de especiarias -, não foi suficiente para superar os obstáculos representados principalmente pelos altos preços praticados pelos negociantes locais. Para além das razões de natureza econômica, havia ainda outro fator crucial nas políticas comerciais dos Países Baixos: a rivalidade contra a Espanha. Sendo assim, “concluíram os comerciantes que eram necessárias a conquista de rotas comerciais e a detenção do monopólio dos produtos em demanda<sup>23</sup>”. Nos Anais da Companhia das Índias Ocidentais, Joannes de Laet alude à ideia de que “(...) necessário se fazia cortar à Hespanha o nervo, por assim dizer, de suas rendas annuaes, e com o tempo estancar as fontes, donde o sangue e a vida se derramam naquelle grande corpo”.<sup>24</sup> Para isto, fazia-se oportuna a criação de uma única companhia de comércio, reunindo capital suficiente tanto para atender às ambições comerciais neerlandesas, quanto para a construção de um poderio bélico capaz de enfrentar a poderosa armada espanhola.

A Companhia das Índias Orientais (VOC), criada em 1602 sob a liderança de Johan van Oldenbarnevelt (1547-1619), foi um dos primeiros esforços holandeses de

---

<sup>21</sup> Idem, pp. 33.

<sup>22</sup> RIBAS, Maria Aparecida de Araujo Barreto. *O Leme espiritual do navio mercante: a missionação calvinista no Brasil holandês (1630-1654)*. 2007. 228 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007. Pp. 21.

<sup>23</sup> Idem, pp. 22.

<sup>24</sup> Joannes de Laet, *op. cit.*, pp. 36.

romper, ou ao menos enfraquecer, a hegemonia comercial espanhola sobre o Oriente. Entretanto, as ambições neerlandesas estavam, agora, voltadas também para o Atlântico, principalmente para o comércio açucareiro, uma vez que os navios holandeses já estavam, há tempos, envolvidos no transporte e nas negociações deste produto na costa brasileira. Contudo, as atividades comerciais dos holandeses no Atlântico não se resumiam apenas aos negócios relacionados ao transporte e negociação da cana-de-açúcar, tampouco à costa brasileira. De acordo com Boxer,

“Empresários holandeses começaram a explorar o comércio de peles na região do rio Hudson, fundando em 1614 o Forte Orange (...). Consolidaram-se as pequenas feitorias holandesas que existiam na Guiana, entre os rios Essequibo e Amazonas. Por meio de troca, tanto o tabaco como o algodão e os paus-de-tinta eram obtidos com os índios locais, que viviam em boa amizade com os holandeses, como foi mais tarde admitido pelos portugueses. Estes estabeleceram-se a princípio na região do Amazonas, fundando em 1616 Belém do Pará; mas, entre 1623 e 1630, conseguiram destruir todos os postos de comércio e colônias incipientes das ‘nações do Norte’ que existiam naquela área. Entrementes, durante os anos de trégua, (...) o comércio holandês com o próprio Brasil experimentaria grande impulso. Foi porém ao longo do Golfo de Guiné e na África ocidental que os mercadores e navegantes dos Países Baixos conseguiram os seus mais brilhantes êxitos.”<sup>25</sup>

Deste modo, as atividades de corso e as companhias de comércio descentralizadas deram lugar a iniciativas mais contundentes rumo à expansão marítima. A necessidade de um esforço centralizado de expansão se faz presente nos escritos de Joannes de Laet - que viria a ser o primeiro diretor da WIC - , ao afirmar que

“attendendo a varias e diferentes razões e considerações solidas, após madura deliberação e por motivos urgentes, que a navegação, trafico e commercio nas regiões das Indias Occidentaes e Africa (...) não seja feita por outra forma a não ser pelo esforço unido e geral dos commerciantes e habitantes deste paiz, e para esse fim seja organizada uma Companhia Geral, a qual por especial afeição ao bem publico e para conservar os habitantes no bom commercio e prosperidade, manteremos e fortaleceremos com nosso auxilio, favor e assistência, para tudo quanto o estado e grandezas presentes de qualquer forma puderem permitir (...)”<sup>26</sup>

Neste sentido, foi criada, em 1621 – mesmo ano da coroação de Filipe IV, momento em que a Espanha experimentava já um período de declínio de seu poderio militar e econômico – a Companhia das Índias Orientais (WIC), que, de acordo com Ronaldo Vainfas, retomava a “(...) iniciativa proposta por Willem Usselinx (1564-1647), brabantino natural de Antuérpia, mentor de um projeto expansionista holandês

---

<sup>25</sup> BOXER, Charles. *Os Holandeses no Brasil: 1624-1654. Trad.* São Paulo, Cia Editora Nacional, 1961. Pp. 7.

<sup>26</sup> Joannes de Laet. *op. cit.* Pp. 7.



que conjugava o comércio com a religião”<sup>27</sup>, passando por cima, deliberadamente, da Trégua dos Doze anos firmada entre Países Baixos e Espanha em 1609, que previa trégua apenas para o território europeu, deixando as colônias ultramarinas à mercê de investidas comerciais mais ousadas dos que as que por ali já eram realizados por parte dos holandeses, ainda que, de acordo com Schalkwijk, a participação holandesa no comércio ultramarino fosse proibida pela Espanha.<sup>28</sup>

Sobre o plano de Usselinx, ou Usselincx, para a colonização holandesa nas Américas, Schalkwijk afirma que

“O objetivo não era invadir as colônias ibéricas, mas colonizar a ‘terra de ninguém’ nas Américas, as regiões entre as possessões espanholas e portuguesas (...). Os índios locais escolheriam o lado holandês, mantendo com eles comércio pacífico. A imigração de protestantes da Alemanha e Escandinávia deveria ser promovida para cultivar os produtos preciosos com Portugal os recebia”.<sup>29</sup>

Deste modo, floresceriam tanto o comércio quanto a Igreja Reformada nos Trópicos, tendo em vista que Usselincx, “sendo membro ativo da Igreja Cristã Reformada, propagou de igual modo a implantação da ‘religião verdadeira, para levar muitos milhões de pessoas à luz da verdade e à salvação eterna’”<sup>30</sup>, o que demonstra que, já na gênese da formação da WIC, estava presente o embrião de um projeto missionário que deveria ser direcionado principalmente à população indígena, ensinando o holandês aos nativos e aprendendo com eles a sua língua. De acordo com Charles Boxer, o plano de Usselincx previa ainda a fundação de colônias agrícolas no Novo Mundo, fornecendo, deste modo, um importante mercado de exportação para os Países Baixos.

Tais planos foram, de acordo com Schalkwijk, postergados em função da oposição do estadista Johan van Oldenbarnevelt, cujas intenções se distanciavam do ânimo da guerra, em favor da manutenção da paz de modo a beneficiar as atividades comerciais. Entretanto, a identificação de Oldenbarnevelt junto ao grupo dissidente dos arminianos, sobre os quais trataremos em momento oportuno, ocasionou sua execução, e a retomada da guerra contra a Espanha fez com que os Estados Gerais aprovassem, finalmente, as proposições de Usselincx.

Em seu estatuto, que autorizava não apenas o comércio, mas a aliança com as lideranças locais das colônias, ficou estabelecido que, pelo período de 24 anos, a WIC

---

<sup>27</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Traição*, pp. 35.

<sup>28</sup> SCHALKWIJK, *op. cit.* Pp. 54.

<sup>29</sup> *Idem*, pp. 51.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 51.

teria o monopólio de comércio e navegação para a África, ao sul do trópico de Câncer, e para a América, incluindo as ilhas do Atlântico e do Pacífico compreendidas entre os dois meridianos, o Cabo da Boa Esperança e a região leste da Nova Guiné.<sup>31</sup> Além disso, à Companhia seria facultado o poder de contratar soldados para atuar nos combates, organizar e nomear os agentes da administração, em suma, “fazer tudo que for útil ao paiz e o que o interesse e o adiantamento do commercio exigirem”.<sup>32</sup>

Sua direção foi confiada a um grupo de dezenove homens, conhecidos como os *Heeren XIX* (os Dezenove Senhores), tendo sido o já citado Joannes de Laet o seu primeiro diretor. Com administração descentralizada, a WIC funcionava como uma espécie de “sociedade por ações” e era dividida em cinco Câmaras,

“(...) prevalecendo a de Amsterdã, que possuía 4/9 das ações, seguida da Câmara de Middelburg, na Zelândia, com 2/9, a de Maas (Roterdã, também na Holanda) e mais duas outras, *grosso modo*, localizadas em cidades da Frísia e Groningen, todas com 1/9 do capital”.<sup>33</sup>

Deste modo, é possível perceber que a sua organização interna refletia a ordem política vigente nos Países Baixos em fins do século XVII.

A primeira ação militar coordenada da WIC foi a tentativa de conquista da Bahia de Todos os Santos, que era então o centro administrativo do Brasil português, agora sob o comando de Castela. De acordo com Schalkwijk,

“Calculava-se que, sendo a Bahia uma colônia portuguesa sob o domínio espanhol, os colonos se bandeariam mais facilmente para o lado holandês. Além disso, os cristãos-novos, descendentes dos judeus, que haviam sido obrigados a se batizar, certamente prefeririam ver duas bandeiras holandesas a uma visita do inquisidor.”<sup>34</sup>

Falaremos mais adiante sobre a desconfiança e o temor de que de os cristãos-novos do Brasil de fato se bandeassem para o lado holandês, tendo em vista principalmente suas ligações comerciais e parentais com a comunidade judaica em Amsterdã. Entretanto, veremos que tal apoio jamais aconteceu, ao menos não de uma forma coordenada e politicamente organizada para esta finalidade.

Entretanto, no caso do Brasil, povoado majoritariamente por colonos portugueses, esperava-se destes algum apoio, tendo em vista que a invasão holandesa ao Brasil significava também uma ofensiva à Espanha. Nos relatos de Joannes de Laet sobre a conquista da Bahia, os holandeses ofereceram “as mesmas imunidades e isempções

---

<sup>31</sup> Ibidem., pp. 54.

<sup>32</sup> Joannes de Laet. *op. cit.* Pp. 8.

<sup>33</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Traição*, pp. 35.

<sup>34</sup> SCHALKWIJK, *op. cit.*, pp. 55.

que tinham sob o governo de El-Rei de Hespanha”<sup>35</sup> aos habitantes da cidade de Salvador que se encontravam na condição de fugitivos e exilados, que se comprometessem a prestar juramento de fidelidade às Províncias Unidade e à WIC. De acordo com estes relatos, alguns dos moradores de fato retornaram. A maioria, no entanto, permaneceu longe da cidade, por medo do bispo da Bahia e em função da desconfiança que nutriam em relação aos holandeses, “a quem não tinham por bastante fortes para livral-os das mãos poderosas do rei de Hespanha”<sup>36</sup>.

O intuito inicial desta iniciativa na Bahia seria, de acordo com Boxer, o de tomar o controle dos negócios do açúcar, o que, além de ajudar a custear as despesas da ocupação, representaria um profundo golpe nas finanças espanholas, justamente por ser estar a mais rentável atividade econômica no Brasil seiscentista. Ao mesmo tempo, pretendia-se dominar o não menos lucrativo comércio de escravos africanos com o Brasil, proporcionando mão-de-obra a preços mais razoáveis para garantir o cultivo da cana-de-açúcar.

Tendo a Holanda enviado poderosa armada para a conquista da Bahia, em 1624 Salvador capitularia sob as tropas neerlandesas comandas pelo almirante Jacob Willekens. O padre Antônio Vieira descreve, na qualidade de testemunha ocular dos acontecimentos, o que se passou naquela ocasião:

“Tocavam em todas as naus trombetas bastardas a som de guerra, (...) publicando sangue. (...) E foi a tal tempestade de fogo e ferro, tal o estrondo e a confusão, que a muitos, principalmente aos pouco experimentados, causou perturbação e espanto, porque, por uma parte os muitos relâmpagos fuzilando feriam os olhos, e com a nuvem espessa do fumo não havia quem se visse; por outra, o contínuo trovão da artilharia tolhia o uso das línguas e orelhas, e tudo junto, de mistura com as trombetas e mais instrumentos bélicos, era terror a muitos e confusão a todos”<sup>37</sup>.

Entretanto, não se consolidaria aí a conquista: a defesa espanhola, ao menos por enquanto, adiaria os planos de dominação daquela região. De acordo com Vainfas, 52 navios, 12.566 homens e 1185 bocas-de-fogo, componentes da esquadra enviada à baía de Todos os Santos sob o comando de d. Fradique de Toledo Osório, subjugarão a já desfalcada<sup>38</sup> força flamenga. Além disso, o apoio que os holandeses supuseram que

---

<sup>35</sup> Joannes de Laet, *op. cit.*, pp. 51.

<sup>36</sup> *Idem*, pp. 51.

<sup>37</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira: jesuíta do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Pp. 46.

<sup>38</sup> De acordo com Boxer, no mesmo ano de 1624 os holandeses enviaram onze navios de volta à Holanda, e despacharam sete em direção a Angola, restando apenas onze navios na baía de Todos os Santos, o que nem de longe seria suficiente para fazer frente à oposição espanhola.

receberiam dos colonos não veio: estes atuaram a favor do governo de Castela, no episódio que ficou conhecido como “Jornada dos Vassalos”.<sup>39</sup>

Dado o fracasso da empreitada na Bahia, em 1625, coube à WIC reunir informações mais precisas e detalhadas a respeito dos negócios do açúcar no Brasil, enquanto reorganizava-se estratégica, militar e financeiramente, tendo em vista as grandes perdas ocasionadas pela derrota em Salvador. De todo modo, suas mãos não estavam atadas, tampouco as atenções voltadas exclusivamente ao Brasil: as esquadras holandesas cruzavam o Atlântico, chegando à costa africana, e o mar das Antilhas, seja procurando conquistar postos importantes ao controle do comércio de escravos, seja em atividades de corso dirigidas aos galeões espanhóis, que navegavam das colônias mineradoras da América rumo a Madri.

O impulso definitivo para uma segunda tentativa de invasão ao Brasil veio a partir da façanha de Piet Heyn – que fora vice-almirante na esquadra que invadiu a baía de Todos os Santos –, ao capturar uma frota de navios castelhanos que rumava, abarrotada de prata, em direção à Espanha. Os lucros obtidos pela WIC nesta empreitada chegam à casa dos doze milhões de florins, o que significava a possibilidade de um enorme reforço militar para as esquadras da Companhia, bem como para seus cofres.

Deste modo, tendo ainda em mente o controle do comércio do açúcar brasileiro, os holandeses arquitetaram uma nova investida, desta vez tendo como alvo o grande núcleo produtor e exportador de cana-de-açúcar: a capitania de Pernambuco. Reunindo uma poderosa armada – maior ainda do que a enviada à invasão da Bahia -, os holandeses prepararam-se para a ação, tendo à frente o almirante Hendrik Loncq, ao lado do coronel Jonckheer Diederick van Waerdenburgh. Apesar da tentativa da Espanha de organizar a tempo uma resistência à invasão, tarefa confiada a Matias de Albuquerque, em 1630 a cidade do Recife assistia, ainda que com alguma resistência, à entrada das tropas de Hendrik Loncq e, em fevereiro do mesmo ano, a cidade de Olinda encontrou-se completamente devastada e incendiada pelos homens de Waerdenburgh. A destruição de templos católicos só não foi maior porque, ao chegarem os holandeses ao Brasil, os templos católicos foram utilizados para abrigar os cultos e pregações calvinistas, após passarem por reformas: “(...) [os holandeses] removeram as imagens,

---

<sup>39</sup> VAINFAS, Ronaldo. Traição, pp. 36.

não as tolerando, em acordo com o catecismo de Heidelberg. Semelhantemente se desfizeram do altar e dos paramentos sacerdotais”<sup>40</sup>.

Ainda que tenham custado um tanto a atingir seu principal objetivo, isto é, o interior da capitania, onde estavam situados os maiores engenhos produtores de açúcar, a conquista das principais cidades da capitania pelos holandeses significava não apenas a tomada do controle político da região, mas também a posse dos edifícios mais importantes ao catolicismo ali praticado pela população. Tendo em vista, como veremos mais adiante, que o projeto de conquista neerlandês tinha como meta não apenas o lucro com o comércio, mas também a evangelização calvinista, a destruição dos símbolos católicos trazia consigo a ideia de que ali não mais vigoraria o que os calvinistas chamavam de “papismo e idolatria”.

Na sociedade pernambucana, bem como em quase toda parte do mundo ibérico, as esferas do poder público estavam umbilicalmente ligadas à igreja católica. Sendo assim, retirar o poder das mãos da “açucarocracia”, entendida no sentido dos termos de Evaldo Cabral de Mello, significava também ferir o poder católico. De acordo com José Antônio Gonsalves de Mello,

“Muitas das ordens religiosas estavam identificadas profundamente com o Estado ou com a classe dominadora: todas recebiam ajudas ou subvenções, quando não eram possuidoras de grande número de escravos, de partidos de canas ou de engenhos inteiros, casos em que os interesses dos senhores de engenho e dos eclesiásticos ainda mais se identificavam”.<sup>41</sup>

No entanto, apesar do que possa parecer à primeira vista, a destruição de igrejas e a iconoclastia destinada a objetos de culto católico praticadas durante os primeiros anos da ocupação neerlandesa – e retomada durante os anos da guerra de resistência, a partir de 1645 -, especialmente imagens de santos e da Virgem, não significam uma substituição da intolerância do catolicismo ibérico pela imposição da fé protestante como única opção de culto cristão permitida juridicamente pelo governo holandês a ser estabelecido no Recife. Cabe lembrar que as lutas políticas e os aspectos religiosos do conflito andavam juntos, quase que em uníssono. Conforme já mencionado anteriormente, ainda que o principal objetivo da WIC no Brasil fosse obter lucros com o comércio açucareiro, a missão calvinista encontrava também espaço nos esforços da Companhia, ainda que em segundo plano.

---

<sup>40</sup> SCHALKWIJK, *op. cit.* Pp. 108.

<sup>41</sup> MELLO, J.A.Gonsalves de. *Tempo dos flamengos: influência da ocupação holandesa na vida e na cultura do Norte do Brasil*. 3a ed. aum. Recife, Massangana, 1987. Pp. 232.

O que cabe deixar claro é que, ainda que caibam relativizações, o plano catequizador que viria a ser adotado pela WIC não incluía o forçar de consciências e as ameaças, seja no plano espiritual quanto no físico e material, presente nas ações da Igreja Católica durante a colonização portuguesa, pois, conforme escrito por Schalkwijk, “(...) em países católicos romanos não se permitia a presença de cristãos reformados”<sup>42</sup>.

No máximo, segundo o autor, seria permitida a presença de evangélicos *estrangeiros*, justificada pelo ofício de comerciante ou membro do corpo diplomático. Para naturais de países católicos, a dissidência significava perseguições, prisão e até mesmo a pena capital. Apesar de nunca ter sido estabelecido um Tribunal do Santo Ofício no Brasil, os registros das visitas ocorridas no Brasil não permitem margem de dúvida a respeito da impossibilidade de professar fé diversa de forma legítima e, sobretudo, segura.

No entanto, a situação no Recife configurava-se uma exceção, levando em consideração que era um território ocupado por população predominantemente católica e que agora estava subordinado a um governo cuja orientação religiosa era contrária à dos “papistas”, conforme termo da época. A política neerlandesa de liberdade religiosa concedida aos católicos formulou no artigo 11 do “Regimento”, documento datado de 1629 que versava justamente sobre a regulamentação, do ponto de vista jurídico, das liberdades e restrições tanto para judeus quanto para católicos, a seguinte premissa:

“Todos os jesuítas, tanto padres como frades, quaisquer que sejam a denominação que tenham, serão e ficarão banidos de todos os lugares que se acharem sob a obediência dos senhores Estados Gerais e não poderão ir a tais lugares sob pena de serem transportados presos para estas províncias”<sup>43</sup>.

Apesar da proibição *jurídica* do culto católico, Schalkwijk aponta para o relato do Conselheiro Carpentier, datado de 1636, onde consta que “os clérigos tem capelas e igrejas em todo o país, onde leem as suas missas, mantendo-se assim (...)”<sup>44</sup>, o que permite concluir que a permanência de membros do clero católico era, em termos práticos, uma realidade. E foi justamente neste ano de 1636 que a ordem dos jesuítas foi oficialmente expulsa, por ordem dos Senhores XIX, por razões que evidentemente estão também relacionadas aos interesses missionários dos calvinistas, visto que os jesuítas constituíam o principal esforço catequizador católico junto aos indígenas.

---

<sup>42</sup> SCHALKWIJK, *op. cit.*, pp. 390.

<sup>43</sup> *Idem*, pp. 396.

<sup>44</sup> *Ibidem*, pp. 402.

Deste modo, podemos entender que a tolerância seria restrita ao âmbito da liberdade de consciência, em contraste com o *status* jurídico que a prática católica passara a ter com a chegada dos invasores. A religião católica seria, portanto, permitida, porém restringida. Na prática, entretanto, é possível verificar que a liberdade era um tanto mais larga para os católicos do que o previsto em lei, como mostra o “Pacto da Paraíba” (1634), assinado por ocasião da capitulação daquela província:

“Deixaremos livre o exercício da consciência para vós, como tínheis antes, freqüentando igrejas e praticando os sacrifícios divinos conforme seus ritos e preceitos; não roubaremos vossas igrejas, nem deixaremos que as roubem, nem ofenderemos as imagens nem os padres, nos atos religiosos e fora deles”.<sup>45</sup>

A natureza política deste acordo pressupõe, em primeiro lugar, a possibilidade de convivência pacífica entre católicos e calvinistas, indicando que, a despeito da dominação política e militar, a livre profissão de fé estaria, pelo menos em tese, assegurada, desde que, do mesmo modo que na Holanda, o exercício da religião se desse a portas fechadas. Em segundo lugar, intenta-se eliminar mais uma fonte de conflitos e insurreições por parte dos lusobrasileiros, ainda que tal motivação não tenha atingido seu objetivo último, isto é, a pacificação religiosa que facilitaria a pacificação política. Poder-se-ia dizer que os reformados concediam a liberdade religiosa tendo em vista suas conveniências políticas.

A tolerância religiosa não era, nem no Brasil, nem nos Países Baixos, uma unanimidade. Com relação ao Brasil, Ribas afirma que

“a concessão de liberdade de culto a católicos e estendida aos judeus após 1636-37 não significou, no cotidiano da religiosidade vivida, um respeito tolerante aos ritos e crenças de cada religião aí representada; pelo contrário, como se pode perceber a partir de leitura atenta dos documentos do período, conflitos teológicos e religiosos de várias naturezas permeavam as relações sociais no dia-a-dia: essas tensões latentes, e não raro manifestas, exprimiam diferentes modos culturais de sentir, pensar e viver as experiências religiosas.”<sup>46</sup>

De todo modo, o Pacto da Paraíba indica que o governo holandês pretendia trazer para a Nova Holanda as mesmas práticas de tolerância levadas a cabo nos Países Baixos, tanto no que diz respeito aos católicos quanto aos judeus. Acalmados os ânimos, mais facilmente se dariam os negócios do açúcar, que decerto não lograriam êxito com o afastamento dos portugueses no caso de uma completa restrição aos cultos e a proibição da permanência de seus sacerdotes. Segundo Ronaldo Vainfas,

---

<sup>45</sup> Ibidem, pp. 397.

<sup>46</sup> RIBAS, Maria Aparecida Araújo Barreto. *O Leme Espiritual do Navio Mercante...* pp. 17.

“O acordo admitia (...) a permanência de padres seculares e regulares nos domínios da WIC no Brasil, de modo a que não lhes faltasse o alimento espiritual a que estavam acostumados, renunciando-se a qualquer conversão forçada ou perseguições em matéria de fé”.<sup>47</sup>

No entanto, o governo holandês do Nordeste, através de ações do Consistório do Recife, organizou diversas missões catequéticas entre os portugueses, judeus, índios e africanos que viviam nas regiões dominadas no intuito de levá-los a conhecer a “verdadeira fé em Cristo”. Porém, como indica Schalkwijk, essas missões não obtiveram o êxito desejado, principalmente entre os lusobrasileiros, justamente por ser o esforço missionário muito mais dirigido aos índios do que aos católicos e judeus, e também por outras razões.

Em primeiro lugar, porque as populações indígenas e africanas estavam familiarizadas ao catolicismo a aproximadamente um século antes da chegada dos holandeses. Em segundo lugar, devido à autoridade dos padres locais que, mesmo quando ainda estavam sob a égide da tolerância religiosa concedida, isto é, antes de sua expulsão, exortavam a população católica a não dar ouvidos às pregações dos pastores calvinistas, ameaçando a quem se atrevesse a prestar atenção das palavras heréticas dos invasores com a pena de excomunhão, o que implicava em danos espirituais e materiais. Em terceiro lugar, porque mesmo nos momentos em que houve uma maior aproximação entre a população lusobrasileira e os flamengos, a religião reformada estava diretamente associada ao sujeito invasor. Mesmo assim, diversas fontes apontam para a existência de indivíduos que abraçaram o calvinismo durante o domínio holandês, ainda que o tenham abandonado ao primeiro sinal do restabelecimento do poder nas mãos de Portugal - muito provavelmente por medo das represálias inquisitoriais que certamente acompanhariam esse processo, como de fato acompanharam.

Um destes casos, destacado por Vainfas no já citado *Traição*, foi o de Gaspar Dias Ferreira que, além de ser cristão-novo, o que por si só já o tornaria um potencial alvo do Santo Ofício, passou-se, em 1630, para o lado holandês, chegando mesmo a ocupar cargo público na Câmara dos Escabinos de Olinda durante o governo de Mauricio de Nassau. Após experimentar um fabuloso enriquecimento durante o período nassoviano, Gaspar acabou por ser preso, em 1645, e condenado a multa de 30 mil florins, sete anos de trabalhos forçados e o banimento.

---

<sup>47</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Traição*, pp. 69.



Mesmo um dos líderes da resistência lusobrasileira, João Fernandes Vieira, esteve bastante próximo dos holandeses e do próprio Nassau, acumulando, assim como Gaspar, impressionante fortuna, incluindo engenhos confiscados aos chefes da resistência. Mesmo Manoel Calado, o frei dos Óculos, esteve a andar ao lado de calvinistas, tendo sido inclusive alvo de denúncias junto ao bispo da Bahia, D. Pedro da Silva. Entretanto, afirmar que Calado cometeu o crime de apostasia seria demasiado exagero, tendo em vista que

“(…) frei Manoel Calado era dos que mais zelavam, no plano espiritual, pela sobrevivência do catolicismo sob o domínio holandês, além de convencer muitos cristãos-novos portugueses que haviam apostasiado a regressarem à lei de Cristo”.<sup>48</sup>

É interessante fazermos aqui um pequeno parêntese para observar que o objetivo dos holandeses em relação às populações indígenas era garantir sua plena liberdade em face das pressões escravistas. O mesmo não se aplica aos escravos africanos por razões óbvias: sem eles não haveria nem engenhos, nem comércio de açúcar. Tanto portugueses quanto holandeses sabiam da importância de tecer alianças com os indígenas, sem as quais estavam plenamente convencidos de que nem a dominação nem a resistência poderiam ser consolidadas com êxito – ainda que, no caso dos portugueses, a situação era um tanto quanto melindrosa, já que “(…) tinham contra si o desgaste de uma colonização que flagelava os índios havia mais de cem anos em várias capitânicas, fossem tupis, fossem tapuias”.<sup>49</sup>

Entretanto, apesar do disposto no referido pacto, é possível observar, a partir da análise das várias crônicas da época e das Atas do Sínodo da Igreja Reformada do Recife, formulado em 1642, que o princípio da inviolabilidade dos templos, cultos e imagens católicas não se deu na prática, muito menos no cotidiano de guerra. Estas circunstâncias aparentemente contraditórias são mais facilmente compreendidas se considerarmos o estado frequentemente beligerante que se estabelecia entre lusobrasileiros e flamengos. Se em tempos de paz (o que era bastante raro) os católicos dissidentes eram *juridicamente* deixados em paz, o mesmo não se pode dizer dos tempos de batalha. A respeito da iconoclastia calvinista em circunstâncias de guerra, Manuel Calado dá conta de que, logo que tomaram de assalto a vila de Olinda, os holandeses “(…) quebravam em pedaços as imagens de Cristo, e da Virgem Maria, e dos outros Santos, e as pisavam com os pés com tanta coragem, e desaforo, como que se

---

<sup>48</sup> Idem, pp. 99.

<sup>49</sup> Ibidem, pp. 51.

com isto lhe parecesse que extinguiriam a fé Católica Romana (...)”<sup>50</sup>. Esta iconoclastia, no entanto, existiu até 1634, praticamente desaparecendo após este ano, para ressurgir na guerra contra os insurretos, em 1645.

Para melhor compreensão do recrudescimento da intolerância lusobrasileira contra os holandeses, no aspecto religioso, vejamos as ordens enviadas pela Holanda ao Alto Conselho do Recife, em 1641/1642:

- 1) “Ninguém reconhecerá no Brasil holandês a autoridade de algum vigário, bispo ou sufragâneo, nem deverá obediência a nenhum dos de fora, não poderá combinar planos com eles ou administrar-lhes dinheiro subrepticamente.
- 2) Todos os presbíteros que desejarem viver sob o domínio dos holandeses terão que obrigar-se por juramento de fidelidade ao Conde ou ao Conselho Supremo, e não esperarão o governo do bispo da Bahia.
- 3) Os que entrarem em nosso território sem salvo-conduto serão detidos como prisioneiros.
- 4) Ninguém poderá casar, sendo celebrante do ato um presbítero, sob pena de exílio e multa de trezentos florins, e os filhos não adirão a herança.
- 5) Os católicos romanos realizarão as cerimônias de sua religião no recinto das igrejas e não fora, pelas ruas e estradas.
- 6) Pertencerão à Companhia as rendas eclesiásticas, que serão convertidas nos usos pios para escolas, templos e hospitais.
- 7) Ser-lhes-á livre pensarem o que quiserem e dizerem sem ofensa o que pensarem”.<sup>51</sup>

Podemos perceber, portanto, que a presença de membros do clero católico nos domínios holandeses consistia num ponto bastante sensível dentro da política de tolerância religiosa que o governo neerlandês buscava por em prática, sobretudo pelo fato de que a permanência da população sob a égide do cristianismo católico impedia uma maior penetração da religião reformada, bem como o êxito da missão calvinista.

Além disso, havia a presença de diversas igrejas católicas espalhadas em vários pontos no interior do território – já que na capital Recife os templos católicos foram transformados em igrejas calvinistas – como atesta o *Journal* de 1647: “foi-lhes permitido o livre exercício da sua religião e de suas cerimônias em todo o país, como também terem por toda parte suas igrejas e capelas, onde faziam o serviço

---

<sup>50</sup> Manoel Calado do Salvador. *O Valeroso Lucideno e triunfo da liberdade na Restauração de Pernambuco* (original de 1648). 2ª Ed. São Paulo, Edições Cultura, 1946, vol. 1, pp. 45.

<sup>51</sup> SCHALKWIJK. *op.cit.*, pp. 399.

divino”.<sup>52</sup>Sobre a questão da presença católica nos domínios holandeses do Nordeste brasileiro, Vainfas afirma que

“O clero católico pode (...) permanecer nos domínios flamengos, com a única exceção dos jesuítas que, na prática, eram sistematicamente deportados quando caíam prisioneiros (...). Os holandeses não queriam saber de jesuítas em seus domínios, no mínimo porque tencionavam desenvolver uma política de missionação calvinista, fosse por razões religiosas, fosse para cimentar alianças com os índios essenciais para seus interesses. Em uma palavra, a Companhia das Índias e a Companhia de Jesus não poderiam ocupar o mesmo espaço, no entender dos diretores comerciais e espirituais da empresa flamenga”.<sup>53</sup>

De certo modo, esta tensão de teor político/religioso influenciou, e muito, no discurso da resistência portuguesa que culminou com a expulsão dos holandeses, conhecida na historiografia brasileira como “guerra da liberdade divina”. Tanto assim que a já mencionada expulsão da Companhia de Jesus da Nova Holanda em 1636 e o banimento de outras ordens eclesiásticas em momentos posteriores, por motivos políticos – visto que os membros do clérigo católico assanhavam a população a voltar-se contra o invasor herege –, configuram-se como um dos mais importantes fundamentos religiosos da insurreição pernambucana. De acordo com Schalkwijk, “Embora que, “de jure”, não fosse permitida a estada de monges no Brasil holandês, pode-se ver pelos binóculos dos manuscritos que havia beneditinos, carmelitas, franciscanos e jesuítas.”<sup>54</sup> Em relação aos jesuítas, estes já haviam sido expulsos oficialmente em 1629, mas muitos continuaram na clandestinidade mesmo após o banimento definitivo em 1636. A maioria dos que permaneceram, desafiando a ordem de retirada, (um número reduzido de indivíduos, entre eles o Padre Manuel Calado), foi presa e deportada.

A despeito das motivações políticas e econômicas da revolta, não é difícil imaginar quão ofensivo seria para os moradores lusobrasileiros fiéis a Roma serem continuamente restringidos, obrigados a ver sua fé sendo alvo de escárnio, seus templos saqueados, suas imagens profanadas e seus cultos restritos ao âmbito doméstico por um governo “invasor e herege”, como era visto o domínio holandês pelos católicos, ainda que, como vimos, a liberdade era muito mais ampla do que o previsto nas leis do novo governo holandês.

---

<sup>52</sup> Idem, pp. 404.

<sup>53</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Traição*, pp. 70.

<sup>54</sup> Schalkwijk, *op. cit.* Pp. 402.

De todo modo e por diversas razões, a Igreja Católica, bem como sua estrutura, não fora erradicada, fortalecendo a resistência política calcada em argumentos de natureza religiosa. De acordo com o relatório do conselheiro Van der Dussen, de 1639, “Os padres andam celebrando missa em todo lugar, e visitando os doentes, e estão subordinados aos seus vigários”.<sup>55</sup>

Num contexto histórico em que a pertença a uma ou outra casa real significava a profissão de uma ou de outra fé, a permanência das estruturas eclesiais católicas se entrelaça também com a questão da manutenção das identidades, no campo das mentalidades. No Brasil holandês, entender-se como católico, ou, de forma diametralmente oposta, identificar-se como professante da fé de Calvino, significava-se entender-se como português ou identificar-se como súdito da casa de Orange. Neste caso, a identidade religiosa define também certo sentido de nacionalidade, dentro do significado que o termo possui para os homens e mulheres deste período.

Lembremos, paralelamente, que as questões hierárquicas católicas representavam um sério problema para o governo neerlandês. Não raro, conflitos de natureza jurisdicional, principalmente em relação ao bispo da Bahia, ameaçavam o já delicado equilíbrio de forças daquele contexto. Segundo Schalkwijk, “(...) o grande problema sempre foi a relação com o bispo da Bahia. A Holanda proibia categoricamente o contato com a Bahia, reconhecendo que de lá vinha o perigo maior.”<sup>56</sup> Tanto é que, diante da assinatura do já mencionado tratado conhecido como Acordo da Paraíba na ocasião da queda desta capitania, em 1634, tratado este que, para além de garantir a paz, a justiça e o direito de propriedade à população, versava sobre a liberdade de consciência e de culto, o bispo do Brasil reagiu, talvez sob os conselhos de Matias de Albuquerque, como indica Charles Boxer. De acordo com o autor, o bispo ordenou imediatamente a retirada de todos os membros do clero católico que encontravam-se ainda sob territórios dominados pelos neerlandeses e a ida dos mesmos para locais sob a autoridade portuguesa, de modo que a própria *Mesa de Consciência e Ordens*<sup>57</sup> de Lisboa desaprovou sua medida, alegando que

“se os moradores fossem privados de seus pastores espirituais, encarariam isso como a prova tácita de que o governo de sua pátria

---

<sup>55</sup> Relatório sobre o estado das Capitânicas conquistadas no Brasil, apresentado pelo senhor Adriaen van der Dussen ao Conselho dos XIX na Câmara de Amsterdã, em 4 de Abril de 1640.

<sup>56</sup> Schalkwijk. *Op. cit.* Pp. 407.

<sup>57</sup> A Mesa da Consciência e Ordens foi criada por D. João III em 1532, para tratar de assuntos relacionados à “obrigação de sua consciência”, e possuía, na maioria dos casos, um caráter consultivo. Consistiu também em um importante instrumento de manutenção da centralização do poder monárquico.

havia perdido a esperança de reconquistar o território perdido, cabendo-lhes por conseguinte submeterem-se de vez aos holandeses.”<sup>58</sup>

De modo que a presença de beneditinos, carmelitas, franciscanos e jesuítas no Brasil holandês é ponto pacífico nos documentos da época. Ainda que sua presença permanecesse proibida *de direito*, a sua permanência *de fato* é prova incontestada da flexibilização da postura política do governo holandês, a despeito dos clamores das autoridades eclesiásticas calvinistas.

Creio que seja proveitoso encerrar esta sessão fazendo breve menção a um assunto que será retomado mais adiante, a chamada *pax nassoviana*<sup>59</sup>, período em que os ânimos tanto dos membros da “açucarocracia” pernambucana quanto dos defensores das diferentes religiões pareciam estar acalmados sob as alianças costuradas pelo então governador, Maurício de Nassau. Sua política conciliatória abrange desde a mediação no conflito entre comerciantes e produtores de cana no Recife, as relações com o governo da Bahia, hostilidades entre lideranças africanas e portuguesas e

“(…) o equilíbrio entre as comunidades católica, calvinista e judaica no Pernambuco, autorizando as procissões, permitindo o livre funcionamento da sinagoga, acalmando os *predikants* calvinistas na sua fúria contra judeus e papistas”.<sup>60</sup>

De fato, Nassau tratou de ampliar a política de tolerância da WIC, favorecendo a manutenção do culto católico, a despeito da expulsão dos jesuítas. De acordo com Vainfas, “a tolerância da WIC em relação ao culto público dos católicos, apesar das reclamações dos predicantes calvinistas, era peça-chave no jogo da dominação holandesa sobre o nordeste açucareiro”.<sup>61</sup>

Por último, não devemos nos deixar enganar pelas aparências e imaginar que essas linhas divisórias que separavam judeus, católicos e calvinistas conviventes no mesmo espaço político-administrativo eram visíveis ou mesmo intransponíveis. Vainfas muito bem ilustra essa interpretação ao dizer que

“Houve muitos (...) que cruzaram a fronteira das lealdades (...). Soldados católicos que lutavam pelo holandês passaram às tropas lusobrasileiras, fosse por razões de fé, fosse pelo atraso nos soldos. Soldados calvinistas abandonaram sua fé para esposarem mulheres da terra em igrejas católicas. Portugueses católicos casaram-se com mulheres calvinistas. Judeus-portugueses, embora protegidos pelos

---

<sup>58</sup> BOXER, Charles. *Os Holandeses no Brasil: 1624-1654. Trad.* São Paulo, Cia Editora Nacional, 1961. Pp. 80.

<sup>59</sup> Ver MELLO, Evaldo Cabral de. *Rubro Veio: O imaginário da restauração pernambucana*. São Paulo: Alameda, 2008. Principalmente o capítulo intitulado “Nostalgia Nassoviana”.

<sup>60</sup> Idem, pp. 220.

<sup>61</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém Colonial*, pp. 189.

holandeses, viraram espiões dos portugueses na guerra da Restauração. Cristãos-novos abandonaram o catolicismo para ingressar na sinagoga do Recife”<sup>62</sup>.

Identidades políticas atreladas às identidades individuais e religiosas; aspectos indivisíveis dos homens e mulheres daquele contexto.

### 1.2 - *Calvinistas e judeus*

A vinda de judeus para o Brasil no período da dominação holandesa está relacionada, sobretudo, à diáspora sefardita empreendida por estes indivíduos pela Europa ao longo da Idade Média e da Era Moderna. Diáspora dentro da diáspora, parafraseando Jacqueline Hermann em seu texto de apresentação do livro *Jerusalém Colonial*<sup>63</sup>, de Ronaldo Vainfas, obra que é dedicada a realizar um estudo ao mesmo tempo geral e antropológico a respeito da comunidade de judeus portugueses na Nova Holanda.

A diáspora rumo à Holanda, de acordo com Vainfas, esteve integrada a um movimento mais amplo de migrações das populações judaicas pelo continente europeu ao longo da Idade Média, e prolongou-se nos séculos XVI e XVII, em função das políticas persecutórias praticadas contra os judeus em quase toda a Europa neste período. O historiador Jean Delumeau identifica, no início da Idade Moderna, dois componentes deste antijudaísmo. Em primeiro lugar, um sentimento coletivo de hostilidade contra uma minoria populacional aparentemente inassimilável ao restante da comunidade mas, por outro lado, capaz de apresentar êxito, em maior ou menor grau, em seus empreendimentos. O julgamento popular colocava os judeus como

“Usurários ferozes, sanguessugas dos pobres, envenenadores das águas bebidas pelos cristãos. (...) Eles são a própria imagem do ‘outro’, do estrangeiro incompreensível e obstinado em uma religião, dos comportamentos, de um estilo de vida diferente daqueles da comunidade que os recebe. Essa estranheza suspeita e tenaz aponta-os como bodes expiatórios em tempos de crise”<sup>64</sup>.

Em segundo lugar, o temor, por parte dos doutores da doutrina católica, que relacionavam estes indivíduos a representantes de Satã, o inimigo absoluto de Deus, o que os tornava, automaticamente, os agentes do mal absoluto, do ponto de vista católico. Delumeau afirma que

---

<sup>62</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Traição*, pp. 110.

<sup>63</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém Colonial: judeus portugueses no Brasil holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

<sup>64</sup> DELUMEAU, Jean. *Historia do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. Pp. 414-415. Neste tempo, os judeus eram inclusive acusados de causar os surtos de peste que assolavam as populações européias.

“(…) o temor ao judeus – verdadeiro ‘racismo religioso’ – experimentado pela Igreja militante entre os séculos XIV e XVII, (...) não só exacerbou, legitimou e generalizou os sentimentos hostis em relação aos judeus das coletividades locais, mas ainda provocou fenômenos de rejeição que, sem essa incitação ideológica, sem dúvida não se teriam produzido.”<sup>65</sup>

Deste modo, em função das perseguições sofridas, as comunidades judaicas procuraram se estabelecer em vários pontos do continente europeu. De acordo com Vainfas, dois dos grandes grupos judaicos, os *ahskenazim* e os *serfardim*, doravante chamados sefarditas, dirigiram-se sobretudo ao norte da Europa e à Península Ibérica, respectivamente. Ambos sofreram na pele, por assim dizer, as perseguições tanto dos populares quanto da Igreja Católica.<sup>66</sup>

No que diz respeito aos sefarditas – os judeus ibéricos, grupo do qual fazem parte a maioria dos homens e mulheres que, a partir da Holanda, dirigiram-se para o Brasil e para o continente africano no século XVII – estes viviam, em Portugal e na Espanha, assimilados à população, em maior ou menor escala. Há, porém, diferenças estruturais e conjunturais entre a situação dos judeus espanhóis e dos judeus portugueses. Na Espanha, em finais do século XIV, a população judaica começou a passar por um processo de conversão ao catolicismo, pressionados principalmente pelas perseguições populares e da Igreja. A relativa liberdade destes conversos permaneceu até 1478, ano que em foi oficialmente instituída a Inquisição na Espanha. Criada com o fim específico de perseguir conversos que, segundo a desconfiança das autoridades espanholas, praticavam o judaísmo às escondidas, a Inquisição deu início à perseguição, prisão, despojamento de bens materiais e punições que chegavam à pena capital, nos casos mais extremos, dos réus condenados. Tudo isso, evidentemente, contando com o apoio da Coroa espanhola, a ponto de, em 1492, ser promulgada a expulsão dos judeus – conversos ou não – dos reinos da Espanha pelos Reis Católicos, Fernando de Aragão e Isabel de Castela.<sup>67</sup>

Sendo assim, aqueles judeus espanhóis, agora expulsos do reino de Espanha e buscando refugiar-se do alcance inquisitorial, migraram, em grande medida, para Portugal, reino vizinho onde a comunidade judaica coabitava harmoniosamente junto à comunidade católica, embora sofresse restrições. De acordo com Vainfas,

“À diferença dos reinos hispânicos, não tinha ocorrido em Portugal nenhum surto persecutório contra os judeus ao longo do século XV.

---

<sup>65</sup> Idem, pp. 415.

<sup>66</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém Colonial*. Pp. 26.

<sup>67</sup> Idem, pp. 28.

Não existia, no reino dos Avis, uma comunidade de conversos similar às de Castela ou Aragão, de sorte que a comunidade *sefardi* portuguesa continuava a ser, fundamentalmente, judaica.”<sup>68</sup>

Entretanto, a chegada de um grande contingente populacional de judeus espanhóis em Portugal agravou, também, a situação dos judeus portugueses, tendo em vista que D. Manuel, então rei de Portugal, passou a sofrer pressões por parte da coroa espanhola contra a permanência destes judeus sob a proteção do rei português. Estas pressões, além dos óbvios motivos religiosos, tinham como pano de fundo também razões políticas: D. Manuel, interessado em estabelecer as bases para uma futura união das duas coroas sob a tutela da casa de Avis, planejava contrair matrimônio com a herdeira do trono hispânico, a infanta Isabel. Diante disso, D. Manuel acabou por ceder às pressões espanholas. Vainfas afirma que

“Em 1496, o rei [português] promulgou decreto similar ao baixado pelos Reis Católicos em 1492. Ficou estabelecido que, no prazo de um ano, todos os judeus residentes no reino deveriam abandoná-lo, exceto se aceitassem a conversão ao cristianismo. Em 1497, conforme o previsto, o decreto foi aplicado, porém com uma diferença essencial. No caso espanhol, a imensa maioria dos judeus tinha preferido abandonar o reino, rejeitando a conversão. A Coroa os deixou partir. No caso português, ao contrário, foi o próprio rei que obstou, de várias maneiras, a partida dos judeus. Chegou ao ponto de ordenar batismos em massa nos portos em que os *sefardim* se preparavam para o embarque, segundo crônica da época. Dizia mesmo que ‘não queria perder os seus judeus’, tão necessários à economia do reino.”<sup>69</sup>

Estes judeus batizados em massa, praticamente à força, são os chamados “batizados em pé”, termo consagrado pelo historiador Elias Lipiner<sup>70</sup> justamente por ter sido utilizado à época por estes mesmos indivíduos para designar sua própria condição de “ex-judeu” ou de um novo tipo de cristão, melhor dizendo, um cristão-novo, uma nova categoria que surge a partir deste momento. De acordo com Anita Nowinski,

“Os cristãos novos, como antes deles os judeus, foram acusados de ser ‘diferentes’ dos cristãos, diferentes na conduta e no caráter, devido a discrepâncias inatas. De nada adiantaria a conversão, o cristão novo continua marcado pelas características associadas aos judeus.”<sup>71</sup>

Vainfas, entretanto, questiona o “religiocídio” que muitos atribuem aos batismos forçados, uma vez que estes judeus continuaram a ser judeus – pelo menos num primeiro momento – e gozavam de várias liberdades ao longo do reinado de D. Manoel.

---

<sup>68</sup> Ibidem, pp. 28.

<sup>69</sup> Ibidem, pp. 29.

<sup>70</sup> LIPINER, Elias. *Os Batizados em Pé. Estudos acerca da origem e da luta dos Cristãos-Novos em Portugal*. Lisboa: Vega, 1998.

<sup>71</sup> NOWINSKI, Anita. *Cristãos-novos na Bahia: 1624-1654*. São Paulo: Ed. Perspectiva, Ed. Universidade de São Paulo, 1972, pp. 33.



Inclusive, o autor afirma que alguns desses judeus eram favorecidos pelo rei na ascensão a cargos tradicionalmente reservados apenas aos cristãos-velhos, isto é, aqueles que são originalmente católicos, bem como suas famílias. Alguns judeus chegam mesmo a assumir títulos de nobreza neste período. Esta situação relativamente confortável para os judeus sofreria mudanças apenas a partir do reinado de dom João III, em 1521.<sup>72</sup>

Os cristãos-novos tornam-se, a partir daí, indivíduos que, apesar do batismo, não conseguem – ao menos não após o fim do reinado de D. Manoel – integrar-se ao seio da sociedade cristã juntamente aos cristãos velhos. São descendentes de uma religião proibida e não são aceitos na religião à qual foram obrigados a ser converter, de modo que são constantemente alvo de desconfianças de que continuam praticando a lei de Moisés às escondidas, cometendo o crime de heresia por serem batizados na fé católica. Sendo assim, são também alvo da Inquisição portuguesa, instituída em 1536 pelo mesmo D. João III.

Inseridos, portanto, em uma nova ordem social que em nada lhes era favorável, os cristãos-novos da Península Ibérica rumaram em direção às regiões que estavam fora do alcance do Santo Ofício. Chamamos estes indivíduos de ibéricos pois a comunidade judaica portuguesa e a hispânica fundiram-se em função de diversos enlaces matrimoniais entre elas. De acordo com Vainfas,

“esse processo de entrelaçamento hispano-português entre os judeus – simultaneamente familiar, econômico, religioso e cultural – estreitou as relações entre os cristãos-novos de Portugal, parte deles de origem hispânica, e os conversos da própria Espanha. Formou-se, por assim dizer, uma extensa família *sefardi*, com várias ramificações, que desconhecia as fronteiras entre os reinos ibéricos”<sup>73</sup>.

Estes cristãos-novos ibéricos, portanto, migraram da Península Ibérica, ainda no final do século XIV, rumo ao norte da África, Império Otomano e Península Itálica. Sobre esta última, cabe dizer que o papado apoiou, de modo geral, a entrada de cristãos-novos em seu território. A Inquisição papal, estabelecida em 1543, diferia da Inquisição Ibérica no que diz respeito à questão judaica, principalmente durante o papado de Paulo III. No final do século XVI, entretanto, houve uma redução da tolerância de Roma em relação aos cristãos-novos, o que se deve mais à crescente influência cultural dos judeus na Itália do que ao advento da Contrarreforma, iniciada a partir de 1545.

---

<sup>72</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém Colonial*. Pp. 30.

<sup>73</sup> Idem, pp. 30.

Cabe também acrescentar que a presença de cristãos novos em cidades do norte da África, especialmente no Marrocos, e em cidades gregas e turcas, além da Península Itálica, beneficiou o comércio da região mediterrânea. De acordo com Vainfas,

“a diáspora *sefardi*, embora significasse, a princípio, um desenraizamento dos judeus ibéricos, difundiu o sefardismo no mundo mediterrânico, seguindo o rastro da revolução comercial dos séculos XV e XVI.”<sup>74</sup>

A migração de cristãos-novos ibéricos para os Países Baixos está diretamente relacionada à vitalidade do comércio na região da Flandres, particularmente a cidade de Bruges, que desde o século XII já era uma importante parceira dos comerciantes italianos no mercado de tecidos e especiarias orientais e contava também com a atuação de mercadores portugueses, entre eles alguns judeus. Entretanto, já no século XV, o porto de Antuérpia que, conforme vimos no início deste capítulo, encontrava-se sob o domínio de Carlos V, contou com o favorecimento do imperador no que se refere aos mercados das colônias hispano-americanas, o que resultou no florescimento comercial desta região dos Países Baixos. Deste modo, a cidade de Antuérpia passou a atrair o fluxo migratório de sefarditas ao longo do século XVI. Neste caso, de acordo com Vainfas,

“os imigrantes eram conversos espanhóis ou cristãos-novos portugueses, pois a Inquisição já existia (...) tanto em Portugal como na Espanha. É certo que muitos cristãos-novos judaizavam em Antuérpia, inclusive porque a repressão ali era frouxa, mas se tratava antes de um criptojudaísmo do que de um judaísmo assumido.”<sup>75</sup>

Entretanto, como vimos anteriormente, Antuérpia permaneceu ao lado da Espanha durante a guerra pela independência dos Países Baixos, vindo a experimentar um processo de decadência a partir do saque que sofreu dos espanhóis, em 1576. A queda de Antuérpia e o conseqüente deslocamento de capitais para a região norte dos Países Baixos, sobretudo para a Holanda, bem como o temor diante das políticas persecutórias na região das províncias católicas compreendidas na União de Arras, levaram os cristãos-novos portugueses e conversos espanhóis a migrarem para cidades como Amsterdã e Roterdã.

A chegada das primeiras levas de cristãos-novos na Holanda, no final do século XVI, é acompanhada de relatos da época que são, de modo geral, um pouco fantasiosos, no sentido que levam a crer que os cristãos-novos estavam imbuídos da missão de restaurar as tradições de seus antepassados e recuperar o povo judeu, o “povo eleito”

---

<sup>74</sup> Ibidem. Pp. 32.

<sup>75</sup> Ibidem, pp. 34.

por Deus, dos reveses que foram enfrentados em nome do ideal de liberdade; como se o judaísmo fosse uma tendência inexorável destes indivíduos que, assim que se vissem num ambiente de tolerância, voltavam naturalmente à sua verdadeira essência judaica, o que Ronaldo Vainfas chama de “ilusão de continuidade”<sup>76</sup>.

O fato é que esta “essência judaica” é bastante discutível, tendo em vista que a identidade religiosa dos cristãos-novos não pode ser encarada dentro de uma perspectiva de homogeneidade. Deve-se, ao contrário, considerar uma série de fatores a respeito das experiências pessoais no que tange ao contato com o judaísmo, como a idade dos indivíduos e o tipo de relação que estes tiveram com a religião de Moisés enquanto residentes em regiões onde se poderia livremente vivenciar o judaísmo. Ademais, a despeito dos vínculos emocionais que, possivelmente, muitos cristãos-novos possuíam em relação à religião de seus antepassados, muitos outros já haviam abraçado a fé católica em suas consciências, ou, quando menos, possuíam uma identidade religiosa *marrana*, híbrida, que não era nem católica, nem judaica.

Outro fator a se considerar a esse respeito é que os cristãos-novos que saíram de Antuérpia rumo à Holanda o fizeram por medo, e não pela intenção de fundar ali uma comunidade sefardita, principalmente porque, a esta altura, já não possuíam profundos conhecimentos sobre a religião judaica, afastados que estavam das tradições religiosas de seus ancestrais. Estes cristãos-novos tiveram uma formação cristã, católica, portanto seus conhecimentos sobre o judaísmo eram rudimentares o suficiente para impedir que pudessem reconstruir o judaísmo na Holanda, ou onde quer que fossem.

Mesmo assim, os cristãos-novos agora residentes na Holanda buscaram organizar uma comunidade judaica, aproveitando-se da já discutida política de tolerância dos Países Baixos. Submeteram-se a diversos procedimentos para se “tornar” judeus, ou, neste caso, re-tornar:

“O cristão-novo disposto a se tornar judeu tinha de aceitar a circuncisão, fosse um menino de poucos anos, fosse um homem maduro ou idoso. No caso das mulheres, tinham se sujeitar-se ao banho purificador na *mikvê*, cisterna do templo, que removia a mancha do batismo cristão e do passado *goim* (gentio). Homens e mulheres recebiam nomes novos, adequados à nova identidade, que, no entanto, conservava uma parte do sobrenome cristão.”<sup>77</sup>

A falta de aprofundamento destes cristãos-novos no conhecimento da religião judaica é a razão da especificidade da comunidade judaica em formação na Holanda, em

---

<sup>76</sup> Ibidem, pp. 37.

<sup>77</sup> Ibidem, pp. 43.

relação às comunidades judaicas tradicionais. Estes indivíduos não liam nem falavam o idioma hebraico, tampouco conheciam os livros da religião. Deste modo, estes cristãos-novos eram agora *judeus novos* que, de acordo com Vainfas, “(...) eram, no entanto, também cristãos, por formação, ou meio-cristãos, por acalentarem, no foro íntimo, em maior ou menor grau, a dúvida sobre qual lei garantiria a salvação da alma (...)”.<sup>78</sup>

Estes indivíduos, os judeus novos, tinham muito de *marranos*, tendo em vista que ainda traziam consigo as marcas do catolicismo que lhes fora imposto, enquanto seus conhecimentos sobre o judaísmo ainda se encontravam em estágio superficial. Entretanto, ao contrário dos demais cristãos-novos, esses judeus se esforçavam para observar a religião de seus antepassados, sob a rigidez da ortodoxia das congregações.

A construção de uma comunidade sefardita na Holanda carecia, portanto, de uma estrutura teológica fundamentada nas leis de Moisés, por assim dizer. Sendo assim, foi feita pelas mãos de judeus oriundos de núcleos de ocupação judaica mais antigos, como os já mencionados Império Otomano, Marrocos e Itália, comunidades que foram construídas, estas sim, por judeus tradicionais. Deste modo, “a fundação de congregações e sinagogas em Amsterdã dependeu, portanto, da contratação de ‘judeus velhos’, conhecedores dos livros sagrados”.<sup>79</sup> Ainda assim, mesmo com o passar do tempo e das gerações, os filhos dos primeiros “judeus novos” ainda traziam consigo a marca da origem católica da formação de seus pais e avós. A reconstrução identitária dos judeus novos esbarrava em valores enraizados da cultura católica ibérica. Por este motivo, passavam a vida transitando entre dois mundos.

Em função da convivência existente entre judeus e calvinistas na Holanda desde o início do século XVI, não é difícil imaginar que os limites e acordos existentes entre calvinistas e judeus já estava definido antes mesmo da imigração da “gente da nação”<sup>80</sup> para o Brasil Holandês, limites estes que se referem inclusive à barreira lingüística, tendo em vista que os cristãos-novos portugueses não falavam holandês, e muitos menos estes sabiam o português. Mesmo assim, alguns indivíduos, sobretudo os que chegaram ainda crianças à Holanda, conseguiram aprender o idioma, “por isso mesmo eram valiosos para os negócios sefarditas na Holanda, pois intermediavam muitas

---

<sup>78</sup> Ibidem, pp. 44.

<sup>79</sup> Ibidem, pp. 46.

<sup>80</sup> N.E: O termo “gente da nação” unia, em seu significado, a origem ibérica ao pertencimento à religião judaica. Entretanto, em Portugal, este termo adquiria um tom pejorativo e discriminatório, tendo em vista que o indivíduo assim identificado era associado à prática do judaísmo às escondidas, ou seja, ao crime de heresia, sendo portanto passível de denúncia junto à Inquisição. VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém Colonial*, op. cit. Pp.59.

transações”.<sup>81</sup> Além disso, o idioma holandês “era a língua da negociação política com as autoridades municipais”.<sup>82</sup> Vale lembrar que essa imigração foi vista com bons olhos pela junta governativa neerlandesa, uma vez que

“(…) o governo holandês os favorecia abertamente, sabendo que esses súditos, embora pertencentes a outra ‘nação’, não queriam voltar ao jugo espanhol com sua inevitável inquisição. (...) o Brasil holandês seria como um refúgio secreto para Israel como o Brasil português era, até certa altura, um esconderijo provisório para os cristão-novos sefárdicos”.<sup>83</sup>

A situação dos cristãos-novos diante do governo holandês era, sem sombra de dúvida, muito mais confortável do que aquela que abandonaram, alguns ainda como crianças de colo, em sua terra natal. Sendo assim, não eram obrigados a utilizar nenhum tipo de sinal específico que os identificassem como tal, tampouco eram perseguidos, seus bens ameaçados e suas famílias fustigadas pelo furor inquisitorial ibérico, ao contrário do que comumente ocorria com aqueles que permaneceram em Portugal e na Espanha.

Mesmo assim, existem inúmeros relatos da existência de pessoas que viviam como judeus públicos e freqüentavam abertamente a sinagoga em Amsterdã, mas que foram capturados pelo Santo Ofício durante alguma viagem comercial para a Espanha ou Portugal, a partir de denúncias feitas por espiões que viviam na Holanda a serviço dos inquisidores.

Caso emblemático, citado por Vainfas, é o de um judeu novo, de nome Vaz Pimentel, que de réu da Inquisição portuguesa passou a espião em favor dos espanhóis. Este homem, cujo próprio pai fora condenado à morte na fogueira pela Inquisição no século XVI,

“em 1611 (...) fugiu para a Holanda, onde fez circuncisão aos 21 anos e ingressou na comunidade judaica de Roterdã com o nome de Elias Israel. Voltou para Lisboa, no ano seguinte, e acabou processado pela Inquisição, após confessar sua apostasia, sendo reconciliado em auto de fé realizado em 1614. Dois anos depois, regressou aos Países Baixos, reintegrando-se à comunidade judaica de Roterdã. Ambicioso – e ciente da tensão entre Espanha e Holanda nas disputas pelo comércio atlântico – procurou as autoridades espanholas, em Bruxelas, oferecendo-se como informante do que se passava entre os ‘judeus da Holanda’.”<sup>84</sup>

Ocorre, entretanto, que em Amsterdã os judeus gozavam de uma liberdade sem igual. Justamente por isso, os predicantes calvinistas queixavam-se frequentemente,

---

<sup>81</sup> Ibidem, pp. 64.

<sup>82</sup> Ibidem, pp. 64.

<sup>83</sup> Schalkwijk, *op. cit.*, pp. 367.

<sup>84</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém Colonial*, *op. cit.* Pp. 91.

utilizando em suas reclamações o velho argumento de que os judeus eram o povo responsável pela morte de Cristo, e que ainda por cima recusavam os evangelhos. As autoridades holandesas, por sua vez, continuavam a proteger os judeus. Inclusive, tanto na Holanda quanto no Brasil, os católicos possuíam muito menos direitos e reconhecimento do que os judeus. Por exemplo, no Recife, assim como em Amsterdã, era facultado aos judeus o direito de realizar celebrações públicas. A autorização dos cultos públicos, ao mesmo tempo em que representa um reforço da identidade coletiva dos membros da comunidade judaica, é alvo de reclamações por parte dos católicos e, principalmente, dos integrantes do clero calvinista.

Apesar de algumas restrições, sobretudo a negação do direito à cidadania em Amsterdã, os judeus passaram a ter muitas liberdades, sobretudo a partir de 1616, quando foram publicados os regulamentos relativos à comunidade judaica:

“Os judeus passaram a ter plena liberdade de residir onde quisessem na cidade. A comunidade não foi obrigada a pagar nenhuma taxa especial enquanto *Joodese Natie* [Nação Judaica]. A administração interna da comunidade não sofreria nenhuma intervenção ou supervisão das autoridades holandesas.”<sup>85</sup>

Para além dos pontos em comum entre judeus e holandeses calvinistas, como a aversão ao catolicismo e à perseguição inquisitorial sofrida por ambos, a proteção dispensada aos judeus se deve ainda mais às alianças comerciais, unindo os interesses mercantis holandeses às redes comerciais sefarditas preexistentes. Não é mero acaso a forte associação entre a política de tolerância religiosa e a penetração holandesa no comércio hispano-português, através destas mesmas redes.

De todo modo, os judeus podiam exercer livremente a sua religião, ao contrário de seus parentes que viviam na Península Ibérica e também no Brasil dominado pelos luso-espanhóis. Não por acaso, mesmo antes da conquista holandesa no Nordeste, surgiram rumores e desconfianças de que os cristãos-novos residentes no Nordeste haviam ajudado os holandeses na invasão ao Brasil, tanto na Bahia quanto em Pernambuco. Acerca dessa questão, Ronaldo Vainfas afirma que, pelo menos em função dos fortes laços comerciais e familiares existentes entre os cristãos-novos residentes no Brasil e os judeus portugueses de Amsterdã,

“(…) temia-se seriamente que os judeus abrigados em Amsterdã estimulassem seus conterrâneos cristãos-novos estabelecidos no Brasil a apoiar os holandeses. (...) [O Conselho Geral do Santo Ofício] Considerava-os suspeitos de auxiliar o inimigo *flamengo* no caso de

---

<sup>85</sup> Idem, pp. 78.

ataque a Salvador, tendo em vista suas ligações comerciais com os judeus portugueses de Amsterdã”.<sup>86</sup>

Vale lembrar que esta desconfiança existia tanto em relação à invasão da Bahia, em 1624, quanto à conquista de Pernambuco, em 1630. No entanto, o próprio Vainfas elucida esta verdadeira polêmica historiográfica, explicando que

“Trata-se, na verdade, de um grande equívoco, a começar pela confusão que alguns fazem entre os judeus de Amsterdã e os cristãos novos do Brasil. Apesar de muitas vezes unidos por laços familiares e comerciais, tratava-se de grupos diferentes, a começar pelo fato de que os primeiros eram judeus assumidos e os segundos eram cristãos. Alguns, dentre os últimos, judaizavam em segredo, como criptojudeus, outros não”.<sup>87</sup>

Para explicitar mais ainda as diferenças entre estes dois grupos, Vainfas acrescenta que

“Havia (...) uma dimensão institucional na organização dos judeus portugueses residentes na Holanda. Nada de parecido existia entre os cristãos-novos, fosse no Brasil, fosse em Portugal ou em outras partes do mundo ibérico. Nenhuma organização comunitária, nenhuma atuação politicamente coordenada. Seria mesmo difícil, para não dizer impossível, a articulação entre os judeus de Holanda e os cristãos-novos do Brasil tão temida pelas autoridades espanholas”.<sup>88</sup>

Ainda que existam evidências de colaborações reais entre esses dois grupos, não passaram de episódios isolados e restritos ao âmbito individual. Essa desconfiança possivelmente provinha de um sentimento compartilhado pela maioria da população católica no mundo ibérico, que se refere tanto ao calvinista invasor quando aos judeus que vieram em seu rastro, bem como aos cristãos-novos, sobre os quais pairava a constante suspeita de que judaizavam em segredo. De acordo com Schwartz,

“Uma preocupação constante da Igreja e do Estado durante grande parte desse período foi definir os não católicos ou os falsos católicos como indivíduos não só condenados teologicamente mas também politicamente perigosos.”<sup>89</sup>

Já na via contrária, isto é, cristãos-novos auxiliando os portugueses nas batalhas de resistência e na luta pela expulsão dos holandeses (tanto na Bahia, durante a primeira tentativa de invasão em 1624-1625 quando na luta de 1638), existem inúmeras evidências documentais de apoio não somente financeiro, mas também militar, chegando alguns até mesmo a pegar em armas.<sup>90</sup>

---

<sup>86</sup> Ibidem, pp. 90.

<sup>87</sup> Ibidem, pp. 91.

<sup>88</sup> Ibidem, pp. 91.

<sup>89</sup> SCHWARTZ, Stuart. Cada um na sua Lei. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: Edusc, 2009, pp. 126.

<sup>90</sup> Cf. NOVINSKY, Anita. “Cristãos-novos na Bahia: 1624-1654”. São Paulo: Ed. Perspectiva, Ed. Universidade de São Paulo, 1972.

Voltando à questão da liberdade religiosa concedida aos judeus no Recife, não podemos deixar de observar os limites que havia nessas relações entre aqueles e os calvinistas. José Antônio Gonsalves de Mello afirma que

“A liberdade de consciência concedida pelos regulamentos holandeses de 1629, 1634 e seguintes era restringida, no que se referia à liberdade de culto, pela pressão exercida sobre o governo de Pernambuco pela comunidade Reformada holandesa e particularmente pelos seus ministros, *os Predicantes*. (...) Entendiam os ministros Reformados (...) que o exercício manifesto da religião judaica constituía ‘escândalo público’, pelo que foram os judeus advertidos ‘que observassem suas cerimônias dentro de suas casas fechadas, tão secretamente que não fossem ouvidos e nem dessem escândalo’”.<sup>91</sup>

Neste caso, a visão de Gonsalves de Mello é de que as questões religiosas serviam apenas como pano de fundo para encobrir a natureza econômica dessas divergências: “Os argumentos invocados então contra os judeus não eram apenas os de ordem religiosa, mas também de natureza econômica, ao que parece para convocar o apoio dos comerciantes holandeses do Brasil para uma campanha contra os judeus”.<sup>92</sup> De fato, os comerciantes e negociantes holandeses se queixavam da concorrência dos judeus no Recife, acusando-os de lançar mão de expedientes não muito honrosos na lida com os negócios, e ainda reclamando do fato de que eles possuíam a vantagem de dominar a língua portuguesa, o que para os holandeses era uma barreira difícil de transpor. Não é a toa que os cristãos-novos de origem portuguesa tiveram papel tão importante nas tratativas do governo holandês com as elites pernambucanas, servindo muitas vezes de intérpretes (ou *línguas*, conforme termo da época) nessas negociações. Sobre essa “função” dos judeus nos fala ninguém menos do que Frei Manuel Calado, ao dizer que

“(...) como os mais deles eram Portugueses de nação, e haviam fugido de Portugal por temor da Santa Inquisição, e juntamente sabiam falar a língua Flamenga, serviam de línguas entre os Holandeses e os Portugueses, e por esta via granjeavam dinheiro, e como os Portugueses não entendiam os Flamengos nem eles aos Portugueses, e não podiam negociar nas compras e vendas, aqui metiam os Judeus a mão, comprando as fazendas por baixo preço e logo sem risco nem perigo as tornavam a revender aos Portugueses, com o ganho certo, sem trabalho algum (...)”<sup>93</sup>

Ao que parece, o “Frei Manuel dos Óculos”, como Calado era popularmente conhecido, concordava com as reclamações que os predicantes do Sínodo dirigiam aos judeus. O predicante calvinista Vicente Soler, o mais importante predicante calvinista do Brasil holandês e cuja correspondência consiste na principal fonte para este trabalho,

<sup>91</sup>MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Gente da Nação: cristãos-novos e judeus em Pernambuco, 1542-1654*, 2ª edição, Recife, Fundaj, Ed. Massangana, 1996, pp. 257.

<sup>92</sup> Mello, Jose Antonio Gonsalves de, *op. cit.*, pp. 258.

<sup>93</sup> Idem, pp. 265 – 66.



escreve a André Rivet em 1640 afirmando que os judeus se multiplicam quantitativamente, prejudicam o comércio, “sugam o sangue do povo, frustram e violam a Companhia”<sup>94</sup>. Apesar disso, são protegidos “em prejuízo dos mercadores cristãos”<sup>95</sup>, não por Maurício de Nassau “que os odeia de morte”<sup>96</sup>, mas pelo Conselho Secreto do Recife. Entretanto, este ódio aos judeus atribuído a Nassau é discutível, tendo em vista que o conde interveio diversas vezes em favor dos judeus em pendengas diversas.

O papel de Nassau como árbitro em assuntos de foro religioso fica evidente em um dos relatos do predicante Vicente Soler. Em 1640, escreve carta a André Rivet contando que o governador encontrou-se diante de uma disputa entre uma mulher calvinista e seu marido judeu, acusado e condenado por roubo, pela guarda do filho, um menino que fora circuncidado por volta dos onze anos de idade, fruto do primeiro casamento da dita mulher. Neste caso, após longas discussões e conferências junto ao Consistório do Recife, ficou decidido que “o filho do primeiro leito lhes seja tirado de entre as mãos para mandá-lo à França, aos pais do falecido pai dele; e a mãe com o vil marido repatriados à Holanda como criminosos”<sup>97</sup>. Apesar dos protestos da comunidade judaica, sua protegida, Nassau não pode se esquivar da pressão dos calvinistas que repudiavam a ideia de entregar a criança à família de um judeu, ainda por cima condenado. Esse tipo de decisão poderia servir, no limite, para amenizar os profundos ressentimentos nutridos por parte da cúpula calvinista com relação aos inúmeros favorecimentos concedidos aos judeus pelo governo nassoviano e, desse modo, contribuir para assegurar a convivência pacífica, essencial para o bom andamento dos negócios do açúcar.

De acordo com Vainfas, a política de Nassau previa que

“os predicantes calvinistas deviam pagar a conta espiritual e qualquer outra fatura, agüentando a pujança judaica, religiosa e mercantil na Nova Holanda. Tratava-se de uma questão de Estado e de negócios. A WIC devia colocar seus interesses comerciais acima de quaisquer sectarismos religiosos. Nassau estadista”<sup>98</sup>.

Entretanto, apesar das críticas, essa postura um tanto quanto liberal por parte do governo nassoviano reflete as próprias opiniões de Soler a respeito do governador. Em seus escritos, percebemos que Soler vê em Nassau os predicados que o caracterizam como um homem bom, caridoso, piedoso e prudente, capaz de compreender as

---

<sup>94</sup> Dezessete cartas de Vicente Joaquim Soler 1636-1643. Rio de Janeiro: Editora Index, 1999, pp. 74.

<sup>95</sup> Idem, pp. 74.

<sup>96</sup> Ibidem, pp. 74.

<sup>97</sup> Ibidem, pp. 76.

<sup>98</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém Colonial*, pp. 212.

necessidades dos povos recém-conquistados – inclusive as espirituais – e promover a paz, em nome do estabelecimento da “verdadeira Igreja de Cristo” e, evidentemente, dos negócios da Companhia das Índias Ocidentais. Tais opiniões foram, em grande medida, compartilhadas por um grande teólogo e humanista de seu tempo, Gaspar Barleus, indicado e autorizado pelo próprio Maurício de Nassau a escrever um compêndio sobre o governo nassoviano no Brasil, obra publicada em 1647 e dedicada a ser um panegírico da atuação de Nassau como governador-geral da Nova Holanda brasileira, intitulada *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o governo do ilustríssimo João Maurício Conde de Nassau*. Esta obra, de acordo com o arquivo da biblioteca digital Brasileira, da Universidade de São Paulo,

“se propunha a narrar – ou enaltecer – os feitos do conde Maurício de Nassau. O panegírico, referente ao período em que Nassau esteve à frente do governo neerlandês nas terras brasílicas, foi publicado em 1647 por uma das mais importantes tipografias holandesas, a Ioannes Blaeu, de Amsterdã. Com 340 páginas e 56 ilustrações, entre elas o retrato de Nassau por Theodor Matham (1605-1660), mapas de George Marcgraf (1610-1644) e gravuras de Frans Post (1612-1680), essa edição comporia uma das mais suntuosas publicações do século XVII na República das Províncias Unidas”.<sup>99</sup>

Chamado por Vainfas de “príncipe humanista”<sup>100</sup>, Nassau

“decidiu proteger os judeus, simulando, ao mesmo tempo, que governava com equidade, dando a devida atenção às reivindicações dos cristãos reformados. Essa dissimulação calculada era dirigida aos predicantes calvinistas, mas também aos *Heeren XIX*\*. Nas mensagens para os diretores da WIC, porém, Nassau parecia usar de linguagem quase cifrada”.<sup>101</sup>

Esta passagem remete a dois dos conceitos trabalhados por Michel Senellart: primeiro, o que afirma que as finalidades do governo são exteriores a ele mesmo, não visando somente a sua conservação (que configura a dominação), e o segundo, o conceito de segredo. Segundo Senellart,

“é entre os teóricos da *raison di stato* que a ruptura com a forma antiga do *speculum* se realiza com clareza. Não que seja abolida a função instrutiva do espelho, mas este se acha de certo modo dividido no interior de si mesmo, mostrando ao príncipe não apenas o que e ele deve fazer e como deve aparecer, mas igualmente o que lhe é necessário esconder. O espelho não oferece mais o puro brilho de sua

---

<sup>99</sup> UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. Biblioteca digital Brasileira. Disponível em <http://www.brasiliana.usp.br/node/419>. Acesso em 10 de ago. 2012.

<sup>100</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém Colonial*, pp. 209.

\*Como eram chamados na Holanda os 19 senhores, diretores da Companhia Holandesa das Índias Ocidentais.

<sup>101</sup> Idem, pp. 201-11.

superfície. Ele se abre, em profundidade, para um ponto obscuro: o livro secreto do príncipe, que contem o inventário dos recursos e das forças de seu Estado”.<sup>102</sup>

Todavia, mesmo diante de um governo um tanto quanto hesitante e, muitas vezes, condescendente no que diz respeito às restrições aos judeus, os membros do Sínodo da Igreja Reformada conseguiram fazer com que o Conselho dos XIX, através de um “regulamento para judeus e papistas em matéria de religião” de 18 de abril de 1642, adotasse certas medidas que reduziam não somente a liberdade de culto, mas que também abordavam questões de cunho moral, econômico e comercial, a saber:

- “I – Não edificarão novas sinagogas;
- II – A nenhum judeu será permitido casar com cristã ou ter concubina cristã;
- III – Não poderão converter cristãos ao mosaísmo, nem chamá-los da liberdade evangélica para os encargos da Lei Velha, nem da luz para as sombras;
- IV – Nenhum judeu poderá ultrajar o sacrossanto nome de Cristo;
- V – No recenseamento dos corretores, não excederão a terça parte do respectivo número;
- VI – Comerciando, não fraudem a ninguém;
- VII – Os filhos nascidos de judeu e de cristãos, morrendo os pais, serão entregues para serem educados aos parentes cristãos”.<sup>103</sup>

Cabe aqui importante ressalva: apesar da adoção destas medidas, são raros os casos conhecidos de calvinistas convertidos ao judaísmo. Tampouco os cristãos-velhos. Por outro lado, os chamados cristãos-novos, este sim eram suscetíveis à conversão. Este regulamento foi aprovado, talvez, para apoiar uma reivindicação católica, mais precisamente de parte do Frei Calado, amigo de Nassau, uma vez que nunca como antes houve tantos judeus professando livremente seu credo como quando da dominação holandesa no Brasil.

A liberdade concedida aos judeus por Nassau talvez deva-se, em parte, ao fato de que aqueles eram considerados como aliados dos holandeses. De acordo com Vainfas,

“Ganhavam dinheiro como parceiros comerciais da WIC e odiavam a Inquisição e os espanhóis (católicos) do mesmo modo que os holandeses. Nassau sustentou, por meio de hábil jogo de palavras, a continuidade, no Brasil, da política pró-judaica vigente na Holanda. Quanto aos católicos, por sua vez, insinuou que seriam capazes de inventar uma “guerra divina” para expulsar os holandeses do país, se tivessem chance”.<sup>104</sup>

---

<sup>102</sup> SENELLART, Michel. *As artes de governar. Do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Ed. 34, 2006, pp. 56.

<sup>103</sup> MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Gente da Nação: cristãos-novos e judeus em Pernambuco, 1542-1654*, 2ª edição, Recife, Fundaj, Ed. Massangana, 1996, pp. 260 – 61.

<sup>104</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém Colonial*, pp. 211.

De todo modo, não são poucas as queixas dos cristãos reformados residentes no Recife em relação às práticas comerciais exercidas pelos judeus. Aqueles acusavam estes de extorsão e desonestidade, além de explorarem e supostamente não servirem à pátria holandesa como deveriam, enviando seus lucros para seus países de origem e escusando-se do serviço militar aos sábados, por motivos óbvios. Para compreendermos este quadro de hostilidades, devemos lembrar da política de “livre comércio”, instaurada em 1638, ou seja, durante o governo nassoviano, que estimulou muitos pequenos comerciantes holandeses a tentar a sorte no Brasil.

Entretanto, suas ambições acabaram sendo frustradas pela presença, digamos, mais competente dos comerciantes judeus, integrados às redes comerciais sefarditas, “as casas mercantis dos judeus portugueses refugiados em Amsterdã, desde o início do século XVII, com ramificações nos quatro cantos do mundo”<sup>105</sup> – e que, ainda por cima, possuíam o domínio tanto do português quanto do holandês. Estas condições, portanto, contribuíram enormemente para que os calvinistas passassem a pressionar o seu governo, exigindo medidas que os favorecessem diante da concorrência judaica. Em um memorial endereçado ao Conselho dos XIX (que foi posteriormente devolvido) no intuito de conseguir implementar restrições aos judeus, os comerciantes calvinistas afirmam que

“(…) eles [os judeus] detêm o comércio do Brasil todo, e não se vê movimento senão nas lojas dos judeus, e não se vê açúcar senão na mão dos judeus e, ainda, para que nada lhes escape, os empréstimos usurários e a extorsão da gente do país, o que não lhes deve ser permitido que continuem a praticar tão escandalosamente, nem Deus nisto consente”.<sup>106</sup>

Torna-se importante, nesse momento, problematizar esses queixumes e acusações dirigidas aos judeus, partindo do princípio de que elas deixam nas entrelinhas a ideia de que os judeus estavam a lapidar os patrimônios dos flamengos e a surrupiar-lhes os seus lucros de forma generalizada e inexorável. Acerca dessa questão, Gonsalves de Mello mesmo admitindo a existência de fundamentos, em certas ocasiões, para a ocorrência dessas reclamações, diz que: “Na verdade, muitos deles [judeus] viviam com dificuldade, livrando-se dos credores pela fuga (...)”.<sup>107</sup> Cabe lembrar a crônica de

---

<sup>105</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira: jesuíta do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Pp. 45.

<sup>106</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém Colonial*, pp. 263.

<sup>107</sup> Idem, pp. 270.

Manuel Calado, onde consta que os judeus chegavam ao Brasil “(...) não trazendo nada mais do que um vestidinho roto sobre si (...)”.<sup>108</sup> Segundo Ronaldo Vainfas,

“não esqueçamos que cada comerciante sefardita, mesmo que miúdo ou de ‘vestido roto’, como dizia Manuel Calado, nunca estava totalmente só. Não era um aventureiro solitário que se lançava ao Brasil às cegas. Por mais pobre que fosse, ele integrava uma rede, ao menos como vendedor ambulante de um consórcio, distribuidor de bebidas importadas ou mercador de doces, batendo de porta em porta. Quase sempre tinha parentes na Holanda e no Brasil, o que facilitava os contatos comerciais no exterior e o alojamento na colônia.”<sup>109</sup>

Por fim, Vainfas desamarra o nó, ao afirmar que

“Os negócios variados do Brasil holandês abriram oportunidades excepcionais para os judeus portugueses. A maioria deles compunha-se de pobres que, como observou Manuel Calado, em pouco tempo se tornavam negociantes. (...) Esse numeroso grupo de judeus, na maioria jovens, conheceu uma ascensão social que, no mundo ibérico, enquanto cristãos-novos, seria mais lenta e incerta. Mas eles compunham (...) o grupo de pequenos e médios negociantes – os comerciantes varejistas, que eram a maioria: 86% do total (...)”<sup>110</sup>

Com tudo isso, quero dizer que os judeus dominaram de forma extraordinária vários segmentos do comércio no Recife, inclusive auxiliados pelas redes parentais internacionais nas quais estavam inseridos, mas que este grupo representava um percentual muito pequeno em relação à quantidade de judeus sefarditas residentes em Pernambuco.

De sua parte, os judeus se viram, em muitos momentos, beneficiados pela política de tolerância e pacificidade estabelecida sobretudo pelas medidas adotadas por Mauricio de Nassau enquanto governador no Recife. Diante dos constantes ataques e animosidades diversas entre judeus e calvinistas, além das muitas petições e memoriais enviados, por ambos os lados, ao palácio do governo, buscando o conhecimento e a aquiescência do príncipe, Nassau optou por estabelecer uma política conciliatória com a finalidade de submeter todos os súditos a uma autoridade comum. Sendo assim, decretou que

“(...) ninguém, de qualquer condição que fosse, continuasse a injuriar, com palavras ou atos, qualquer pessoa de qualquer religião, nação ou condição, ou a fazer injuriar através de negros escravos ou dar oportunidade para isso sob pena de, na medida da gravidade do delito, e para exemplo dos demais, ser castigado fisicamente”.<sup>111</sup>

---

<sup>108</sup> Manuel Calado do Salvador. *O Valeroso Lucideno e o triunfo da liberdade*. São Paulo: Edições Cultura, 1943, vol. 1, pp. 112.

<sup>109</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém Colonial*, pp. 208.

<sup>110</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém Colonial*, pp. 117.

<sup>111</sup> MELLO, José Antonio Gonsalves de, *op. cit.*, pp. 266.

Portanto, não é de causar espanto a oferta, por parte dos judeus do Recife, de contribuir com três mil florins anuais para que ele permanecesse no governo, quando tomaram ciência de suas intenções de regressar à Holanda. Os choques entre judeus e calvinistas continuaram a ocorrer, inflamados por episódios isolados de judeus blasfemos perseguidos e atacados pelos holandeses. Mesmo assim, segundo as palavras de Schalkwijk, aparentemente a liberdade religiosa concedida aos judeus não foi abalada:

“Na realidade, a liberdade religiosa para os judeus era maior no Brasil que em Amsterdã, onde somente nos anos 1670 a sinagoga deixou de ser um lugar secreto. As autoridades no Brasil de forma alguma queriam proceder mais rigorosamente do que subentendia a ordem dos Senhores XIX. Com razão o pastor Plante, capelão de Nassau, relatou, quando de volta nos Países Baixos, que havia tanta liberdade para os judeus ‘que ultrapassava toda a crença’. O pastor Soler, após regressar para a Holanda, afirmou que essa liberdade era tão grande que se não achava assim em nenhum lugar”.<sup>112</sup>

A postura do governo neerlandês no que diz respeito à liberdade de culto poderia parecer, se adotado um ponto de vista maquiavélico, uma política escamoteada de dominação que pressupunha que a tolerância religiosa, à medida que diminuiria os atritos entre “nativos” e invasores, seria uma peça chave para consolidar as possessões holandesas no Nordeste brasileiro. Entretanto, debruçando-nos sob os estudos de Stuart Schwartz<sup>113</sup> em suas análises de casos sobre personagens comuns cuja forma de pensar diferia, muitas vezes e sobre vários aspectos, da opinião das autoridades e da sociedade em que viviam de um modo geral, podemos observar que a tolerância religiosa poderia sim, de fato, constituir uma política genuína de estado, para além de interesses unicamente voltados para aspectos mais pragmáticos - ainda que tenha havido, dentro das próprias Províncias Unidas, um conflito a respeito de qual seria a interpretação mais correta das leis de Deus para alcançar a salvação que opunha, de um lado, os *arminianos*, e os *gomaristas*, de outro. Não é meu intuito desenvolver aqui, de forma profunda, uma análise acerca desses dois grupos; e sim trazer à tona a compreensão de que a estrutura religiosa que sustentava as Províncias Unidas trazia em si suas próprias contradições e heterogeneidades, como veremos, de forma mais aprofundada, nos capítulos a seguir.

---

<sup>112</sup> SCHALKWIJK, Frans Leonard, *op. cit.*, pp. 382.

<sup>113</sup> SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua Lei*. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: Edusc, 2009.

## Capítulo 2 – A WIC possuía algum leme espiritual?

### 2.1 – A Igreja Reformada no Recife e a missionação calvinista

Em 1640, o pastor holandês Godefridus Cornelisz Udemans, que levava a alcunha de “apóstolo das Companhias”, escreveu um livro com o intrigante título “O leme espiritual do navio mercante”. A intenção desta obra era, no entendimento de Schalkwijk, levar aos olhos dos navegantes a importância de seu papel como missionários, isto é, levar a todos os povos e nações atingidos pelo projeto expansionista neerlandês a “verdadeira fé cristã”; em outras palavras, tratava da

“fiel exposição de como um comerciante e um navegador mercante se devem comportar nas suas ações, em paz e na guerra, diante de Deus e dos homens, no mar e na terra, especialmente entre os gentios nas Índias Orientais e Ocidentais: Para a Glória de Deus, a edificação da sua igreja e a salvação de sua alma: Inclusive para o bem-estar temporal da pátria e da sua família. Tiago 3:4”.<sup>114</sup>

A existência de tal obra de título emblemático desperta a ideia de que, para além dos interesses comerciais e políticos envolvidos na expansão holandesa, estava também presente, ainda que de modo secundário, o ânimo missionário. Schalkwijk afirma que, já muito antes das investidas holandesas no Brasil, havia a semente da visão missionária no seio da Igreja reformada na Holanda. De acordo com o historiador,

“o pastor Petrus Plancius, o pai da missão holandesa, flamengo de nascença, ensinou do púlpito da Igreja Velha de Amsterdam, aos marinheiros, a arte de navegação, incentivando as igrejas ao trabalho missionário”.<sup>115</sup>

Tal desejo teria surgido, portanto, junto com a expansão marítima holandesa, cruzando os mares em busca das fontes da riqueza do império espanhol, então grande algoz da liberdade das províncias dos Países Baixos.

Mesmo não possuindo, como afirma Maria Aparecida Ribas, um projeto de evangelização organizado e estruturado em comparação à Igreja Católica, que fundou ordens religiosas para este fim específico (a principal delas, a Companhia de Jesus, criada em 1534), a Igreja Cristã Reformada demonstrava um forte ímpeto no sentido de levar a cabo a expansão da religião calvinista. A igreja reformada, do mesmo modo que a Igreja católica ibérica no tempo das grandes navegações nos séculos XV e XVI, procurou levar consigo a semente da dilatação dos horizontes da fé, que acompanharia o alargamento geográfico dos domínios dos Países Baixos. Esta imbricação de interesses é resultado do contexto em que viviam estes homens e mulheres, a saber, um universo

<sup>114</sup> RIBAS, Maria Aparecida de Araújo Barreto. *O Leme espiritual do navio mercante: a missionação calvinista no Brasil holandês (1630-1654)*. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007. Pp. 35.

<sup>115</sup> SCHALKWIJK, *op. cit.* pp. 219.

em que os aspectos materiais e os assuntos espirituais não estavam de modo algum situados em esferas separadas.

Não obstante, para além das intenções catequéticas demonstradas pelos predicantes e teólogos das Províncias Unidas, a missão calvinista, sobretudo entre os indígenas (os negros africanos também eram alvos da evangelização, porém em muito menor grau), não gozava de nenhuma autonomia, seja em relação ao presbitério metropolitano, seja, principalmente em relação à WIC, cuja influência sobre os Estados Gerais era enorme. Desde que foi esboçada enquanto projeto, a missão possuía um objetivo operativo especial interesse para o êxito da dominação e do investimento comercial. O recrutamento de almas nos aldeamentos de nativos significava, também, o apoio dessas tribos nas batalhas contra a resistência luso-brasileira, que do mesmo modo contava com o apoio dos índios que já estavam, há cerca de cem anos, em processo de cristianização católica, jesuítica em particular. De acordo com Maria Aparecida Ribas,

“Quando os missionários da Igreja Cristã Reformada se estabeleceram no Brasil holandês, praticamente cem anos de catequese já estava em andamento. Aos indígenas já havia sido anunciado o Deus dos cristãos, pelas ordens religiosas da Igreja Católica Apostólica Romana. Um sistema de homologias já havia sido criado: Deus era Pai Tupã... Conceitos, vocabulário, dogmas, já tinham sido estabelecidos. Uma pedagogia já havia sido construída. Um projeto catequético já se desenrolava”.<sup>116</sup>

De modo que o ímpeto missionário dos calvinistas do Brasil holandês esteve totalmente subordinado aos interesses mercantis e às conveniências da WIC. Neste caso, parece-nos pertinente estabelecer, neste ponto, a diferença em relação ao “leme espiritual” da colonização portuguesa – que, neste sentido, assemelha-se à espanhola -, uma vez que nela houve embates sérios entre o “sentido mercantil” e o sentido missionário da colonização. Em algumas contendas, o sentido missionário prevaleceu ou, quando menos, contou com o apoio da Coroa. Basta-nos lembrar, por exemplo, os constantes embates entre jesuítas e apresadores de índios durante os primeiros tempos da colonização portuguesa no Brasil, em conflito pela questão da escravização dos indígenas, à qual os membros da Companhia de Jesus se opunham terminantemente.

Entretanto, ainda que subordinado aos interesses da WIC, o ânimo evangelizador calvinista não deve ser visto como de somenos interesse e alvo de pouca dedicação por

---

<sup>116</sup> RIBAS, Maria Aparecida de Araujo Barreto. “*Edificando sobre fundamento alheio: a catequese calvinista no Brasil colonial (1630-1654)*”. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 23., 2005, Londrina. Anais do XXIII Simpósio Nacional de História – História: guerra e paz. Londrina: ANPUH, 2005. Disponível em <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Textos/MABRibas.pdf>. Consulta em 21/01/2013.



parte dos membros da Companhia e dos religiosos calvinistas. O primeiro articulador da criação da WIC, o já mencionado Ussenlicx,

“afirma Boxer que (...) era um ardoroso calvinista, e que em seus planos para a ocupação da América havia uma forte influência religiosa. Informa-nos ainda este historiador que, nos escritos de Ussenlicx, por exemplo, repetidas vezes afirma-se que a ideia de transplantar para o Novo Mundo a ‘verdadeira religião de Cristo’ e de combater os erros do ‘papismo anticristão’”.<sup>117</sup>

Ainda que Ribas ressalte que “(...) nem toda a Igreja compartilhou dessa efervescência missionária que tomou conta de alguns teólogos, predicantes, enfim, todo o clero calvinista”<sup>118</sup>, podemos entender que a motivação espiritual missionária existia e era bastante evidente, entretanto, não necessariamente era amplamente vivenciada pela Igreja calvinista de modo geral.

Lembremos que a República das Províncias Unidas dos Países Baixos, do mesmo modo que quase todos os países do ocidente europeu da época, constituíam um Estado confessional, ancorado na ortodoxia calvinista consagrada no Sínodo de Dort (1618-1619), de modo que as questões religiosas eram, também, questões de Estado. O projeto missionário calvinista, ainda que não contasse, conforme já mencionamos, com um plano ou uma estrutura elaborada e consistente de atuação, buscava, além da conversão dos índios, arrancar os católicos da “idolatria papista” na qual viviam. De acordo com Ribas,

“predicantes, proponentes, professores, consoladores foram enviados ao Brasil holandês com a missão específica de evangelizar e dilatar as fronteiras da ‘verdadeira fé crista’. Nas palavras de frei Manuel Calado em seu *O Valeroso Lucideno*, uma verdadeira torrente de literatura elaborada pelos reformados, voltada para os católicos a quem desejavam converter à ‘heresia reformada’, foi despejada nas terras sob domínio.”<sup>119</sup>

Para tanto, a Igreja Cristã Reformada dos Países Baixos, através do envio de predicantes, ou seja, membros do clero reformado responsáveis pela pregação da palavra divina, procurava levar a cabo a tarefa missionária à qual se propunha. O primeiro deles foi Johan Baers, que já em 1630, na Páscoa, celebrou o primeiro culto da igreja calvinista em Olinda, na antiga igreja de São Francisco, templo católico reformado e adequado à estética cerimonialística da cristandade reformada.<sup>120</sup>

---

<sup>117</sup> RIBAS, Maria Aparecida de Araujo Barreto. *O Leme Espiritual do Navio Mercante*, pp. 32.

<sup>118</sup> Idem, pp. 35.

<sup>119</sup> Ibidem, pp. 36.

<sup>120</sup> Ibidem, pp. 38.

A respeito destes homens, Ribas afirma que levaram adiante a tarefa da missão calvinista com empenho, zelo e dedicação dignos de nota. “Comportaram-se”, diz a autora, “como se o cerne da constituição da Companhia das Índias Ocidentais fosse de fato a implantação da fé reformada nas conquistas neerlandesas no Brasil”<sup>121</sup>. Ora, tal desejo possivelmente encontrava correspondência no foro íntimo de alguns dos dirigentes da dita Companhia. O horror ao “papismo” católico era comum à sociedade daquela jovem república em formação. Entretanto, e apesar dos esforços dos predicantes, as caixas de açúcar sempre foram o objetivo maior da WIC, em todas as fases do domínio holandês.

O primeiro obstáculo com o qual os primeiros pregadores se depararam foi a questão linguística, uma vez que poucos deles eram capazes de compreender e falar o idioma dos conquistados e, muito menos, estavam aptos à comunicação verbal com os indígenas na língua tupi. O domínio da língua portuguesa e castelhana fazia-se imprescindível na tarefa de levar a pregação aos luso-brasileiros católicos que poderiam vir a se passar para a religião reformada. Por este motivo, o pastor espanhol Vicente Soler foi mandado ao Brasil, a pedido do Consistório do Recife, que solicitava aos Dezenove Senhores o envio de um predicante falante da língua de Camões.<sup>122</sup>

Além da tradução da Bíblia em língua vernácula, preceito que faz parte da doutrina reformada desde os seus primórdios, a igreja reformada holandesa também se preocupou em traduzir para o espanhol o *Catecismo de Heidelberg* (1563), em boa parte inspirado no *Instituto da Religião Cristã* (1536), de João Calvino. O catecismo de Heidelberg viria a ser o principal instrumento da religião protestante nos Países Baixos, cuja importância para a Igreja Reformada da Holanda só não era maior do que a própria Bíblia.

No Brasil holandês, a importância da tradução espanhola do *Heidelberguer* (como era vulgarmente chamado o catecismo) foi bem resumida por Schalkwijk:

“na reunião do Presbitério do Brasil, de março de 1637, decidiu-se que devia ser composto um ‘Breve Resumo da religião cristã, com algumas orações em espanhol’, como primeiro meio a ser usado na evangelização dos portugueses e negros. O pastor Soler foi incumbido de preparar este *Breve Resumo* em espanhol. Surge aqui novamente a questão do significado da palavra ‘espanhol’. Provavelmente usou-se esta palavra no sentido amplo de língua ibérica”.<sup>123</sup>

---

<sup>121</sup> Ibidem, pp. 36.

<sup>122</sup> SCHALKWIJK, *op. cit.* Pp. 224.

<sup>123</sup> Idem, pp. 228.

Havia, porém, a necessidade de traduzir o catecismo para a língua tupi, de modo que se tornasse acessível à compreensão dos índios, muitos deles familiarizados com o português, mas não com a língua castelhana. A ideia que surgiu foi, portanto, a produção de um catecismo trilingue, que contemplasse o idioma português, o holandês e a língua geral, o tupi. O pastor David Doreslaer dedicou-se à tarefa, que encontrou-se pronta em abril de 1640, tendo sido enviada à Holanda para ser submetida à análise do Presbitério de Amsterdã.

O problema do catecismo trilingue deveu-se, em uma parte, ao conservadorismo da Igreja Reformada da Holanda, cujo Presbitério não aprovou a publicação do mesmo por considerar que não estava propriamente de acordo com o Catecismo de Heidelberg e que seria “perigoso redigir novas fórmulas”<sup>124</sup>. De outra parte, deve-se a uma confusão, digamos, jurisdicional, ou hierárquica: a WIC decidiu pela publicação do catecismo, a despeito da oposição do Presbitério de Amsterdã. Tal fato é sintomático de que os dirigentes da WIC não estavam dispostos a perder de vista uma chance de obter maior aproximação com os indígenas, através da oferta de um catecismo em sua língua, em função do puritanismo dos membros do Presbitério.

A tentativa da WIC de fazer chegar ao Brasil o tal catecismo pode ter dado certo, pois os exemplares chegaram no Recife, talvez no ano de 1642.<sup>125</sup> A real utilização deste material nas missões calvinistas, entretanto, já parece duvidosa. O motivo disso, de acordo com Schalkwijk, é que “dificilmente as igrejas no Brasil iriam contra a opinião das igrejas-mãe<sup>126</sup>”, indicando que os dirigentes da Igreja Reformada no Recife estavam cientes da decisão do Presbitério de Amsterdã. Neste ponto, a opinião do grande historiador pode derivar mais da sua disciplina pastoral do que de sua perícia historiográfica, ele que, como holandês, foi ministro calvinista na Holanda e depois no Brasil. Afinal, se a própria Roma dos papas (“infalíveis”, na linguagem católica) conseguiu enquadrar os jesuítas que atuaram no mundo ibero-americano, célebres por adaptar o catolicismo à língua e às tradições indígenas, não seria o modesto Presbitério holandês a alcançar tamanha proeza em relação a seus predicantes do além-mar.

O catecismo trilingue do Pastor Doreslaer, embora fonte de conflito entre a Companhia e o Presbitério e a despeito do fato de ter sido pouco ou nada utilizado na tarefa missionária, reflete a intenção missionária de levar a “verdadeira fé” aos

---

<sup>124</sup> Ibidem, pp. 319.

<sup>125</sup> Ibidem, pp. 321.

<sup>126</sup> Ibidem, pp. 322.

ameríndios, cuja conversão ao calvinismo interessava à WIC também por razões políticas, militares e mercantis. Mas a atenção missionária voltou-se, em menor escala, também aos negros africanos, ainda que com significativas diferenças em relação ao caso indígena.

A utilização da mão de obra de escravos negros foi, como se sabe, absolutamente essencial para dar continuidade à produção açucareira dos engenhos. Porém, quanto à escravização dos indígenas, frequente na América Portuguesa, apesar da oposição jesuítica, a posição dos holandeses foi bastante diferente. De acordo com Mario Neme,

“Ainda antes da tomada de Pernambuco, os diretores da Companhia das Índias Ocidentais estabeleciam que a liberdade dos indígenas seria respeitada ‘nas praças conquistadas ou que venham a ser conquistadas’, conforme consta do Regimento de 1629. (...) o preceito foi revigorado nas Instruções de 1636: deviam os indígenas ‘ser deixados em liberdade e de modo algum escravizados’. Confirma-se, assim, que a liberdade dos ameríndios é decretada pelos diretores da Companhia, não pelo conde de Nassau, como em geral se acredita.”<sup>127</sup>

Sendo assim, repetia-se no Brasil Holandês o mesmo padrão de liberdade moderada decretada pelo conselho diretor da WIC. Schalkwijk diferencia bem os propósitos da WIC em relação à escravização e à religião de indígenas e africanos no Brasil holandês:

“(...) o alvo do governo era que os índios fossem cidadãos completamente livres, sendo respeitados como principais aliados. Quanto aos escravos africanos, embora seus direitos civis fossem bem diferentes, na realidade eram livres nas suas expressões religiosas, embora, de vez em quando, com respeito às suas danças religiosas se propusesse maior moderação”.<sup>128</sup>

O motivo para tal postura com relação à liberdade dos indígenas não era outro - nem razões de natureza religiosa ou mesmo de princípios cristãos - a não ser o interesse em manter com os naturais da terra alianças que beneficiassem os holandeses em face da resistência portuguesa, que também lançava mão do mesmo expediente.

Este quadro não é, aliás, uma especificidade do Brasil holandês. Prova disso, por exemplo, é que durante a invasão francesa à Baía de Guanabara, no século XVI, as tribos indígenas foram também utilizadas pelos dois lados nas lutas pelo domínio do território, colocando portugueses e tamoios contra franceses aliados aos índios temiminós. Como resultado, os portugueses conseguiram expulsar os franceses com a ajuda da tribo liderada por Araribóia. A instrumentalização dos índios na disputa europeia pelo Brasil foi, desde o início, uma constante no processo de conquista,

<sup>127</sup> NEME, Mário - *Fórmulas políticas no Brasil holandês*. São Paulo: DIFEL, 1971, pp. 180.

<sup>128</sup> SCHALKWIJK, *op. cit.*, pp. 361.

embora também os índios instrumentalizassem os europeus, a seu modo, para dirimir suas disputas.

No Brasil holandês, porém, a questão religiosa alcançou momentos de paroxismo. A noção de identificação político-religiosa presente nos indivíduos daquele contexto chegou à radicalização entre os índios, cuja conversão ao calvinismo ou a permanência junto ao lado católico definia também de que lado da frente de batalha o grupo se posicionaria. “A escolha de um dos lados – português ou neerlandês”, diz Maria Aparecida Ribas,

“pressupunha a escolha de uma ou de outra profissão de fé, pois não se lutava apenas em nome do Estado ou do Rei, mas também – ou principalmente –, em nome de Deus. De modo que, durante o conflito, a nação Potiguar viu-se cindida, também, por questões de fé ou de credo: ao lado dos portugueses, postavam-se como crentes e soldados da Santa Madre Igreja Católica; ao lado dos neerlandeses, perfilavam-se como crentes e soldados da Igreja Reformada Cristã.”<sup>129</sup>

Ribas refere-se ao “cisma” ocorrido no interior da tribo dos índios potiguaras, que opôs, de um lado, Felipe Camarão, líder dos índios católicos aliados dos portugueses, e seu primo Pedro Poti, que se converteu ao calvinismo, chegando a ir para a Holanda onde aprendeu o idioma neerlandês, tornando-se talvez a maior liderança calvinista em meio aos indígenas.

De acordo com Vainfas, Pedro Poti e mais cinco índios potiguaras rumaram em direção aos Países Baixos, entre eles Antônio Paraopaba e seu pai Gaspar Paraopaba. Estes indígenas embarcaram num dos navios holandeses que regressavam à Holanda após a tentativa frustrada de reforçar as tropas da Bahia, com o envio de uma esquadra liderada pelo burgomestre de Edam, Boudewijn Hendrickzoon, em 1625. Percebendo que as tropas espanholas estavam bastante firmes na defesa da capitania e que qualquer investida resultaria invariavelmente num fracasso, Hendrickzoon bateu em retirada rumo às Antilhas, tendo antes, no entanto, ancorado na Paraíba. Esta foi a ocasião do encontro dos neerlandeses com os potiguaras antes mesmo da invasão holandesa ao Recife ser posta em prática. Mesmo depois de cair preso, quando da derrota dos holandeses da batalha de Guararapes, em 19 de fevereiro de 1649, Pedro Poti recusou-se a abjurar sua conversão ao calvinismo. Morreu no navio que o transportava como prisioneiro para Lisboa, em 1652.<sup>130</sup>

---

<sup>129</sup> RIBAS, Maria Aparecida de Araújo Barreto. *O Leme Espiritual do Navio Mercante*, pp. 100.

<sup>130</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Traição*, op. cit. Pp. 46-48.

Outra liderança de grande valia para os holandeses entre os índios potiguaras foi o já mencionado Antônio Paraopaba, que teve importante participação nas lutas ao lado dos flamengos, contra os resistentes lusobrasileiros. Paraopaba foi um dos chefes que liderou os massacres de Cunhaú e Uruaçu, no Rio Grande do Norte, em julho e outubro de 1645, respectivamente. Nestas ocasiões, soldados e índios a serviço dos holandeses invadiram igrejas católicas, trancaram os fiéis no interior dos templos e liquidaram com todos aqueles que se recusaram a conversão ao calvinismo. Evidentemente, este episódio gerou uma enorme comoção do lado católico, inflamando mais ainda a crise que já era sensível entre lusobrasileiros e flamengos. As vítimas do massacre foram elevadas à categoria de mártires; a guerra tomava os contornos de uma guerra santa.

Vainfas afirma que os casos de Pedro Poti e de Antônio Paraopaba são exemplos que

“(…) dão bem a medida de como os holandeses conseguiram, quando menos, arregimentar lideranças potiguaras para suas ações em Pernambuco. Avançariam muito nessa estratégia, organizando missões calvinistas para reforço das alianças com estes índios, erigindo-as não raro nos aldeamentos jesuíticos conquistados (…)”.<sup>131</sup>

A manutenção de alianças e laços de amizade com os índios não significava, contudo, que fossem formados laços sanguíneos ou matrimoniais entre os dois povos. O casamento, ou mesmo o amancebamento, de holandeses com mulheres indígenas era visto com maus-olhos, tanto pelos predicantes calvinistas quanto pelos dirigentes da Companhia. Apesar desta oposição, Gonsalves de Mello afirma que

“poderiam ser citados (...) diversos flamengos casados ou amigados com índias (Gerard Barbier, Rabe, Doncker, Jacob Kint); entretanto tais uniões foram causa até de deportação, como no caso de certo Gaspar Beem, ex-alferes, que, no Ceará, ‘contra expressa proibição que daqui mandamos’, dizem os Supremos Conselheiros, ‘que ninguém se unisse com brasilianos, por ser um povo muito cioso (o que já deu motivos a que os nossos fossem expulsos dali) apesar disto, amigou-se com uma índia, pelo que foi deportado’”.<sup>132</sup>

Neste sentido, podemos entender que as propostas dos dirigentes da WIC e dos Conselheiros das Províncias Unidas era manter com os índios aproximações e alianças políticas, e não a miscigenação aos moldes portugueses. Da mesma forma, os predicantes calvinistas opunham-se à ideia de “(...) fazer das índias caseiras ou mesmo

---

<sup>131</sup> Idem, pp. 49.

<sup>132</sup> MELLO, José Antonio Gonsalves de. *Tempo dos Flamengos. Influência da Ocupação Holandesa na Vida e na Cultura do Norte do Brasil*. 2ª edição. Coleção Pernambucana. Governo do Estado de Pernambuco. Secretária de Educação e Cultura. Departamento de Cultura. Recife, 1978. Pp. 210-211.

mulheres legítimas”<sup>133</sup>, mas sim, educar e instruir os nativos segundo os preceitos “verdadeira religião cristã”.

Os holandeses estavam cientes de que os índios já estavam submetidos à catequização católica, entretanto, acreditavam que os conhecimentos cristãos dos nativos era superficial, não mais profundos do que “(...) rezar padre-nossos e ouvir missas”.<sup>134</sup> A ideia inicial do projeto missionário procuraria, semelhantemente à estratégia adotada pelos jesuítas, educar primeiro as crianças, afastando-as dos pais para que não corressem o risco de recorrer das práticas nativas, consideradas bárbaras pelos calvinistas ( e também pelos católicos).

O importante aqui a ressaltar é que se os portugueses, por um lado, possuíam uma visão que sempre associaria a Igreja Reformada à heresia e os holandeses a invasores, ainda que tenham existido momento de maior aproximação entre estes dois grupos, os índios, por outro lado, entendiam a missão calvinista e seus representantes como libertadores, que iriam restaurar suas liberdades, reconhecê-los em seus direitos e livrá-los do jugo e da escravidão imposta pelos portugueses.

Convém, no entanto, evitar as simplificações. Antes de tudo porque os índios em causa possuíam subdivisões importantes. Os herdeiros da tradição tupi ou tupinambá, como eram os potiguaras, foram os que mais apresentaram dissensões internas quanto a qual europeu se aliar nas guerras pernambucanas. Os holandeses chamavam a estes de *brasilianos*, mas distinguiam muito bem os do partido *portugues* ou *espanhol* e os o partido *olandes*. Por outro lado, havia os tapuias semi-nômades, falantes de outras linguas, como o gê, cuja aproximação com os holandeses nada teve a ver com conversões religiosas.

Os neerlandeses, portanto, além de estarem conscientes de que os índios *brasilianos* já haviam passado pela experiência evangelizadora, partilhavam também dos estereótipos construídos pela catequização jesuíta a respeito da alteridade dos povos nativos. De acordo com Ribas,

“(...) foi de posse desse modelo algo estereotipado, construído ao longo de um século pelo credo rival, que os neerlandeses aportaram na parte norte da colônia em 1630. Esse modelo formou-se (...) a partir dos esforços teológico-religiosos de identificação da presença da divindade nos índios, e permeava um conjunto complexo de questões envolvendo a construção da *língua geral*, o método pedagógico da

---

<sup>133</sup> Idem, pp. 210.

<sup>134</sup> Ibidem, pp. 212.

catequização, a sobreposição de papéis sócio-religiosos, o sistema de aldeamento, etc.”<sup>135</sup>

Este tema é trabalhado por Ribas em artigo intitulado “Edificando sobre fundamento alheio: a catequese calvinista no Brasil colonial (1630-1654)”<sup>136</sup>, apresentado em 2005 no XXIII Simpósio Nacional de História. Neste trabalho, Ribas propõe uma reflexão acerca da empresa missionária desenvolvida pelos predicantes calvinistas no Brasil holandês junto aos indígenas.

De acordo com Ribas, os holandeses, conforme supracitado, possuíam a visão de que a religiosidade católica que fora ensinada aos indígenas era bastante rasa, superficial, não passando de associações simbólicas entre as divindades indígenas e Deus, Cristo, a Virgem Maria e os santos. A religião católica possuía, neste caso, um “trunfo”, por assim dizer, uma vantagem que certamente não se encontraria na fé reformada: a capacidade de tornar-se mais facilmente assimilável pelos indígenas através de representações iconográficas de seus dogmas. Jamais poderíamos sugerir algo semelhante na doutrinação na fé calvinista, uma vez que havia entre estes últimos uma verdadeira aversão a qualquer culto a imagens de santos ou do próprio Cristo.

Neste sentido, os holandeses contaram, e muito, com a ajuda de Manoel de Moraes. Estudado por Ronaldo Vainfas, foi um jesuíta capturado pelos holandeses em 1634, homem de grande experiência missionária, que se tornou consultor da WIC, abandonando os companheiros inicianos e aderindo ao calvinismo. Manoel de Moraes elaborou um plano cujo intento era converter os índios ao calvinismo, de acordo com uma carta enviada pelos *Heeren XIX* ao Conselho Político do Recife, datada de 1º de agosto de 1635. De acordo com Vainfas,

“o ‘plano para o bom governo dos índios’ de que trata a carta dos *Dezenove Senhores* parece ter sido concebido ainda em Pernambuco, pois o documento menciona proposta enviada por escrito do Brasil pelo coronal Artichewski e reforçada por Manoel de Moraes em Amsterdã”<sup>137</sup>.

O plano propunha a reescravização dos escravos negros, mesmo os que se aliaram aos holandeses, através da devolução destes aos seus senhores. Ao mesmo tempo, assegurava a liberdade dos índios leais aos flamengos, alforriando aqueles que fossem cativos dos portugueses. Deste modo, além de garantir a manutenção e o

---

<sup>135</sup> RIBAS, Maria Aparecida de Araújo Barreto. *O Leme espiritual do navio mercante*, pp. 133.

<sup>136</sup> RIBAS, Maria Aparecida de Araújo Barreto. “Edificando sobre fundamento alheio: a catequese calvinista no Brasil colonial (1630-1654)”. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 23, 2005, Londrina. Anais do XXIII Simpósio Nacional de História – História: guerra e paz. Londrina: ANPUH, 2005. Disponível em <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Textos/MABRibas.pdf>. Consulta em 21/01/2013.

<sup>137</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Traição*, pp. 121.



reconhecimento das alianças com as lideranças indígenas, o plano previa contar com o apoio dos senhores de engenho locais, uma vez que lhes restituía os escravos de suas propriedades.

Em termos práticos, o plano de Manoel de Moraes indicava que

“os predicantes deveriam aprender a ‘língua geral’ dos índios e as crianças indígenas ensinadas desde cedo na língua e na religião dos holandeses. Manoel de Moraes (...) propôs, assim, uma adaptação do modelo jesuítico de catequese aos propósitos do novo conquistador holandês, um modelo de catequese calvinista com metodologia inaciana.”<sup>138</sup>

Para tanto, devia-se necessariamente proceder à expulsão definitiva dos jesuítas do território sob domínio neerlandês, e mesmo proibir que estes mantivessem contato com a população local. A experiência de Manoel de Moraes não poderia indicar outra coisa, neste caso. De bom grado, a WIC acatou um bom número das sugestões de Manoel, uma vez que elas acenavam com uma possibilidade de vencer as dificuldades da missão calvinista entre os índios. Tais dificuldades, explica Vainfas, devem-se sobretudo

“à multiplicidade de tendências calvinistas entre os predicantes enviados ao Brasil, ao rigorismo de algumas delas e aos desentendimentos entre o Sínodo calvinista do Recife e o governo da WIC em Pernambuco. (...) o modelo de catequese de Manoel de Moraes, sendo de inspiração jesuítica, necessitava de um certo grau de centralização que os calvinistas não possuíam, ao contrário da Companhia de Jesus.”<sup>139</sup>

Em todo caso, a Igreja Reformada no Recife, de acordo com Schalkwijk, era uma igreja da conquista, haja visto que “ela não nasceu na sementeira da pregação, mas foi transplantada como uma muda. À semelhança de todos os outros aspectos da vida holandesa, também a igreja foi transplantada para o Brasil”<sup>140</sup>, e que “como igrejas da conquista, as igrejas reformadas chegaram e desapareceram com os exércitos invasores”.<sup>141</sup> Segundo essa linha de interpretação, podemos entender que a estrutura eclesiástica que foi montada no Brasil seguiu de perto o modelo aplicado na Holanda, sobretudo sob o ponto de vista institucional e hierárquico.

Schalkwijk divide a presença da Igreja Reformada no Brasil em três etapas, a saber: crescimento (1630-1635), florescimento (1637-1644) e fenecimento, que coincide com a eclosão da revolta, em 1645, e vai até a rendição e expulsão dos holandeses. Houve ainda um breve momento da presença da Igreja Reformada na Bahia, que teve

---

<sup>138</sup> Idem, pp. 121.

<sup>139</sup> Ibidem, pp. 122.

<sup>140</sup> SCHALKWIJK, *op. cit.*, pp. 99.

<sup>141</sup> Idem, pp. 100.

apenas um ano de duração (de 1624 a 1625), justamente o mesmo tempo que durou a presença holandesa na capitania. Após a retirada holandesa, nada mais restou em Salvador que servisse como sinal da passagem dos calvinistas.

A conquista holandesa nas capitanias do Nordeste significou, por outro lado, a permanência mais duradoura da Igreja calvinista no Brasil. Foram estabelecidos templos em quase todos os territórios tomados pelos neerlandeses. Além de Olinda e Recife, também Itamaracá, Sirinhaém, Porto Calvo e as capitanias do Rio Grande do Norte, Paraíba, Ceará e Maranhão tiveram suas igrejas, todas elas contando com a presença de pastores, “consoladores” (evangelistas) e funcionários a serviço da religião reformada. De acordo com Schalkwijk, “ao todo, existiram durante algum tempo vinte e duas igrejas reformadas em solo brasileiro”.<sup>142</sup>

A estrutura das igrejas reformadas no Brasil segue a mesma linha da organização eclesiástica e administrativa das Igreja Reformada dos Países Baixos. Em escala local, são dirigidas pelo consistório, “o conselho eclesiástico composto de presbíteros e diáconos, eleitos pelos membros professos daquela igreja”<sup>143</sup>. No Brasil, entretanto, dentre as vinte e duas igrejas apontadas por Schalkwijk, nem todas possuíam consistório próprio, ou seja, sua administração e direção estava nas mãos de outra igreja que fosse melhor estruturada, ou mesmo nas mãos da igreja holandesa. Schalkwijk aponta, com base nos documentos conhecidos, que haveria pelo menos doze igrejas organizadas com seus próprios consistórios:

“Eram elas as igrejas em Salvador, Rio São Francisco em Forte Maurício, Porto Calvo, Sirinhaém, Cabo Santo Agostinho, Santo Antônio do Cabo, Recife, Itamaracá, Goiana, Paraíba, Cabedelo (ou Forte Margarita) e Rio Grande do Norte.”<sup>144</sup>

Schalkwijk nos diz, a respeito da Igreja Cristã Reformada nos Países Baixos, que “(...) sem ela não teria existido a fundação do estado neerlandês, e, sem ela, esse estado não haveria permanecido de pé”.<sup>145</sup> Sendo assim, podemos entender que a máquina político-administrativa do Estado andava de mãos dadas com a Igreja, num complicado jogo de forças e de influências que, apesar das disputas de poder, mantinha o equilíbrio entre política e religião.

---

<sup>142</sup> Ibidem, pp. 99-101.

<sup>143</sup> Ibidem, pp. 103.

<sup>144</sup> Ibidem 104.

<sup>145</sup> Ibidem, pp. 35.

Mas dizer isto não basta. Segundo Ronaldo Vainfas, não devemos pensar no calvinismo como

“(...) uma unanimidade nessas províncias ditas calvinistas. Ainda no século XVII, somente um terço da população das sete províncias era assumidamente calvinista, o que por si só confirma o grau de tolerância desse Estado, ainda que as demais confissões religiosas sofressem restrições. Mas comparada ao que se passava nos países ibéricos, onde a única religião admitida era o catolicismo, a tolerância religiosa das Províncias Unidas é indiscutível (...). Chegar a esse ponto de equilíbrio entre religião oficial e tolerância religiosa foi, porém, processo tortuoso. Basta lembrar a ‘crise religiosa’ dos anos 1610-1619, quando se defrontaram encarniçadamente dois partidos calvinistas, cada qual expressando sua própria leitura teológica e política da “verdadeira religião cristã”.<sup>146</sup>

Devemos, portanto, nos afastar da ideia de que este esteio religioso existente na estrutura do estado neerlandês era um corpo homogêneo e sem fissuras ou contradições. Ao contrário, como bem lembrou Vainfas, muitas foram as disputas para traçar quais seriam as doutrinas e diretrizes a serem seguidas pela Igreja Reformada.

A principal delas foi a que colocava, de um lado, os já citados *gomaristas* e de outro, os *arminianos*. A interpretação dos arminianos era um pouco mais flexível, afastando-se da ideia de predestinação absoluta da alma. De acordo com esta corrente, a salvação se dá (ou não) independentemente das ações dos indivíduos, ao contrário do que era defendido pelos gomaristas. A ideia da predestinação era de que Deus já decide de antemão quais são os eleitos para desfrutar do Reino Celestial e quais não o são, e não há nada que o indivíduo possa fazer para alterar a sua condição espiritual, por assim dizer. Tal conceito, cujas raízes encontram-se no luteranismo, relaciona-se diretamente com a desvalorização das obras terrenas como meio de salvação, típica do catolicismo.

Na doutrina calvinista, uma boa conduta, a devoção ao culto e aos demais aspectos da religião pode sinalizar que a pessoa foi agraciada, sendo a prosperidade material um sinal da presença da graça divina. Do mesmo modo, delinquentes, marginais e outros tipos “desviantes” da sociedade eram considerados “danados” de antemão. Na interpretação dos arminianos, levantava-se a hipótese de que o comportamento do indivíduo poderia interferir na salvação de sua alma.

Por sua vez, o gomarismo defendia a ideia de que a vontade de Deus já estava estabelecida, além de acusar os arminianos de exalarem um “odor papista”, apesar dos

---

<sup>146</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Traição*, pp. 159 – 60.

arminianos não aparentarem possuir veleidades católicas e nem poderem ser caracterizados como reacionários em relação à “verdadeira religião cristã”.

Do ponto de vista doutrinário, a diferença entre esses dois grupos residia, fundamentalmente, na questão da salvação. A predestinação da alma formulada por Calvino era absoluta e indiscutível ou o cristão poderia lutar pela sua alma no mundo terreno por meio de obras pias? Do ponto de vista político, a divergência residiu principalmente na questão da definição institucional do calvinismo enquanto religião oficial do Estado: para os gomaristas, a Igreja deveria subordinar-se ao Estado e este agir de acordo com a doutrina; para os arminianos, Igreja e Estado deviam guardar autonomias próprias.

Prevaleceu, como vimos antes, a interpretação gomarista, decisão tomada no citado Sínodo de Dordrecht, ou Sínodo de Dort, em 1619, onde foi estabelecida a doutrina reformada em cinco pontos: 1) **depravação total da criatura humana** desde o pecado original, cuja alma somente pode ser salva pela vontade de Deus; 2) **eleição incondicional das almas a serem salvas** pela vontade divina, sem que as obras humanas tenham qualquer valor regenerativo; 3) **expição limitada**, que pressupõe que o sacrifício de Cristo se deu em favor de pessoas determinadas por Deus desde a eternidade, pessoas eleitas; 4) **vocação eficaz ou graça irresistível**, que pressupõe que os atos humanos podem, no máximo, confirmar, se bons e cristãos, a graça da escolha divina; 5) **perseverança dos “santos”** ou eleitos que, tocados pela graça divina, persistirão na fé durante toda a vida, sem questioná-la. Estas doutrinas, descritas no documento final chamado Cânones de Dort, são também conhecidas como os Cinco Pontos do calvinismo.

A montagem da estrutura eclesiástica nos Países Baixos, que não se deu sem derramamento de sangue, levou em consideração o enorme contingente de imigrantes e refugiados que vinham de outros países fugindo, muitas vezes, de perseguições religiosas em suas terras de origem, sobretudo católicas, terras de “papistas”. Segundo Schalkwijk,

“A maior parte da população [de estrangeiros] não tinha problemas no entender a pregação em língua holandesa; havia, porém, congregações especiais para os que falavam alemão, inglês ou francês. As muitas igrejas francesas eram compostas de valões da ‘Bélgica’ e huguenotes da França, além de outros evangélicos latinos, como espanhóis, portugueses e italianos. Eram conhecidas como ‘igrejas valãs’, com quase trinta congregações espalhadas pelo país. Essas igrejas de estrangeiros

faziam parte integralmente da Igreja Reformada nos Países Baixos, em nível local, presbiterial ou nacional”<sup>147</sup>.  
É justamente nesse contexto que encontraremos o nosso Vicente Soler.

## 2.2 – Vicente Soler: um Frade Agostinho espanhol a serviço da Igreja reformada no Recife.

A história e trajetória de Vicente Soler é peça importante para que possamos compreender o jogo de forças de cunho político e religioso que regiam a governança do Brasil pelos holandeses. Existem diversas lacunas acerca da vida de Soler. O historiador José Antonio Gonsalves de Mello publicou um estudo sobre este personagem, o que por si mesmo atesta a importância do mesmo, sendo Gonsalves de Mello o principal historiador do “tempo dos flamengos” no Brasil. O texto saiu, em 1983, na revista do afamado Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico: *Um ministro da Igreja Calvinista no Recife holandês: o espanhol Vicente Soler, 1636 – 1643*.

Seguindo as pistas de Gonsalves de Mello, Vicente Soler aparece retratado como espanhol de nação por Frei Manuel Calado em seu livro *O Valeroso Lucideno*, publicado em Lisboa (1648), antes mesmo do fim da guerra restauradora<sup>148</sup>. É, sabidamente, obra de fundamental importância para o estudo das guerras flamengas e da administração holandesa do Brasil, como também sobre a sociedade pernambucana durante o período da dominação neerlandesa.

Muito provavelmente, Soler era um dos pastores que compunha o corpo de sacerdotes estrangeiros empenhados na tarefa de pregar a “verdadeira religião cristã” nas terras brasílicas, a serviço da Holanda. Essa afirmação é possível ao observar os escritos de Frei Manoel Calado, em seu já citado *O Valeroso Lucideno*, que refere-se a Soler como o

“predicante francês Vicente Soler, Valenciano de nação, o qual havendo sido Frade Agostinho, tinha fugido da Religião e, passando à França, se fez ali Calvinista e se casou e se fez Predicante da seita de Calvino e com esse título assistia em Pernambuco(...)”<sup>149</sup>.

Foi justamente nessa função que ele foi contratado pela Companhia das Índias Ocidentais para vir ao Nordeste para trabalhar na empresa missionária organizada pelas

---

<sup>147</sup> SCHALKWIJK, *op. cit.*, pp. 36.

<sup>148</sup> Manuel Calado do Salvador. *O Valeroso Lucideno e o triunfo da liberdade* (original de 1648). 5ª ed. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 2004, vol. 1.

<sup>149</sup> MELLO, José Antonio Gonsalves de. *Um ministro da Igreja Calvinista no Recife holandês: o espanhol Vicente Soler, 1636 – 1643*. Recife, 1983. In: Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano, v.57, pp. 306.

autoridades holandesas com vistas a “recrutar almas”, sobretudo dos indígenas, e obter mais aliados preciosos naquele contexto de expansão e conquista militar. Sua principal missão era, enquanto predicante capaz de falar e compreender as línguas portuguesa, espanhola e francesa, evangelizar a população luso-brasileira católica, com o intuito de demovê-los das práticas de “papismo e idolatria” que, do ponto de vista do clero calvinista, deveriam ser extirpadas dos domínios neerlandeses e de todo o orbe.

Vale, aqui, chamar a atenção para um pequeno detalhe: Vicente Soler havia sido, como Lutero, frade Agostinho, antes de se passar à Igreja Reformada e casar-se com uma calvinista, segundo o relato de Frei Manoel Calado. Cabe dizer que esse “cruzar de fronteiras” entre as religiões foi observado de todos os lados. Um dos casos emblemáticos na história luso-brasileira foi o do citado padre Manoel de Moraes, o mesmo que propôs um plano de missionação calvinista para a WIC conforme o modelo jesuítico. Sua rígida formação moral e religiosa no Colégio da Bahia, sua experiência missionária em Pernambuco e sua participação militar entre os *campanhistas* de Matias de Albuquerque nas guerras de resistência à conquista neerlandesa do Nordeste, não o impediu de atravessar os limites do catolicismo e passar pública e notoriamente para o lado dos holandeses “hereges”, transferir-se para a Holanda e casar-se duas vezes com mulheres calvinistas, sendo por isso processado e condenado duas vezes por heresia pelo Tribunal do Santo Ofício, uma *in absentia*, em 1642, pois vivia em Leiden, outra em pessoa, preso em meio à Insurreição Pernambucana, em 1645, que os restauradores chamaram de “guerra da liberdade divina”, isto é, católica.

Segundo Vainfas, o jesuíta Manoel de Moraes, mameluco de São Paulo - *paulista*, portanto, com boa vocação bandeirante - encontrou-se, em dado momento, em razão de sua formação inaciana, corroído em foro íntimo por culpas e arrependimentos por sua traição, após ter se passado para o lado calvinista. No caso de Vicente Soler, nenhum arrependimento por ter abandonado o catolicismo em favor do calvinismo. Pelo contrário, parece ter sido muito seguro de sua fé e de sua aversão aos *papistas*.

De todo modo, Soler veio para o Brasil, acompanhado de sua mulher Maria e de sua filha Margarida. Ele também tinha um filho, o qual José Antonio Gonsalves de Mello acredita se chamar Jean Soler. É desse período de sua estada no Brasil, que inicialmente, de acordo com seu contrato, deveria ser de quatro anos, mas que acabou se estendendo por mais quatro, que datam suas cartas que são a fonte deste trabalho. No total são dezessete cartas, sendo cinco endereçadas aos Diretores da Câmara Zelandesa

da Companhia das Índias Ocidentais, entre 1636 e 1637, e doze a André Rivet, com quem fala em um tom de amizade.

Segundo Gonsalves de Mello, André Rivet era “(...) Teólogo Reformado, Professor de Teologia da Universidade de Leiden e, por algum tempo, preceptor do Príncipe de Orange, que foi depois Guilherme II”<sup>150</sup>, em suma, homem bastante influente e respeitado entre políticos e letrados dos Países Baixos. De acordo com Gonsalves de Mello, em seu já citado artigo, estas cartas foram encontradas junto às correspondências de Rivet, em coletânea organizada pelo Prof. Paul Dibon e publicadas em 1971, e datam do período que vai de 1636 a 1643, isto é, compreendendo todo o período do governo nassoviano, assunto freqüente de suas cartas, tendo Soler regressado à Holanda na mesma comitiva que levou embora Maurício de Nassau.<sup>151</sup>

De acordo com Schalkwijk, eis o retrato do que encontrou Soler ao chegar ao Brasil:

“ao todo existiram durante algum tempo vinte e duas igrejas reformadas no Nordeste. Destas a do Recife era a maior, inclusive com uma congregação inglesa e uma francesa. Esta se reunia no *templo gálico* onde o próprio Nassau era o membro mais ilustre, sob o pastorado do predicante espanhol Vicentius Soler. Com o aumento da conquista organizou-se uma *classe*, uma convenção eclesial, o Presbitério do Brasil, e durante alguns anos existia até o Sínodo do Brasil, com dois presbitérios: o de Pernambuco e o da Paraíba”.<sup>152</sup>

O testemunho de Vicente Soler nos dá o ponto de vista de um predicante calvinista envolvido em um contexto marcado por uma enorme multiplicidade social e religiosa. Tal como outros predicantes, além de funcionários estrangeiros contratados pela WIC para exercer funções administrativas e militares no Nordeste, Soler passou por diversos dissabores, em especial em relação a seus empregadores. Sua família passou por momentos extremamente difíceis, que vão desde a insatisfação da esposa, que não se adaptou à nova vida e demonstrava sempre um grande desejo de regressar à Holanda, até a morte da filha Margarida, evento sobre o qual houve rumores de que teria sido causado pela dor de um amor não correspondido por ninguém menos do que Maurício de Nassau. Fora isso, nota-se um grande descontentamento em relação aos rumos que a missão calvinista estava tomando, bem como ao tratamento dispensado pelas autoridades neerlandesas aos assuntos espirituais.

---

<sup>150</sup> Idem, pp. 307.

<sup>151</sup> Ibidem, pp. 306.

<sup>152</sup> SCHALKWIJK, Frans Leonard. *Viver e morrer no Brasil Holandês*. Organizado por Marcos Galindo. Recife: Massangana, 2005, pp. 197.

No entanto, não obstante os transtornos que o afligiam, Vicente Soler esteve em intensa atividade durante sua estadia no Brasil. Por ser um dos poucos predicantes falantes de português, é quase desnecessário dizer sobre sua importância como “pregador” no meio da audiência lusobrasileira e indígena, em face de uma maioria de pastores que esbarravam com frequência na barreira lingüística. Também é de sua responsabilidade a construção do primeiro templo da Igreja Reformada no Brasil, tendo em vista que os prédios onde usualmente se davam os ofícios religiosos calvinistas eram igrejas católicas que foram tomadas na conquista holandesa. Além disso, segundo Gonsalves de Mello,

“Soler redigiu um catecismo na língua espanhola e, depois, em colaboração com o colega David van Dooreslaer, ‘um breve, sólido e claro compêndio da Religião Cristã’ (que seria um outro catecismo) escrito em três línguas, português, holandês e tupi, o qual foi remetido para a Holanda em 1638 para ser publicado e estava em 1643 para ser impresso. Não há notícia posterior do que ocorreu com esses textos, nem existe exemplar de um ou de outro em bibliotecas holandesas”.<sup>153</sup>

Lamentando a impossibilidade de contemplar estes documentos, tratemos agora do teor das cartas de Vicente Soler, que tanto nos tem a dizer sobre o seu ponto de vista acerca da Nova Holanda, em especial dos percalços da missão calvinista de que participou com destaque.

---

<sup>153</sup> MELLO, José Antonio Gonsalves de. *Um ministro da Igreja Calvinista no Recife holandês: o espanhol Vicente Soler, 1636 – 1643*. Recife, 1983. In: *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, v.57, pp. 310.



### Capítulo 3: As cartas de Vicente Soler

A correspondência de Vicente Soler, tanto a dirigida a André Rivet quanto aos diretores da Câmara Zelandesa da WIC, em Middelburgo, dá conta de inúmeros aspectos importantes do *modus vivendi* no Brasil Holandês. Evidentemente, é necessário que levemos em consideração o seu ponto de narrativa, isto é, o lugar social onde ele se encontra e que lhe permite fazer tais observações. Soler é, sem sombra de dúvida, um homem de religião, empenhado em cumprir seu papel de transmitir a “verdadeira fé cristã” para o qual foi designado, a despeito das dificuldades que enfrenta, inclusive de sobrevivência.

#### 3.1 – Os interlocutores de Soler

Não por acaso, a Câmara da Zelândia foi interlocutora privilegiada na correspondência de Soler. Província marítima banhada pelo Mar do Norte, localizada no extremo sul da República neerlandesa, fazia fronteira com a Holanda, ao norte, com a Flandres, ao sul, e com a região brabantina, a leste. Já nas últimas décadas do século XVI, a construção naval e o comércio marítimo prosperaram na província zelandesa. Logo no primeiro ano da revolta contra Filipe II, em 1568, a Zelândia figurou ao lado da Holanda e de Utrecht nos preparativos da guerra. Em 1579, lá estavam os zelandeses, revoltosos da primeira hora, na formação da União de Utrecht, comandada por Guilherme, o Taciturno, da Casa de Orange – berço da República calvinista dos Países Baixos.

Em 1621, quando da fundação da Companhia das Índias Ocidentais, os capitais da Zelândia figuraram em segundo lugar, só abaixo dos capitais holandeses. A Câmara da Zelândia à qual Soler enviava cartas não era, como se poderia pensar, um órgão representativo da municipalidade, Middelburgo, no caso, capital provincial. Tratava-se de uma das cinco câmaras regionais da WIC, todas subordinadas aos *Heeren XIX*, os Dezenove Senhores que compunham a diretoria geral da companhia. A província da Holanda possuía duas câmaras, uma em Amsterdã (4/9 das ações), outra em Rotterdã (1/9 das ações). A câmara zelandesa possuía 2/9 do capital acionário da WIC. A Zelândia era a segunda província mais importante, economicamente, da República<sup>154</sup>. Muitos soldados da WIC no Brasil eram zelandeses. Nos mares, seus navios aterrorizaram as naus portuguesas carregadas de açúcar da Bahia e do Rio de Janeiro,

---

<sup>154</sup> ISRAEL, Jonathan. *The Dutch Republic. Its rise, greatness and fall, 1477-1806*. Oxford: Oxford University Press, 1995, pp.361-394.

entre 1647 e 1648. Os zelandeses capturaram nada menos do que 220 navios lusos, mais até do que os holandeses, que capturaram 132, em 1648<sup>155</sup>.

Em termos religiosos, há consenso historiográfico, entre os especialistas, de que a Zelândia era a província calvinista mais radical e ortodoxa. O historiador holandês William Frijhoff a definiu como “a província mais violentamente antipapista” e “campeã do calvinismo rigorista”, sentimentos aguçados pela proximidade da Flandres, ao sul, depois de reconquistada por Filipe II (na atual Bélgica). A Zelândia foi também a província mais engajada na luta pela elevação do calvinismo à condição de religião estatal, aspecto importante do gomarismo no início do século XVII.<sup>156</sup>

O rigorismo zelandês apareceu já na véspera da União de Utrecht, em 1576, ano em que a câmara municipal de Middelburg proibiu a minoria *menonita*<sup>157</sup> da cidade de participar do comércio zelandês. Foi repreendida pelo Príncipe de Orange e teve que recuar, pois os menonitas estavam bem engajados na guerra contra a Espanha, incluindo o pagamento regular de taxas para fins militares<sup>158</sup>. Mais tarde, no Sínodo de Dort, os delegados zelandeses externaram sua hostilidade em relação aos judeus sefarditas que então começavam a se estabelecer nas Províncias Unidas. Apresentaram moção para que os Estados Gerais (assembleia governativa da República) proibissem a publicação de libelos anticristãos pela nascente imprensa sefardita<sup>159</sup>. Em relação aos católicos, estimados em 50% da população da República ao longo do século XVII, a Zelândia era a mais intolerante, a que cobrava taxas mais altas para autorizar o “culto papista”, a que mais constrangia e dificultava a vida dos fiéis a Roma. Logo, era a que menos abrigava católicos, em contraste com Utrecht, a mais tolerante, logo seguida da Holanda<sup>160</sup>.

O segundo grande interlocutor de Soler era também um dos maiores teólogos calvinistas da época: André Rivet (1572-1651). Natural de Saint-Maixent, nas cercanias de Poitiers, André Rivet nasceu no seio de família abastada de huguenotes em agosto de

---

<sup>155</sup> ISRAEL, Jonathan. *Diasporas within a diaphora: Jews, Crypto-Jews and the Word Maritime Empires, 1540-1740*. Leiden: Brill, 2002, p.371.

<sup>156</sup> FRIJHOFF, William. Religious toleration in the United Provinces. In: HSIA, R.Po-Chia & NIEROP, Henk van (orgs). *Calvinism and Social Toleration in the Dutch Golden Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p.40

<sup>157</sup> N.E: Os menonitas compunham uma minoria anabatista dos Países Baixos, movimento organizado pelo teólogo Menno Simons (1496-1561), natural da frísia, outra província calvinista rebelde.

<sup>158</sup> ZIJLSTRA, Samme. Anabaptism and tolerance: possibilities and limitations. In: R.Po-Chia Hsia e H.F.K. Van Nierop (orgs). *Calvinism and Social Toleration...* p.118

<sup>159</sup> ROODEN, Peter van. Jews and religious in the Dutch Republic. In: R.Po-Chia Hsia e H.F.K. Van Nierop (orgs). *Calvinism and Social Toleration...* p.138.

<sup>160</sup> NIEROP, Henk van. “Sewing the bailiff in a blanket: Catholics and the law in Holland”. In: R.Po-Chia Hsia e H.F.K. Van Nierop (orgs). *Calvinism and Social Toleration...* pp. 102-111

1572, exatamente no mês e ano da famosa *Noite de São Bartolomeu* (23-24 de agosto de 1572), na qual milhares de huguenotes foram massacrados pelos católicos em todo o reino da França.

A família Rivet escapou da chacina e André fez seus estudos em centros intelectuais do calvinismo europeu: Berna, na Suíça, e La Rochelle, palco da primeira Igreja calvinista francesa (Igreja da Confissão de La Rochelle). Foi pastor e presidente do sínodo de Vitré, no sudoeste francês no início do século XVII e, fez grande carreira como professor de teologia da Universidade de Leiden, a principal universidade das Províncias Unidas (criada em 1575) e uma das mais inovadoras da Europa. Como tantos professores de Leiden, André Rivet passou a ser chamado ali de *Andreas Rivetus*, em latim.

Rivet era teólogo tido com um dos maiores inimigos da Igreja de Roma, autor de vasta e importante obra de exegese vetero-testamentária, estudioso dos textos paulinos, especialista nas explicações sobre a Santa Ceia. Mantinha contatos com teólogos e intelectuais de toda a Europa, inclusive com estadistas, a exemplo do imperador do Santo Império e do rei da Inglaterra, Carlos I, com quem esteve em 1641. Morreu em Breda, no sul da Holanda, com quase 80 anos de idade.

O historiador Peter van Rooden definiu André Rivet como um representante, por excelência, da tradição franco-valônica na Universidade de Leiden, o que provavelmente explica a relação de Soler com o grande teólogo francês<sup>161</sup>. Isto porque, como vimos no capítulo anterior, com base em Schalkwijk, o ramo franco-valão foi importante entre as facções instaladas no Brasil holandês e Vicente Soler era tido como líder deste grupo. Eram eles predicantes formados na conflagrada Flandres do século XVI, área disputada pelas Províncias Unidas e pela Espanha. A língua materna deste grupo de flamengos era o francês (na versão belga atual) ou o próprio valão, língua românica muito marcada pela influência neerlandesa e germânica. Não raro tais predicantes falavam as duas línguas e deviam dominar o latim. Na Valônia, a presença de huguenotes foi expressiva desde o século XVI, de onde muitos migraram para a Holanda ou Zelândia com o avanço dos espanhóis. André Rivet fez ações pastorais na região, antes de ir para Leiden. Vicente Soler parece ter estado ali, na mesma época.

---

<sup>161</sup> ROODEN, Peter van. *Theological, Biblical Scholarship and Rabbinical Studies in the seventeenth century*. Leiden: 1989, p.203.

Soler escrevia suas cartas do Brasil, portanto, para radicais do calvinismo: os camaristas da Zelândia, os mais rigoristas entre os súditos da casa de Orange; André Rivet, expoente do curso de teologia da Universidade de Leiden, calvinista radical.

### 3.2 - *Crítico do Brasil holandês*

Desde o princípio de sua estadia no Brasil, em 1636, Soler relata aos diretores da Câmara da Zelândia o verdadeiro caos, segundo o seu ponto de vista, que reina no país, chegando mesmo a comparar o Recife a Sodoma, a célebre cidade bíblica destruída por Deus pela imoralidade, perversidade e desobediência de seus habitantes.

“A desordem e a confusão daqui são inimagináveis. Cada um só pensa em si, e pouco ou nada no bem da Companhia. Não há nenhum vestígio de temor a Deus, nenhuma justiça, e os vícios pululam. Numa palavra, parece-me estar em Sodoma e pior ainda”.<sup>162</sup>

Além disso, faz duras críticas a outros pastores, acusando-os de negligência no serviço pastoral:

“Os pastores são cachorros mudos pela maior parte; uns, em vez de cultivar o Campo do Senhor, cheio de más ervas, cultivam as terras e os campos que se adquiriram às expensas de vosso armazém; os outros negociam para si e para outrem, e quase todos são gozadores veneráveis que procuram as boas mesas”.<sup>163</sup>

Com essas palavras, não é difícil imaginar o horror e o espanto sentido por Soler ao deparar-se com um país em constante estado de guerra, e onde conviviam impunemente judeus, católicos, índios, negros africanos, sem falar nos soldados mercenários que vinham contratados pela WIC, procedentes de diversas partes da Europa e professando uma grande variedade de credos. Segundo suas próprias impressões, uma confusão universal.

Soler mostra-se, em alguns momentos, um arguto observador da política implementada pelo governo do Recife, sobretudo por suas críticas mordazes ao Conselho Político, aos quais chama de Ratos em função de sua desonestidade e corrupção, chegando ao ponto de qualificar um dos membros do Conselho, mais precisamente Balthasar van der Voorde, como um “malicioso bêbado”, sugerindo que ele fosse imediatamente retirado do Conselho. Em carta de 1636, escreve novamente aos Diretores da Câmara da Zelândia, afirmando que

“Pensais mandar Conselheiros Políticos, e entretanto são ratazanas sem Polícia. Roem-vos até aos ossos. Retirai, em nome de Deus, o instrumento de suas iniquidades Van der Voorde; o assunto bem

---

<sup>162</sup> Dezessete cartas de Vicente Joaquim Soler 1636-1643. Rio de Janeiro: Editora Index, 1999, pp. 11.

<sup>163</sup> Idem, pp. 11.

merece a pena. Acreditai-me, acreditai-me, acreditai-me: retirai esse malicioso bêbedo, e nomeai em seu lugar algum homem de bem e honrado.”<sup>164</sup>

Em correspondência posterior, datada de dezembro de 1637 e também endereçada aos Diretores da Câmara Zelandesa, Soler suplica que estes escolham os nomeados para as funções administrativas do governo holandês no Brasil “segundo as funções e não segundo os salários”<sup>165</sup>. Em seguida, volta a criticar com veemência os membros dos Conselhos Políticos:

“Selecionei as pessoas de bem e tementes a Deus, porque as que Lhe são infiéis, nunca vos servirão fielmente; e as que vem aqui sem bens, não tem outro fim senão de reuni-los a custo de tudo, de provocar e de viver opulentamente. Ordenai que todos vossos funcionários, grandes e pequenos, sejam substituídos. Entretém-se todos como as argolas duma cadeia e todos são ladrões; não excetuo a ninguém. Há dois meses descobriram-se sessenta caixas de açúcar escondidas por um português que está com o inimigo. Escolheu-se para as recolher entre os que se julgavam mais fieis; roubaram só onze. Julgai toda a turma por este exemplo, *et ab uno discite omnes*”<sup>166</sup>

De fato, em quase todas as cartas de Soler podemos encontrar críticas ferozes ao Conselho do Recife, inclusive advertindo aos diretores da Câmara de que, não remediando as desordens na Igreja e na política, havia o grande risco de perder a guarda do país em um ano, o que, evidentemente depois de conhecermos o desenrolar da história, sabemos que não passou de exagero, possivelmente movido pela revolta febril contra a falta de amor a Deus, os roubos descarados, a prostituição ostensiva e os excessos de toda natureza denunciados por ele em carta de 1636 aos Diretores da Câmara Zelandesa:

“(…) remedieis tantas desordens, tanto na Igreja quanto na Política. À falta de fazê-lo, será impossível que guardeis este país um ano. Não há vestígio de temor a Deus; roubam-vos abertamente; vosso armazém entretém o luxo de vossos funcionários e suas putas; as quais pululam maravilhosamente neste país. O excesso não se pode exprimir por palavras”<sup>167</sup>.

As denúncias de Soler, exageros à parte, não são totalmente infundadas. O cotidiano no Brasil neerlandês era mesmo muito diferente do que poderia considerar adequado um predicante calvinista. Além de uma grande parcela da população permanecer indiferente aos apelos religiosos de qualquer espécie, havia uma grande defasagem quantitativa de pastores e pastores auxiliares experimentados em Teologia que pudessem levar a cabo, e com êxito, as pretensões missionárias da Igreja

---

<sup>164</sup> Ibidem, pp. 18.

<sup>165</sup> Ibidem, pp. 46.

<sup>166</sup> Ibidem, pp. 46.

<sup>167</sup> Ibidem, pp. 17.

Reformada. O próprio Soler escreveu aos Diretores da Câmara Zelandesa, em junho de 1636, relatando que, logo no primeiro ano de sua estadia, não conseguiu que se dessem ordens para que 500 pessoas, tanto negros quanto índios, comparecessem à predicação espanhola, apesar de ter sido construída uma galeria no fundo no templo por obra dos senhores Vankulen e Guisselin, ambos membros superiores do governo do Brasil neerlandês<sup>168</sup>, para atender a esta finalidade. Tais obstáculos de natureza administrativa são, em grande medida, responsáveis pelas dificuldades em realizar o serviço missionário ao qual Soler, entre outros pastores, se dedicava.

Sobre as questões morais apontadas por Soler, Vainfas pode nos oferecer uma pequena amostra do cenário que, muito provavelmente, feriu os castos olhos do predicante:

“No rastro da soldadesca vinham também prostitutas que animavam os dias e as noites recifenses. Em meio aos ‘carregamentos de mulheres perdidas’ – pois também elas eram contabilizadas pela WIC – algumas se tornaram famosas: Cristianazinha Harmens, Maria Roothaer (Maria Cabelo de Fogo), Sara Douwaerts (a Senhorita Leiden), Elizabeth, a *Admirável*. Até mesmo uma certa *Chalupa Negra* andou animando o Recife holandês. Esse novo ambiente era regado a vinhos, conhaque, genebra, muita cerveja e outros produtos importados”<sup>169</sup>.

Sendo assim, não é difícil compreender os constantes apelos de Soler para que sejam enviados mais predicantes, de modo a acabar com todo aquele clima de perdição que pairava nos ares do Recife. Sua indignação é tamanha que, em carta endereçada a André Rivet em 16 de julho de 1636, Soler escreve:

“Bom Deus, entre que gente estou! Tenho visto bastante, mas nunca me tenho encontrado em tais bodas. Assim, não temos aqui senão as fezes da Holanda, Zelândia, etc.; gente que não sabe o que é civilidade ou honra e menos ainda temor do Soberano. Essa gente fica tão escandalizada disso, que mais aconselhável seria participar dum baile, do que persuadi-los a abraçar a religião.”<sup>170</sup>

Quatro anos depois, em 12 de fevereiro de 1640, em outra carta endereçada também a Rivet, Soler afirma que

“se na Europa há profanos e ateus, aqui também não faltam, onde não temos senão a escolha e o lixo das nações da Europa. Numa palavra, os vícios estão aqui no seu soberano degrau, tanto que a gente de bem, que acreditaria achar aqui um asilo, se vê reduzida a afligir sua alma como Lot em Sodoma.”<sup>171</sup>

---

<sup>168</sup> Ibidem, pp. 18.

<sup>169</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém colonial*, pp. 131.

<sup>170</sup> Dezessete Cartas..., pp. 23.

<sup>171</sup> Idem, pp. 67.

Estas impressões de Soler devem-se muito provavelmente ao fato de que, como afirma Mario Neme, os colonos enviados pelas Províncias Unidas ao Brasil eram de classes sociais mais baixas. Segundo o autor, este fato

“(…) leva o Conselho Político a reclamar para a Holanda, em 1635, advertindo que ‘a nossa impressão é, francamente, que a Metrópole considera o Brasil como uma cloaca destinada a receber toda a sua imundícia’. Constituía essa espécie de escória que em todos os lugares e em todos os tempos, de tão castigada pela vida e de tão maltratada pelos homens, desfigura-se, degrada-se e acaba deserdada até da ideia de pátria. Segundo Watjen, o próprio Conselho dos XIX chegou a manifestar inquietação pelo ‘grande número de indivíduos turbulentos e de costumes desenfreados que vinham tentar fortuna no Brasil’”.<sup>172</sup>

### 3.3 – *Negócios da guerra, disputa por Deus*

Apesar destes apontamentos, Soler menciona, em carta de julho de 1636 endereçada a André Rivet, que “O país é bom e muito agradável, e se fosse livre, seria uma residência conforme todos os desejos.”<sup>173</sup>, lamentando apenas que não esteja submetido por completo ao controle dos holandeses. Na mesma carta, Soler estipula suas próprias impressões a respeito do que seria necessário para que o Brasil finalmente encontrasse a “liberdade”, isto é, para o triunfo definitivo dos holandeses e a derrota dos lusobrasileiros: “E segundo o juízo humano, se tivéssemos ainda 1.400 ou 1.500 homens, expulsaríamos o inimigo totalmente”.<sup>174</sup>

É difícil, a não ser por um pretenso exercício de futurologia às avessas, determinar se essa previsão de Soler possui algum fundamento. De todo modo, a partir de seu próprio testemunho, é possível identificar o motivo de tal declaração, através do relato que faz de um embate militar entre holandeses e os “inimigos” luso-brasileiros, em carta datada de julho de 1636 enviada a Rivet:

“Na terra temos tantos homens que ele; no mar não dispõem de nenhum navio, ao passo que nós temos uma boa armada, dirigida por um valoroso Almirante. O inimigo foi batido, vendo-se sempre batido, e nossa gente não pede senão vê-lo fora das suas trincheiras para batê-lo definitivamente. Coisa prodigiosa, na última corrida que o inimigo fez no país, com trezentos homens, só vinte dos nossos – mercadores na maior parte – os tem repellido; e um capitão, que foi ao encontro deles com sua tropa, forçou-os a deixarem um bom butim, a deitarem

---

<sup>172</sup> NEME, Mario. *Fórmulas Políticas no Brasil Holandês*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, Editora da Universidade de São Paulo, 1971. Pp. 108.

<sup>173</sup> *Dezessete Cartas...*, pp. 23.

<sup>174</sup> *Idem*, pp. 23.

suas armas para escapar-se e salvarem-se nos matos, que aqui são infundáveis e inacessíveis”.<sup>175</sup>

O episódio aqui relatado por Soler parece ser o da batalha à qual refere-se Charles Boxer, que ocorreu por volta de abril de 1636:

“Colunas volantes e poderosas patrulhas comandadas por chefes veteranos nessa espécie de combate, tais como o português Francisco Rebelo (apelidado Rebelinho por causa de sua pequena estatura), o índio Felipe Camarão e o negro Henrique Dias, assolaram o território ocupado em toda sua extensão, aventurando-se a distanciar-se muito para o norte, até a Paraíba. Em certas ocasiões conseguiram os holandeses pegar desprevenidos os seus inimigos, como quando Stachouwer, a 23 de abril, surpreendeu e derrotou Rebelinho, ou quando, a 21 de agosto, Arciszewski fez outro tanto a Camarão; mas, de modo geral, as guerrilhas eram demasiado traiçoeiras para os adversários, muito mais vagarosos em seus movimentos.”<sup>176</sup>

Seja como for, Soler tornou-se um otimista com a perspectiva da vitória neerlandesa, sobretudo depois da chegada de Nassau. Mas é claro que apostava tudo ou muito na providência divina e nisto em nada se diferenciava dos pregadores católicos. Na mesma guerra, sobretudo os jesuítas prognosticavam a vitória da Igreja de Roma sobre os hereges, embora Antônio Vieira tenha se queixado de Deus em alguns sermões dos anos 1630. Calvinistas e católicos cuidavam de disputar o território e, ao mesmo tempo, os favores de Deus para suas respectivas causas.

Pelos idos de 1640, porém, Vieira parecia mais otimista. No famoso sermão intitulado “Sermão pelo bom sucesso das armas de Portugal contra as de Holanda”, pregado na Igreja de Nossa Senhora da Ajuda da Cidade da Bahia em 1640, Vieira, tomando como ponto de partida o Salmo 43, de modo um tanto quanto inesperado tendo em vista sua posição de sacerdote, questiona os rumos da guerra sob a égide de um discurso providencialista, chamando a atenção de Deus para a causa luso-brasileira. “A causa, Senhor, é mais vossa do que nossa”<sup>177</sup>, ou seja, nas palavras de Vieira, a batalha dá-se também no foro celestial: trata-se da guerra entre católicos, os “verdadeiros bastiões da doutrina cristã”, e calvinistas, hereges, demolidores de Igrejas, “sacrílegos e blasfemadores”.

Diante deste ponto de vista, nada mais justo do que Deus providenciar aos portugueses a vitória nas batalhas, de modo que se proceda ao bom andamento da causa

---

<sup>175</sup> Ibidem, pp. 24.

<sup>176</sup> BOXER, Charles. *Os Holandeses no Brasil: 1624-1654. Trad.* São Paulo, Cia Editora Nacional, 1961, pp. 89.

<sup>177</sup> VIEIRA, Antônio. *Os Sermões.* São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1968, pp. 420.



divina, dentro das prerrogativas da Igreja Católica Apostólica Romana, como vinha fazendo até então:

“Vossa mão foi a que venceu, e sujeitou tantas nações bárbaras, belicosas e indômitas, e as despojou do domínio de suas próprias terras, para nelas os plantar, como plantou com tão bem fundadas raízes; e para nelas os dilatar, como dilatou, e estendeu em todas as partes do mundo, na África, na Ásia, na América”<sup>178</sup>.

Segundo Vieira, o sucesso dos empreendimentos portugueses estava ligado não apenas à bravura e à engenhosidade do povo português, mas também à sua fé e seu temor a Deus. Do mesmo modo, atendendo às expectativas também políticas que podem ser percebidas nas entrelinhas das palavras de Vieira, Deus deve “acordar” e devolver a Portugal as glórias conquistadas enquanto servos e defensores da fé cristã: “Repete-lhe [Davi, dirigindo-se a Deus, mais em protesto do que em oração] que acorde, e que não deixe chegar os danos ao fim, permissão indigna de sua piedade (...)”<sup>179</sup>. Nas palavras de Vieira, a justiça se faz não à causa dos homens, mas em razão da misericórdia divina e da defesa da fé, fustigada pelos ataques calvinistas, pelo andamento da missionação calvinista entre os índios, principal alvo da empreitada catequista da Companhia de Jesus.

Os sucessos dos holandeses na conquista dos territórios luso-brasileiros trazem à tona a ideia de vitória também no campo espiritual, uma vez que a justiça divina colocava-se, deste modo, ao lado dos hereges (“já dizem que porque a sua, que eles chamam religião é a verdadeira, por isso Deus os ajuda e vencem; e porque a nossa é errada e falsa, por isso nos desfavorece e somos vencidos”<sup>180</sup>).

Seguindo esta linha de interpretação, podemos comparar o caráter providencialista do discurso de Vieira com o de Soler, cujas perspectivas se concentram em torno da mesma temática do jesuíta, isto é, a intervenção divina nos negócios da guerra. De acordo com os clamores de ambos, a justiça de Deus deve pender para um dos lados da balança, o que significa dizer, um dos lados da linha de batalha. Nas cartas de Soler, se não percebemos a mesma indignação contra a providência divina que encontramos no sermão de Vieira é em função do êxito que as missões passam a ter após a chegada de Maurício de Nassau. Em carta de 1637, dirigida à Câmara Zelandesa da Companhia das Índias Ocidentais, Soler propõe que

---

<sup>178</sup> Idem, pp. 418.

<sup>179</sup> Ibidem, pp. 419.

<sup>180</sup> Ibidem, pp. 423.

(...) porque Deus vos tem concedido tão bons começos pelo bem deste Estado, que por Ele e por Sua instigação vos praza de continuar e de prestar vossa atenção para que o progresso seja, senão melhor, pelo menos tão louvável quanto o começo. Vós sois Cristãos e Reformados; lembrei-vos assim de orientar todos vossos desígnios sobre a imitação de Deus, do qual disse Moisés que Ele fez primeiro o Céu e só depois a terra; senão tudo irá pela terra abaixo como antes aqui.<sup>181</sup>

É possível, portanto, detectarmos a presença de mecanismos semelhantes nos discursos de Vieira e de Soler no que se refere ao papel da providência divina nos negócios da guerra: seja de que lado for, o “apoio” de Deus decidirá o lado vitorioso.

O sermão de Vieira atende a uma demanda política sustentada pelo padre, a de que as desventuras de Portugal estão atreladas ao domínio Habsburgo sobre a coroa portuguesa: “ocorre aqui ao pensamento o que não é lícito sair à língua; e não falta quem discorra tacitamente, que a causa desta diferença tão notável foi a mudança da monarquia”.<sup>182</sup> Não é difícil acompanhar seu raciocínio: inimigos declarados, Espanha e Países Baixos travam entre si uma disputa sobre os domínios da produção açucareira do Nordeste brasileiro, o que traz consigo os conflitos religiosos que justificam tanto o discurso do padre jesuíta quanto o do predicante calvinista. No bojo desta disputa, enxerga Vieira – que pouco depois se tornaria apoiante da Restauração portuguesa contra a Espanha e conselheiro político de d.João IV -, coloca-se a perder a hegemonia portuguesa no Atlântico.

No que diz respeito à missionação entre os indígenas, principal objetivo da Companhia de Jesus nas colônias portuguesas e que se encontrava sob sério risco após a expulsão dos jesuítas pelos holandeses, em 1636, Vieira ressentia-se pelo território perdido junto às aldeias e questiona o apoio divino à causa holandesa também neste campo de ação, visto que, do ponto de vista político e institucional, a coroa portuguesa procurou levar a cabo a exploração econômica e comercial atrelada à expansão da fé católica, enquanto a política missionária holandesa esteve constante e diretamente ligada aos negócios do açúcar, devido à percepção de que o apoio dos índios constituía fator indispensável para a consolidação das conquistas e para a expansão dos domínios.

Deste modo, questiona Vieira:

“Olhai, Senhor, que vivemos entre os gentios, uns que o são, outro que os foram ontem: e estes que dirão? (...) Não há dúvida, que todos estes, como não tem capacidade para sondar o profundo de vossos juízos beberão o erro pelos olhos. Dirão, pelos efeitos que vêem, que a

---

<sup>181</sup> Dezessete cartas..., pp. 39.

<sup>182</sup> VIEIRA, *op. cit.*, pp. 419.

nossa fé é falsa, e a dos holandeses a verdadeira, e crerão que são mais cristãos sendo como eles”<sup>183</sup>.

Este testemunho é reafirmado nos escritos de Soler, em carta de julho de 1636 endereçada a André Rivet, na qual relata que dirigiu-se

(...) a alguns índios para ver se tinham algum conhecimento de Deus, dizendo-lhes que era Quem eles deviam servir. ‘Não conheço – me disseram – senão o Senhor Príncipe de Orange, e sou seu servidor de bom coração’. ‘Isso é muito bem – lhes disse eu –, mas Deus está por acima do Príncipe’.<sup>184</sup>

A religião calvinista, segundo este relato, encontra-se em *status* inferior ao do Príncipe de Orange, mas ainda em situação mais vantajosa do que a religião católica, que sequer fora mencionada pelo grupo de índios ao qual Soler se refere, apesar de parecer improvável que todo o trabalho missionário realizado pelos catequistas católicos tenha se dissolvido em tão curto intervalo de tempo. De todo modo, tendo Soler omitido ou não a menção ao credo católico, podemos perceber, na produção do discurso, a necessidade de substituição, no campo das mentalidades, do falso Deus *papista* pelo Deus anunciado pelos profetas e revelado nos evangelhos. Deus da verdadeira religião cristã.

### 3.4 - Apologista de Nassau

Se, do ponto de vista de Soler, a superioridade militar dos holandeses naquele momento era indiscutível, cabe dizer que esta era, de fato, questionável, ao menos no que diz respeito ao período que precede a chegada de Maurício de Nassau ao Brasil. Boxer afirma que, ainda que os holandeses tivessem obtido muitas vitórias entre 1630 e 1635 - entre elas a queda da Paraíba -, que representam grandes avanços para os invasores, estes estavam longe de possuir as mesmas habilidades dos combatentes lusobrasileiros que, além das táticas de guerrilha de emboscadas, estavam desde a infância habituados ao clima tropical do Nordeste brasileiro. De acordo com o autor,

“A taxa de morbidade era muito mais elevada no lado dos holandeses, sendo a estes necessário regime alimentar melhor e mais variado do que o dos seus espartanos oponentes. Mesmo um velho guerreiro como Arciszewski queixava-se de não poder ficar perfeitamente em forma sem uma ração de diária de vinho, coisa impossível de conseguir nas matas do Brasil. O inimigo, pelo contrário, podia sustentar-se com um punhado de farinha de mandioca e uma pouca d’água”.<sup>185</sup>

---

<sup>183</sup> VIEIRA, *op. cit.*, pp. 424.

<sup>184</sup> Dezessete Cartas..., pp. 24.

<sup>185</sup> BOXER, *op. cit.*, pp. 90.

Boxer também afirma que, além das alianças com indígenas, das quais os dois lados se serviam, os resistentes ainda contavam muito mais do que os holandeses com a cooperação dos moradores. Outra vantagem dos lusobrasileiros era a utilização dos negros escravos para o transporte de cargas de munições e demais suprimentos necessários às tropas, o que lhes permitia uma maior mobilidade, tendo em vista que “(...) o raio de ação [dos holandeses] era limitado pelo fato de só poderem os seus soldados transportar em suas mochilas ração para oito dias”.<sup>186</sup>

Entretanto, apesar deste equívoco, toda esta observação de Soler em relação ao contexto político e militar explica-se, no mínimo, pela percepção de que o bem estar político, econômico e social traria consigo a paz religiosa e o triunfo da Igreja Reformada no Recife. Essa percepção se torna visível quando ele escreve a Rivet, em julho de 1636, afirmando que “se Deus nos manda um general virtuoso e que tenha temor a Seu Nome, verdadeiro e com aversão aos ganhos desonestos, (...) nunca mais o Rei da Espanha voltaria ao Brasil.”<sup>187</sup>

Tal afirmação é um tanto quanto emblemática de que Soler, sendo espanhol de nascimento, adquirira a herança holandesa do ódio contra o domínio da Espanha e, sobretudo, contra o catolicismo que rejeitara. Neste caso, como em tantos outros encontrados neste período, a fé supera qualquer laço nacionalista ou patriótico, permitindo que um súdito possa rejeitar o seu próprio rei. Soler não se sentia, nem de longe, súdito da dinastia Habsburgo.

E o tal general tão desejado por Soler finalmente veio. Em carta datada de 1637 endereçada aos Diretores da Câmara da Zelândia, ele demonstra uma enorme satisfação pela chegada do governador João Mauricio de Nassau, bem como dos senhores Van Keulen e Guisselin (os mesmo que deram ordem para a construção da galeria no fundo do templo, para possibilitar a existência de um espaço onde pudesse ocorrer a pregação).

O historiador Hermann Wätjen indica que Nassau, nascido em 17 de junho de 1604, filho de João de Nassau-Siegen e Margarida de Schleswig-Holstein, foi enviado ao Recife e nomeado governador das possessões holandesas no Brasil para atender à necessidade premente de reformas no sistema político-administrativo do governo neerlandês no Nordeste, uma vez que, de acordo com o autor, “a direção dessa região

---

<sup>186</sup> Idem, pp. 90.

<sup>187</sup> Dezesete Cartas..., pp. 24.

tão gravemente ameaçada pelo inimigo não podia permanecer por mais tempo nas mãos de um corpo administrativo tão baldo de meios de defesa”<sup>188</sup>.

Vicente Soler demonstra estar consciente desta necessidade, tanto pela observação do constante estado beligerante que se fazia presente em toda parte, do terror vivenciado pela população, da confusão em matéria de religião e das desordens no setor produtivo. Tudo isso se deve, de acordo com Soler, à má administração e a corrupção dos funcionários da Companhia, o que ele afirma com todas as letras em carta de 16 de julho de 1636, aos Diretores da Câmara Zelandesa, aos quais suplica

“(…) pela obrigação que tendes para com Deus e pelo vosso próprio interesse, que remedieis tantas desordens, tanto na Igreja quanto na Política. À falta de fazê-lo, será impossível que guardeis este país um ano. Não há vestígio de temor a Deus; roubam-vos abertamente; (...). Os portugueses tem sido e ainda são tratados injustamente. Nem falo dos que na vinda do Rebelinho vos tem desservido, senão dos que ficaram no seu dever. Assim, dos oitenta e três engenhos que há nesta Capitania, só há quinze que moem. A causa deste mal está nos vossos empregados. Falo em boa consciência e excluo desta corrupção o Senhor de Soorskerk. Em verdade que é homem de bem, mas fraco. É um santo que não impede nada. Os colegas se zombam dele.”<sup>189</sup>

As perspectivas de Soler eram as melhores possíveis com a chegada de Nassau e dos senhores Van Keulen e Guisselin, atrelando à presença deles a melhora do Estado:

“Tomo a ousadia de escrever-vos de novo (...) para regozijar-me com vós de que fosseis servido – tendo-o Deus metido em vossos corações – de nos mandar um general tão ponderado, tão virtuoso e tão temente a Deus, e com ele os Senhores Van Keulen e Guisselin. Este vosso Estado começa a adotar uma nova face. O Reino de Deus está avançando, permitindo-vos de recolher os frutos de tantas e tão imensas despesas que fizestes e ainda fazeis todos os dias”.<sup>190</sup>

No entanto, continua não poupando críticas ao Conselho Político, procurando demonstrar a corrupção existente entre seus ocupantes:

“Perdoai-me minha liberdade e sinceridade. Tirai daqui os Conselheiros Políticos que vos roeram até aos ossos e que vos serão totalmente inúteis. (...) Poupai-vos-eis 12.000 escudos pelo menos todos os anos.”<sup>191</sup>

As críticas de Soler estão, pelo menos em parte, em acordo com as queixas dos revoltosos. De acordo com Schalkwijk, um dos estopins da revolta dos lusobrasileiros foi justamente os abusos cometidos pelos escoltetos, indivíduos que, juntamente com os escabinos, compunham as câmaras responsáveis pela administração do governo

---

<sup>188</sup> WÄTJEN, Hermann. *O domínio colonial holandês no Brasil*. 3. Ed. Recife, Companhia Editora de Pernambuco, 2004. Pp. 140-141.

<sup>189</sup> Dezessete Cartas..., pp. 17.

<sup>190</sup> Idem, pp. 29.

<sup>191</sup> Ibidem, pp. 29.

neerlandês no Brasil. Essas câmaras estavam subordinadas ao conselho político, composto apenas por membros holandeses, cujo papel assemelhava-se ao de um supremo tribunal de justiça e recebia as apelações de litígios que as câmaras não tinham poder para solucionar. Mas, de acordo com Schalkwijk, “(...) a justiça era vagarosa e estava sujeita, às vezes, a suborno”.<sup>192</sup>

Esta conclusão é compartilhada por Boxer, que afirma que “(...) a corrupção e o suborno eram não somente inevitáveis, mas largamente praticados; o que todavia não é nenhuma novidade no mundo das colônias”<sup>193</sup>, atribuindo este fato aos baixos salários pagos aos seus empregados pela WIC, em comparação aos altos custos de vida no Recife holandês:

“Sem ir mais longe, basta dizer que as casas em Recife custavam de 5.000 a 14.000 florins, e os alugueis eram seis vezes mais elevados do que em Amsterdam, ao mesmo tempo que os vencimentos mensais dos empregos comuns eram apenas de cerca de sessenta florins”.<sup>194</sup>

O próprio Nassau, ao se deparar com as fortes tensões existentes entre os moradores e as instâncias do poder administrativo do governo holandês, tratou de convocar uma Assembleia Geral, o primeiro parlamento da América dos Sul, em agosto de 1640, onde foram tratadas questões como o porte de armas dos luso-brasileiros para sua defesa pessoal, além de “(...) uma série de requerimentos das câmaras sobre a liberdade religiosa, salário e renovação do corpo sacerdotal, a justiça, (...) o controle dos escoltetos pelos escabinos, (...) etc.”.<sup>195</sup> Ainda que nem todas as reivindicações e propostas tenham sido postas em prática, a convocação desta assembleia é, por si só, uma demonstração bastante clara do empenho de Nassau em contornar os conflitos e tensões políticas existentes entre os moradores da terra e os holandeses.

De fato, o governo de Maurício de Nassau foi o período de maior prosperidade durante a dominação holandesa do Nordeste. Chegando ao Brasil em 23 de janeiro de 1637, Nassau era conhecido por ser bom seguidor da religião de Calvino, freqüentando com assiduidade as reuniões da Igreja. Era por todos considerado “(...) um governador sábio, virtuoso e temente a Deus”,<sup>196</sup> bem ao gosto do que era esperado por Soler. Não por acaso, Soler escreve aos Diretores da Câmara Zelandesa, em 1637, falando sobre os

---

<sup>192</sup> SCHALKWIJK, *op. cit.* Pp. 79.

<sup>193</sup> BOXER, *op. cit.* Pp. 102.

<sup>194</sup> Idem, pp. 102.

<sup>195</sup> SCHALKWIJK, *op. cit.* Pp. 80.

<sup>196</sup> Idem, pp. 69.

avanços das conquistas de Nassau e sobre o conseqüente aumento do domínio holandês no Brasil:

“Este Estado começa a adotar uma nova face por todas partes, pela sábia conduta do nosso general, o qual achei tal como mo pintastes em todas suas ações e na entrevista particular que por seu favor tenho tido com ele. Numa palavra, digo-vos sem nenhuma adulação que é o homem que faltava a este paralítico. Depois de dar ordem aqui a tudo o que precisava dela, saiu para ir atacar o inimigo na sua fortaleza de Povoação, distanciada quatro léguas de Porto Calvo. Com a chegada de suas tropas, o inimigo abandonou um baluarte construído sobre uma colina. Seu revelim foi tomado de viva força, onde tem morto mais de duzentos portugueses e tomados alguns prisioneiros; entre eles um major, um tenente e um alferes. Dos nossos: 25 ou 30 feridos e sete mortos, entre eles um capitão chamado Dunkerke. Dez dias depois a fortaleza se rendeu por acordo. Havia nela quinhentos homens, e 24 peças de ferro fundido.”<sup>197</sup>

Refere-se Soler à batalha oferecida por Nassau às tropas do conde Bagnuolo, nobre napolitano que coadjuvou por um tempo Matias de Albuquerque na resistência pernambucana, episódio ocorrido nas cercanias de Porto Calvo, em janeiro de 1637. Diante do ataque holandês,

“(…) o comandante italiano ficou inteiramente desnortado, começando a ‘cavalgar para baixo e para cima, sem dar propriamente quaisquer ordens’, conforme foi asseverado por Fr. Manuel Calado (...). Como é natural, não tardou que os defensores perdessem toda a coragem para resistir, debandando e fugindo para o sul na maior confusão, e perdendo na fuga cerca de 400 homens. João Mauricio não os perseguiu até muito longe, chamando os seus homens para investir contra o forte da povoação, que capitulou ao cabo de uma quinzena de assédio”.<sup>198</sup>

A admiração de Soler por Nassau não é em vão, tampouco é fruto de um sentimento isolado e individual. O governo de Nassau foi marcado pela expansão geográfica do território, levando os domínios holandeses do Maranhão até a margem do rio São Francisco, sem contar a conquista de possessões portuguesas na costa africana, garantindo assim o fornecimento de mão de obra africana no Nordeste brasileiro, em consonância com o seu pensamento de que

“Necessariamente deve haver escravos no Brasil, e por nenhum modo podem ser dispensados: se alguém sentir-se nisto agravado, será um escrúpulo inútil (...) é muito preciso que todos os meios apropriados se empreguem no respectivo tráfico na Costa da África”.<sup>199</sup>

Soler dá notícias dos sucessos de Nassau na expansão do território em carta aos diretores da Câmara Zelandesa, em 28 de abril de 1637:

---

<sup>197</sup> Dezessete Cartas..., pp. 33.

<sup>198</sup> BOXER, *op. cit.*, pp. 98-99.

<sup>199</sup> ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000, pp. 210.

“Deus que, pela resolução e coragem do Senhor Conde – se tivesse crido os que governavam antes, teria estado todo o inverno de braços cruzados no Recife -, tem estendido vossas fronteiras e estabelecido a paz desde Rio Grande até o Rio São Francisco (...).”<sup>200</sup>

Além disso, Nassau trouxe consigo grandes estudiosos e artistas, que fizeram enormes contribuições para a época e para o conhecimento contemporâneo e posterior acerca dos povos, dos costumes e da natureza naquele período, sem mencionar os seus projetos arquitetônicos e urbanísticos, ainda que, segundo Evaldo Cabral de Mello,

“Às intenções nassovianas não estava alheio (...) o objetivo que Nassau proclamara na assembleia de 1640 de atrair a comunidade luso-brasileira ‘de tal modo que nos possamos reconhecer como um só povo’. O domínio batavo rematara o processo, iniciado ainda no período *ante bellum*, de ruralização da açucarocracia, que respondia às estreitezas financeiras do período, mas também à aversão cultural a estrangeiros que eram imperdoavelmente hereges e republicanos, aversão recíproca, vale dizer, da parte dos neerlandeses, quem viam nos luso-brasileiros uns papistas monárquicos. Se comemorar os triunfos militares dos Países Baixos, como a reconquista de Breda (1637), a vitória naval das Dunas (1639) e o triunfo sobre a armada do conde da Torre (1640), não se prestava propriamente ao objetivo de sedução, tinha ao menos a utilidade de convencer os luso-brasileiros da superioridade militar do invasor, levando-os, a longo prazo, a pragmaticamente reconciliar-se com a realidade da dominação”.<sup>201</sup>

Sendo assim, além da indiscutível habilidade militar de Nassau, seu governo foi marcado por um período de relativa estabilidade e, por que não dizer, aceitação da dominação holandesa por parte da população pernambucana, sobretudo da açucarocracia local, tornando-se bastante popular entre os luso-brasileiros. Vale dizer que os grandes líderes da insurreição pernambucana, que chefiaram os “guerreiros da liberdade divina”, passaram pela mesa de Nassau e frequentavam seu palácio, antes que a crise econômica trouxesse ranhuras nas relações entre os senhores de engenho e o governo neerlandês.

Devemos, porém, fazer ressalvas entre esse “namoro” entre Nassau e a população local. Mesmo tendo Nassau trazido ao Brasil holandês uma política mais esclarecida, principalmente no que diz respeito às questões de religião e de raça, e até mesmo melhorias no aspecto da cidade do Recife que, como lembra Boxer, possuía a “atmosfera (...) de uma cidade portuária que atraía bandos de aventureiros, de que faziam parte não só homens de negócios e empresários, como também pessoas de mau

---

<sup>200</sup> Dezessete Cartas..., pp. 39.

<sup>201</sup> MELLO, Evaldo Cabral de. *Nassau: governador do Brasil holandês*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, pp. 145.



caráter<sup>202</sup>, as desconfianças entre holandeses e luso-brasileiros era constante. Gonsalves de Mello afirma que

“De modo unânime, os documentos, tanto os de origem portuguesa quanto os de holandesa, mostram que nunca chegou a haver harmonia entre os brasileiros e os flamengos. Estes parece que nunca tiveram momentos de descanso: permaneceram sempre de sobreaviso, olhando desconfiados os movimentos dos da terra. Daí os conselhos e recomendações de Nassau quando a Companhia, em seguida às pazes com Portugal (1641), determinou a redução do exército estacionado na colônia; as suas palavras deixam claro que era uma insensatez confiar nos brasileiros.”<sup>203</sup>

O próprio Soler, em carta de 6 de março de 1638, escreve a André Rivet sobre a fragilidade do equilíbrio político no Brasil:

“Considerai que a Companhia possui um grande país e cheio de inimigos, os quais suspiram noite e dia por uma armada invencível; gente inconstante e de vida dissoluta ao soberano degrau, acostumada a viver como ratos na palha, e que à consequência não podem digerir o exercício duma boa justiça, tal como começaram a estabelecer e exercer.”<sup>204</sup>

Já em 1642, escreve a André Rivet dizendo que “será sempre preciso viver na desconfiança dos portugueses, que suportam no presente, mais que antes, com extrema impaciência, o jugo dos holandeses”<sup>205</sup>.

Desconfianças à parte, Nassau tratou de “seduzir” a parcela mais rica da região, a chamada “nobreza da terra”. Conquistou amigos e admiradores, concedeu créditos aos negociantes e senhores de engenho. De acordo com Vainfas, “negociou até mesmo uma convivência civilizada com o governo hispano-português da Bahia, encarnado na pessoa de Jorge Mascarenhas, marquês de Montalvão.”<sup>206</sup> Aquietaram-se, ao menos temporariamente, os humores dos resistentes, sem que isso signifique que estes tenham se calado. Mas é fato que Nassau trouxe consigo uma nova forma de governar os territórios conquistados pelos holandeses, e os que estes viriam a conquistar.

Este período de estabilidade, a *pax nassoviana*, trouxe também relativa pacificação entre os diferentes grupos religiosos, para escândalo das lideranças calvinistas que acreditavam ser um verdadeiro absurdo que papistas e judeus pudessem viver e professar publicamente a sua fé. Tal reação se deve ao fato de que, ao contrário do que ocorria nas sete províncias calvinistas dos Países Baixos, no Brasil a população

---

<sup>202</sup> BOXER, *op. cit.*, pp. 101.

<sup>203</sup> MELLO, José Antonio Gonsalves de. *Tempo dos flamengos: influência da ocupação holandesa na vida e na cultura do Norte do Brasil*. 3a ed. aum. Recife, Massangana, 1987. Pp. 233.

<sup>204</sup> Dezessete Cartas..., pp. 53.

<sup>205</sup> Idem, pp. 95.

<sup>206</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém Colonial*, pp. 209.

católica era a grande maioria. Sendo assim, enquanto nos Países Baixos era possível manter certo “controle sobre a liberdade” de judeus e, sobretudo, de católicos, no Brasil isto configurava-se tarefa quase impossível, visto que a população lusobrasileira equivalia, sem dúvida, ao dobro do número de invasores.<sup>207</sup>

A importância do papel de Nassau na mediação entre os grupos religiosos conflitantes foi tamanha que, de acordo com Schalkwijk,

“Embora Nassau fosse pessoalmente um calvinista praticante, que considerava, na área político-religiosa, o rei da Espanha como ‘o inimigo geral do reino cristão’, insistiu na ampla liberdade religiosa para todos os seus súditos. Maurício foi como uma ponte, mas sua partida em 1644 a removeu, deixando o abismo tão largo e profundo como dantes. Todos os grupos da população estavam conscientes do perigo imediato. Os portugueses não queriam que Nassau, seu ‘padroeiro’, seu ‘Santo Antonio’, se retirasse. Os holandeses insistiram igualmente para que permanecesse, com o apoio da Igreja Cristã Reformada. Os índios o chamaram de ‘irmão’, prontos a viver e morrer com ele. E os judeus lhe ofereceram três mil florins por ano, se resolvesse ficar no Brasil. Não sabemos se teria permanecido caso lhe oferecessem uma coroa. Quando partiu, muitos começaram a sair do Brasil holandês.”<sup>208</sup>

Mas não foram apenas os judeus a buscar financiar a permanência de Nassau no Brasil. Os luso-brasileiros, àquele momento, também pareciam partilhar da opinião de Soler de que a retirada de Nassau traria pioras no estado geral das coisas.

Já em 20 de março 1643, quando havia rumores de que o governo dos Estados Gerais pretendia trazer Nassau de volta a Holanda, Soler escreve a Rivet que

“Apesar de tudo isso, tratam a Sua Excelência – que não se pode retirar sem a ordem dos Senhores Estados Gerais e de Sua Alteza – de tal maneira que desde há dois dias tem sido necessário que os mercadores abrissem as bolsas para facilitar sua subsistência. Também os portugueses ofereceram de fazer o mesmo para impressionarem favoravelmente. Verdade é que no caso de ficarem quietos, aos retirar-se Sua Excelência, sua condição será muito miserável.”<sup>209</sup>

O testemunho de Soler reforça esta linha de interpretação, ao afirmar que tudo ficará em estado de perfeita confusão caso Nassau regresse à Holanda, defendendo a sua permanência no Brasil dizendo que “os que pedem seu regresso são ou ignorantes, ou maliciosos, ou desejam a ruína desse Estado, ao qual [Nassau] tem prestado tão notáveis serviços”.<sup>210</sup>

Se formos buscar uma tese essencial na obra descritiva de Gaspar Barléus, o grande escriba do período nassoviano, diríamos que, a despeito de suas críticas, o autor

---

<sup>207</sup> SCHALKWIJK, *op. cit.*, pp. 72.

<sup>208</sup> Idem, pp. 87 -88.

<sup>209</sup> Dezesete Cartas..., pp. 106.

<sup>210</sup> Idem, pp. 101.

de *História dos feitos* acaba por retratar Maurício de Nassau justamente como um príncipe imperial nos moldes de Maquiavel. Os conceitos maquiavelianos de virtude, bondade, magnanimidade, equidade (ainda que dissimulada), além do equilíbrio entre prudência e rigor estão presentes tanto na obra de Barleus quanto nas cartas de Soler, em seus relatos sobre os feitos de Nassau.

No entanto, caberia relativizar a questão da política de tolerância implementada pela Holanda, relembrando as palavras de Evaldo Cabral de Mello:

"a política de conciliação que adotou e sua peça fundamental, a tolerância da religião católica, eram certamente um imperativo da dependência em que se achava a produção de açúcar em relação aos senhores de engenho, lavradores de cana e artesãos da nação portuguesa. Mas não se deve afirmar grosseiramente que a atitude de Nassau e das autoridades batavas decorresse apenas das exigências do sistema produtivo. A liberdade de consciência era doutrina oficial da República dos Países Baixos e assim fora proclamada na sua carta fundamental, a União de Utrecht (1579)".<sup>211</sup>

A percepção simultânea a respeito tanto da bondade e do empenho de Nassau para com o sucesso da empreitada neerlandesa no Brasil quanto de seu rigor quando a aplicação de penas se faz necessária estão presente numa mesma carta de Soler endereçada a André Rivet, de setembro de 1640. Nela, Soler conta que

“Se algum soldado, artesão da Companhia, ou outra pessoa indigente está doente no seu quartel, ele mesmo [Nassau], logo depois de estar servida a mesa, prepara-lhe o prato duas vezes todos os dias, do melhor que nela está. Escuta as queixas, e recebe a todas horas as requestas dos mais pobres, sem dizer palavra enojada a quem quer que seja, nem mostra-lhe má cara, e na maioria dos casos os despacha a contentamento. Por um tratamento cheio de doçura ganhou-se os índios tão necessário a este Estado<sup>212</sup>. Os portugueses que tem colmado de perdões, se bem que seja uma nação pérfida e muito maliciosa, confessam e dizem em alta voz que só a Casa de Nassau tem podido produzir um senhor tão suave, tão humano e tão amável.”<sup>213</sup>

Nassau caridoso. Mais adiante, Soler conta que

“(...) censuraram à Sua Excelência a morte dum índio deitado ao mar, e o desterro de dois ou três portugueses. O índio tinha merecido mil mortes. O grande crédito que gozava entre todos os da sua nação, e o perigo iminente em que tinha metido este Estado pela sua infalível revolta, fizeram escolher não à Sua Excelência, mas a todo o

---

<sup>211</sup> MELLO, Evaldo Cabral de. *Nassau (Perfis Brasileiros)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, pp. 87.

<sup>212</sup> N.E - É importante frisar que o objetivo dos holandeses em relação às populações indígenas era garantir sua plena liberdade em face das pressões escravistas. O mesmo não se aplica aos escravos africanos por razões óbvias: sem eles não haveria nem engenhos, nem comércio de açúcar. Tanto portugueses quanto holandeses sabiam da importância de tecer alianças com os indígenas, sem as quais estavam plenamente convencidos de que nem a dominação nem a resistência poderiam ser consolidadas com êxito.

<sup>213</sup> *Dezessete Cartas...*, pp. 83.

Conselho, este gênero de morte, no intuito de quitar o conhecimento dele aos índios. Enquanto aos portugueses, os próprios contrerrâneos os acusaram numa época em que era preciso suspeitar de tudo; e Sua Excelência tem tido cuidado muito especial das suas famílias e conservação dos seus bens.”<sup>214</sup>

Trata-se de Pantaleão Correia, capitão da aldeia de Itapecerica. Schalkwijk afirma que

“Quanto ao governo, Nassau convocou os capitães dos índios no mês de julho de 1639, por causa da ameaça de uma nova eclosão de guerra: os portugueses haviam atravessado o rio São Francisco pelo sul, penetrando na área holandesa, e a armada estava sendo preparada em Lisboa. Nassau lembrou aos índios como tinham sido libertos da escravidão portuguesa, e estes declararam conforme testemunho do conde numa carta aos XIX Senhores, que ‘queriam viver e morrer conosco e que eles eram nossos irmãos’. Pantaleão Correia, porém, foi banido. Era capitão da aldeia de Itapecerica, muito contrário aos holandeses e ‘papista intransigente’. Tudo indica que este cacique foi morto na viagem para a Holanda, porque Nassau acrescentara que ele deveria ser levado à Guiné ou à América do Norte, ‘no caso em que, por qualquer circunstância, a ordem que demos a seu respeito não seja executada a caminho’.”<sup>215</sup>

Nassau rigoroso, porém prudente, o que se encaixa em um dos conceitos importantes para a compreensão das especulações políticas de Maquiavel: a necessidade da “força” (as armas) e, ao mesmo tempo, da “prudência” (uma inteligente estratégia política) para levar a bom termo toda e qualquer ação do governo.

Do mesmo modo que a chegada de Nassau trouxe um relativo equilíbrio político ao Brasil holandês, é possível observar, através da análise dos testemunhos de Soler, que a Igreja Reformada apresentou avanços durante o seu governo, graças às suas ações. Em carta de 12 de fevereiro de 1640, Soler escreve a Rivet dando notícia de que

“Enquanto à Igreja, pela graça do Soberano, está em bom estado. Sua excelência a tem favorecido sempre e continua-lhe o seu favor. Os Senhores do Grande Conselho começam a fazer um pouco melhor e julgo que receberam alguma pequena repreensão. Não há cavalo tão bom que não precise de vez em quando duma esporada. O Reino de Deus se avança entre os índios pouco a pouco, mas essas turbulências atrasam um avanço mais grande.”<sup>216</sup>

Este avanço da Igreja relatado por Soler produziu frutos até mesmo após os holandeses terem batido em retirada do Brasil, e encontra eco nos relatos do padre Antônio Vieira. Nomeado em 1658 como Visitador da Companhia de Jesus, Vieira empreendeu a tarefa de “reconverter” os índios calvinistas ao catolicismo. Missão que já era difícilíssima, de acordo com Vainfas, tendo em vista que

---

<sup>214</sup> Idem, pp. 84.

<sup>215</sup> SCHALKWIJK, *Igreja e Estado*: 281-2.

<sup>216</sup> *Dezessete Cartas...*, pp. 66.

“os jesuítas tinham que partir praticamente do zero, pois as tentativas anteriores terminaram em tragédia. Padre Francisco Pinto, denodado jesuíta que pregava imitando os pajés, ganhando fama de feiticeiro, foi trucidado pelos tapuias tocarijus, em 1609. Padre Luís Figueira, que compartilhou com Francisco Pinto algumas entradas no Maranhão, teve destino similar, em 1643. Caiu prisioneiro dos índios da ilha de Marajó e ali terminou seus dias, não sei se flechado ou comido. Outros padres que o seguiam também foram martirizados na ocasião.”<sup>217</sup>

Mas Vieira não esmoreceu. Prova disto, e também de que a política de missionação calvinista da WIC conseguiu apresentar algum êxito, é a composição de um documento intitulado “Relação da Missão a Serra de Ibiapaba”<sup>218</sup>, escrito em 1660. É deste documento, de acordo com Ribas, “(...) que emergem as evidências culturais da formação teológico-calvinista de um grupo da América portuguesa.”<sup>219</sup> Nele, Vieira expõe suas impressões sobre os índios tabajaras calvinistas que encontrou na Serra de Ibiapaba, no Maranhão:

“Com a comunicação e exemplo e doutrina destes hereges, não se pode crer a miséria a que chegaram os pobres Tabajaras, porque dantes, ainda que não havia neles a verdadeira fé, tinham contudo o conhecimento e estima dela, a qual agora não só perderam, mas em seu lugar foram bebendo com a heresia um grande desprezo e aborrecimento das verdades e ritos católicos, e louvando e abraçando em tudo a largueza da vida dos holandeses, tão semelhante à sua, que nem o herege se distinguia do gentio, nem o gentio do herege.”<sup>220</sup>

Com estas palavras, Vieira qualifica o que ele mesmo chamou de “a Genebra de todos os sertões do Brasil”<sup>221</sup>. A existência desta comunidade indígena que estava, ao que tudo indica, plenamente convicta da fé calvinista, nos oferece uma demonstração de que as intenções missionárias da WIC não foram de todo infrutíferas.

Em algumas cartas, Soler chega mesmo a demonstrar algum entusiasmo, como a que escreve em 10 de setembro de 1640 a André Rivet, atestando que “de sua Graça, a Igreja está em bom estado e se avança todos os dias, tanto entre os holandeses como entre os franceses e índios.”<sup>222</sup> Logo em seguida, na mesma carta, Soler não deixa

---

<sup>217</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira: jesuíta do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Pp. 195-196.

<sup>218</sup> Antônio Vieira. **Relação da Missão da Serra de Ibiapaba**. Disponível em: <[http://portal.ceara.pro.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=33282&catid=450&Itemid=101](http://portal.ceara.pro.br/index.php?option=com_content&view=article&id=33282&catid=450&Itemid=101)>. Acesso em: 25 dez. 2013.

<sup>219</sup> RIBAS, Maria Aparecida de Araújo Barreto. *O Leme Espiritual do Navio Mercante*, pp. 137.

<sup>220</sup> Antônio Vieira. **Relação da Missão da Serra de Ibiapaba**. Disponível em: <[http://portal.ceara.pro.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=33282&catid=450&Itemid=101](http://portal.ceara.pro.br/index.php?option=com_content&view=article&id=33282&catid=450&Itemid=101)>. Pp. 89-90. Acesso em: 25 dez. 2013.

<sup>221</sup> Antônio Vieira. **Relação da Missão da Serra de Ibiapaba**. Disponível em: <[http://portal.ceara.pro.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=33282&catid=450&Itemid=101](http://portal.ceara.pro.br/index.php?option=com_content&view=article&id=33282&catid=450&Itemid=101)>. Pp. 93. Acesso em: 25 dez. 2013.

<sup>222</sup> Dezesete Cartas..., pp. 83-84.

dúvidas sobre a sua opinião de que Nassau é o responsável por todos os avanços, principalmente os da Igreja:

“Se Deus me faz a graça de ver progredir tudo de bem para melhor, se bem que eu padeça muito, esperarei até que Sua Excelência regresse, para ter a honra de o acompanhar, se pelo menos meus dias agüentam até então. Na verdade, estou convencido que durante o tempo da sua estadia neste país, sua presença e virtude impeçam pelo menos que as coisas vão de mal em pior.”<sup>223</sup>

### 3.5 – *Ressentimentos e frustrações*

Soler, por sua vez, dividia suas opiniões acerca de Nassau, ora aterrorizado com a condescendência do príncipe, no que diz respeito às liberdades concedidas aos *papistas* e judeus - ou mesmo aborrecido com a ausência de providências, por parte do “Alto e Secreto Conselho”, para resolver os problemas relacionados à sobrevivência dos pastores no Brasil, conforme anteriormente mencionado - ora maravilhado com suas conquistas, rasgando-se em elogios desmedidos ao governador.

A despeito dos elogios rasgados a Nassau e de reconhecer o valor que o governador possuía para o bom andamento das políticas neerlandesas no Brasil, Soler parece encontrar-se, em 1639, bastante frustrado. Escrevendo a Rivet, neste mesmo ano de 1639, Soler descreve, com visível pesar, a situação em que se acha a Igreja Reformada no Brasil e o desgosto que sente ao constatar a liberdade de culto concedida aos católicos:

“Minha intenção era de terminar aqui meus dias, mas cambiei de opinião, vendo frustradas as minhas esperanças, o pouco cuidado que tem da Igreja e a impossibilidade de subsistir. Lá onde deveria haver vinte pastores pelo menos, não há senão oito, dos quais um tem sido despedido no nosso Colóquio de há quinze dias e remetido com esses navios. Os índios, dispersados em algumas aldeias grandemente distanciadas, ficam sem instrução; e os holandeses, por falta de ministros, dirigem-se aos sacerdotes para batizar seus filhos e bendizer seus casamentos. Os papistas têm tanto liberdade como em Roma e praticam suas superstições em cinco templos na vila de Olinda; e nós até hoje não obtivemos mais que um, porque custa alguma despesa. (...) Nesse lugar, muito bem planejado, não há mais que um templo miserável e tão pequeno que a metade da gente fica na rua, sobretudo nos dias da Santa Ceia”.<sup>224</sup>

Cerca de um ano depois, em 6 de maio de 1640, Soler percebe mudanças nesta liberdade concedida aos católicos, escrevendo a André Rivet que

“As turbulências fizeram rebaixar o corno aos papistas. Seus frades foram expulsos, cujas honras se devem à Sua Excelência tão somente; e se tivesse querido deixá-los a consequência de uma infinidade e

---

<sup>223</sup> Idem, pp. 84.

<sup>224</sup> Ibidem, pp.58-59.

inoportunidade de rogos e requestas dos portugueses, teria recebido de contado dois mil francos por cada frade, e estiveram em número de sessenta. *O terque quaterque beatus!*<sup>225</sup>

Sobre os judeus, Soler afirma, em 1639, que

“[Sua] licença (...) passa os limites, o que faz escândalo não só aos portugueses cristãos, mas também aos índios e aos pretos. São protegidos em prejuízo dos holandeses, e o magistrado cristão é tão, tão, tão etc., que autoriza suas festas e sabás; ao que Sua Excelência não pode remediar nada por diversas razões, muito embora lhes professe um ódio muito grande.”<sup>226</sup>

Mas ao contrário da revisão que faz em 1640 sobre a situação de liberdade dos católicos, neste mesmo ano Soler reafirma a liberdade dos judeus no Brasil, escrevendo a André Rivet que

“os judeus se multiplicam, tem grande liberdade e levantam o corno mais do que nunca. É uma verdade que o sol esclarece que arruínam o tráfico, sugam o sangue do povo, frustram e violam a Companhia. Isso não obstante, são suportados e favorecidos em prejuízo dos mercadores cristãos; não por Sua Excelência que os odeia de morte, mas por esses Senhores.”<sup>227</sup>

Mesmo sendo um franco admirador das políticas nassovianas, é difícil encontrar alguma carta de Soler, seja endereçada a André Rivet, seja aos Diretores da Câmara, que não contenha pelo menos uma menção desonrosa ao Conselho Político e aos seus membros. Em dezembro de 1637, escreve aos Diretores da Câmara Zelandesa pedindo a dispensa de Carpentier (Servaes Carpentier, membro superior do governo do Brasil neerlandês), afirmando que este “tem-vos estranhamente desservido, é tão culpável como os Conselheiros Políticos; em breve, tanto ele como seu irmão levam ainda agora uma vida infame e dissoluta”<sup>228</sup>.

Como podemos constatar, Vicente Soler não era homem de medir palavras para expressar suas opiniões.

Conforme mencionado anteriormente, uma das bases do projeto de dominação neerlandês era a missionação junto às aldeias indígenas, visto que o apoio dos índios era de fundamental importância para o êxito daquela empreitada. Diante disso, o nosso Soler estava bastante atento ao trabalho de pregação. Disso sabemos por que, em carta aos Diretores da Câmara datada de 15 de março de 1637, Soler informa a estes que foram pedidos dois pastores, sendo que um deles deveria ser enviado pela Câmara à qual se dirige, e suplica que seja enviada “(...) pessoa reconhecida por vós em probidade

---

<sup>225</sup> Ibidem, pp. 74.

<sup>226</sup> Ibidem pp. 59.

<sup>227</sup> Ibidem, pp. 74.

<sup>228</sup> Ibidem, pp. 46.

e doutrina, e de vosso próprio país.”<sup>229</sup> Em 2 de abril de 1639, escreve a André Rivet contando que a Igreja Reformada necessitava

“(…) decididamente de dois pastores franceses: um para ficar neste Recife, e o outro para ir com a tropa, cuja terça parte se compõe de franceses e de valões, bom número dos quais fazem profissão da Religião.”<sup>230</sup>

A preocupação de Soler indica, numa primeira análise, que ou a população de conversos à Igreja Reformada estava crescendo, em consequência da expansão geográfica advinda das conquistas de Nassau, aumentando a população sob o domínio holandês, ou ainda que a quantidade de predicantes existentes não estava dando conta do trabalho missionário.

Cremos ser esta última possibilidade um tanto quanto plausível, após a análise de trechos das cartas de Soler onde ele faz críticas ferozes aos pastores, dizendo que estes “têm sido cachorros mudos e sem prática de disciplina, mas tanto mais porque tem sido cúmplices das luxúrias e dos roubos”<sup>231</sup>. Concentra suas críticas de modo contundente contra um tal pastor, chamado por ele de Senhor de Vaux, o qual presume-se que o tenha aborrecido. Sobre este senhor, Soler diz a Rivet, em 6 de abril de 1641, que

“até ao presente não tem mostrado muitos talentos, também suas observações foram muito medíocres. No seu primeiro serviço mostrou ter grandes faltas de memória, e ainda mais de critério. (...) Numa palavra, falou a nós como se nunca tivéssemos ouvido falar de Deus. Minha humilde opinião é – perdoai minha franqueza – que não está bom da cabeça. Tenho bastantes provas disso, eis aqui uma. Um prisioneiro francês mandou-lhe uma carta, pedindo-lhe de o assistir. Mandou-ma, depois de escrever pela própria mão ao outro lado do endereço: ‘Que vos parece da disciplina das Igrejas no Brasil? Parece-me que é pura libertinagem.’”<sup>232</sup>

No ano seguinte, Soler volta a criticar este Senhor de Vaux em carta a André Rivet, de 15 de fevereiro de 1642, desta vez com mais veemência:

“Enquanto ao Senhor de Vaux, tenho escrito bastante (...), e ainda assim não escrevi nem a décima parte. Para não vos fastidiar, digo numa palavra que é um espírito desconcertado e perigoso, qualidades que prejudicam mais a ele do que a ninguém. Depois de eu lhe censurar fraternalmente suas predicções e conduta, tem-me tomado por um monstro horrendo, imaginando-se que lhe tenho frustrado os efeitos das esperanças sem fundamento, notadamente as de gozar as boas graças de Sua Excelência, morar na Corte e dispor de tudo à vontade. Não tem podido conter-se de manifestar a vaidade de seus pensamentos logo depois da sua chegada ao Brasil. Agora, os Deputados da Administração Eclesiástica souberam da pouca

---

<sup>229</sup> Ibidem, pp. 29.

<sup>230</sup> Ibidem, pp.59.

<sup>231</sup> Ibidem, pp. 39.

<sup>232</sup> Ibidem, pp. 90.



esperança que dá de apreender a língua portuguesa, e não sabem o que fazer com ele. Dentro de poucos dias vem pra cá. Tenho uma opinião negativa do êxito da sua viagem, porque é incapaz de conselho, só quer seguir o seu, e desconfia de todos. Pelo que a mim se refere, me seria bastante fácil suportar as calúnias que tem inventado e vomitado sobre mim, para cortar toda ocasião aos escândalos que poderiam nascer disso.”<sup>233</sup>

Diante desses relatos, não é de causar espanto o fato de várias cartas conterem críticas e pedidos de envio de novos pastores. Ainda em 1637, Soler escreve aos Diretores da Câmara expressando satisfação pela notícia de que quatro pastores, chamados por ele de ministros, haviam sido suspensos por ineficiência: “os escandalosos como Schagen – homem dissoluto, audacioso, imperioso e cúmplice dos Conselheiros Políticos – Stetet – bêbedo, desmiolado e incapaz -, Samuel Volgeri e João Osterdak – viciosos e incapazes -, tem sido arrancados.”<sup>234</sup>

Acreditamos, portanto, ser mais plausível a hipótese de que o trabalho missionário era prejudicado pela ausência de pastores, ou pelo mau serviço de alguns deles, principalmente após a menção explícita que Soler fez à necessidade imperiosa da presença de predicantes franceses, sendo ele mesmo membro da Igreja Reformada valã, ou valônica. Há tempos os franceses residentes no Brasil, a maioria soldados, estavam “atravessados na garganta” de Soler. Nesta carta a Rivet, de abril de 1639, Soler escreve que

“nas matas de aqui se refugiaram alguns franceses que fazem todo o mal que possam. Alguns outros da mesma nação fizeram uma terrível conjuração que devia explodir com a vinda do inimigo, mas tem sido descoberta, dos quais grande número estão presos e alguns executados. Deus queira que nenhum francês papista meta nunca mais os pés no Brasil, porque os tenho por tão ou talvez mais parciais que os portugueses, que seduzem a todo poder os franceses que conheçam como correligionários, e não sem fruto.”<sup>235</sup>

Talvez Soler tenha sentido a necessidade de trazer predicantes franceses para que estes dissuassem seus compatriotas do “papismo” em que viviam, o que significa o mesmo que dissuadi-los de apoiar os conjurados portugueses. Entretanto, esta suposta conjuração francesa aventada por Soler permanece ainda envolta em mistério, pela ausência de documentação e por ser bastante questionável, se levarmos em conta o contexto do período. Certo é que havia no Brasil muitos soldados franceses contratados pela WIC, alguns como mercenários, outros, não. Parece-nos plausível que, neste contexto, alguns destes soldados tenham desertado dos exércitos holandeses e passado

---

<sup>233</sup> Ibidem, pp. 96-97.

<sup>234</sup> Ibidem, Pp 46.

<sup>235</sup> Ibidem, pp. 58.

para o lado católico, prática que de modo algum consistiria em novidade ou especificidade, neste contexto. Hermann Wätjen chega a mencionar uma conspiração de “gente moça”, que pretendia fazer estourar uma rebelião assim que chegasse a armada hispano-portuguesa comandada pelo Conde da Torre, que partiu para o Brasil em fins de 1638, mas só atacou em janeiro de 1640. Ficou quase dez meses na Bahia reforçando suas naus e repondo soldados - parte deles dizimada por uma epidemia na escala em Cabo Verde. Embora superior em número de navios, homens e armas, a armada do conde da Torre foi rechaçada pelos holandeses. Alguns cronistas e o mesmo Hermann Wätjen dizem que, entre inícios de 1639 e inícios de 1640, o conde da torre enviou “bandos de voluntários” para fazer guerrilhas e minar a resistência holandesa quando atacasse.

Como estava deveras difícil saber com alguma consistência o que tinha sido a tal “conjuração dos franceses”, dado que sequer o cronista-mor do período nassoviano, Gaspar Barléus, mencionava o episódio, meu orientador, o professor Ronaldo Vainfas, fez consulta pessoal a Evaldo Cabral de Mello, renomado expert nas guerras pernambucanas. Vainfas, em conclusão preliminar, acredita não ter havido de fato uma “conjura de franceses”. Estes franceses mencionados por Soler possivelmente eram membros de uma milícia guerrilheira enviada pelo Conde de Óbidos, governador-geral do Brasil à época. Vainfas aventa a possibilidade de que estes franceses talvez tivessem alguma conexão com os “conjurados portugueses”, talvez não.

O resultado da conversa entre os dois historiadores foi o seguinte: ambos “estranharam” a menção a uma “conjura” de franceses, visto que a única conjura de que possuem conhecimento é a dos portugueses, supracitada. Evaldo chegou a questionar se não teria ocorrido algum erro durante o processo de transcrição paleográfica das cartas de Soler, escritas em francês. Entretanto, após exame do trecho acima destacado, não restou dúvida de que, pelo menos no testemunho de Soler, estes franceses são mesmo franceses. Vainfas sugeriu a hipótese de que Soler, não sendo homem que conhecia de perto as informações da WIC, poderia ter feito confusão entre a conjuração dos portugueses e as ações dos bandos de homens enviados pelo Conde da Torre aos sertões.

Dito isto, Mello contestou, argumentando que os franceses não eram “campanhistas”, isto é, não possuíam experiência militar para ações na guerra brásilica nos matos, ao contrário dos guerrilheiros luso-brasileiros. Os historiadores chegaram, portanto, a uma hipótese mista: estes franceses poderiam ser mesmo desertores da WIC,

conforme anteriormente mencionado, e talvez possam ter tido alguma conexão com os conjurados portugueses. Estes franceses sim, Vainfas afirma, tinham a experiência necessária para guerrear nos matos. Além disso, sendo católicos, a hipótese da “mudança de lado” torna-se ainda mais plausível. O próprio texto do Soler reforça esta linha de interpretação, além de sabermos que nas tropas da WIC havia soldados católicos, protestantes, judeus, etc. Vainfas, de todo modo, indica que há mesmo uma coincidência entre os fatos: conjura portuguesa e bandos de soldados saqueando e aterrorizando nos sertões.

Outro fato que apóia esta possibilidade é o de que a conjura de portugueses ocorreu em meados de 1638, quando já corriam boatos de que a armada do Conde da Torre viria atacar Pernambuco. Entretanto, o atraso sofrido pelo comboio em Cabo Verde fez com que ele só partisse rumo ao Brasil no final daquele ano. Sendo assim, parece pouco provável que os tais franceses sejam membros dos bandos enviados pelo Conde da Torre. Acreditamos, portanto, que estes sejam mesmo desertores da WIC. Seja como for, o fato é que Soler vê a presença destes franceses como uma ameaça, aliados ao inimigo e ainda por cima professantes da fé católica.

Entretanto, Soler parece reconhecer que há alguns pastores que de fato “cumprem devidamente com seu encargo e comportam-se como pastores do rebanho que lhes tem sido confiado”<sup>236</sup>. Dentre esses novos pastores enviados, destaca a atuação de um Doerslaer (o mesmo que escreveu o catecismo calvinista em três idiomas: tupi, português e holandês), em carta de 6 de março de 1638, endereçada a André Rivet:

“A Igreja de Deus neste país floresce de dia em dia entre os índios, aos quais temos mandado um jovem pastor que apreendeu a língua portuguesa, chamado Doerslaer, além dum homem muito bom – espanhol de nação – que a Câmara de Amsterdã nos tem mandado a pouco.”<sup>237</sup>

Enquanto arguto observador da sociedade pernambucana e tendo em vista a sua natureza crítica, Soler escreve a André Rivet, em 1639, fazendo inúmeras queixas e denúncias. Em primeiro lugar, demonstra frustração com as condições de vida e com o descaso da Companhia em relação às suas obrigações contratuais para com seus funcionários:

“Até ao presente, não formulei lá nenhuma queixa particular da miséria que temos sofrido ultimamente – a qual foi aumentando-se desde então -, esperando de dia em dia coisas melhores. Fizemo-lo em pessoa, depois de muito tempo. Mas à gente que não tem ouvidos nem

---

<sup>236</sup> Ibidem, pp. 46.

<sup>237</sup> Ibidem, pp. 52.

entranhas de compaixão. Nunca tivestes criado cuja condição tenha estado tão pobre como a nossa, se bem que eu tenha um contrato particular assinado etc., em que prometem fornecer-me uma mesa honesta; mas tal honestidade não tem passado além do papel e da tinta.”<sup>238</sup>

O cotidiano de Soler no Brasil não foi nada fácil, tanto para ele quanto para sua família. Além da preocupação constantemente demonstrada em relação aos rumos que tomava a missão calvinista no Brasil, Soler relata a Rivet, em carta de 12 de fevereiro de 1640, que

“por contrato especial, prometeram de me entreter com uma mesa honesta, e nem assim do dinheiro que me pagam para o meu sustento não posso comprar pão e vinho senão sobriamente, porque um pão de dois soldos vende-se por doze e uma medida de vinho por trinta; e assim é com todos os demais víveres (...).”<sup>239</sup>

Soler prossegue com as queixas em carta de 6 de maio de 1640, relatando a Rivet que

“fazem um desprezo muito grande aqui dos pastores e se cuidam pouco de providenciar suas necessidades. Já há alguém que desde há três meses não recebeu nenhuma coisa para viver, e outro que em seis meses não tem podido obter mais que cinquenta soldos por semana”.

Na mesma carta, Soler aponta para a disparidade entre os poucos recursos destinados pela Companhia ao sustento dos membros do corpo pastoral e os altos preços dos víveres no Brasil, ainda que não haja necessariamente, de acordo com o seu relato, carestia destes itens. Observa também as providências, melhor dizendo, a falta de providências por parte das autoridades no Recife e na Holanda para amenizar a má situação em que se encontravam aqueles que estavam no Brasil:

“Não é para ter pão; o que na Holanda se vende por seis ‘liard’, custa aqui oito soldos, falta de polícia; porque a farinha está hoje mais barata do que tem sido durante minha estadia nestas terras. Temos recebido tantos víveres que nem há lugar bastante para os meter. É preciso que boa parte deles fique nos navios; no entanto a libra de carne salgada, antes sempre vendida por seis soldos, nos é vendida agora por oito; e o toucinho que vendia por oito soldos a libra, vende-se por dez. Só a manteiga, o queijo e o bacalhau estão baratos. O vinho francês por dezoito soldos cada medida, e o espanhol por trinta – um e outro assim assim -, e nunca havia a terça parte de vinhos que agora há no armazém. Apenas que possa comprar o pão e o vinho muito escassamente do dinheiro que me fornecem por minha ração. A condição dos meus colegas não é melhor que a minha. Quando nos queixamos diante desses Senhores, nos remetem para o da Holanda; os de cá se descarregam sobre os de lá, vacilando-nos de esta maneira; e zombam-se de nós.”<sup>240</sup>

---

<sup>238</sup> Ibidem, pp. 59.

<sup>239</sup> Ibidem, pp. 68.

<sup>240</sup> Ibidem, 73-74.

Em suas cartas, Soler refere-se com frequência a estes Senhores mencionados acima, os *senhores do Conselho Secreto*, “Messieurs” no original. Estes não são os mesmos Senhores do Conselho Político do Recife, mas sim, os membros do Conselho Alto e Secreto no Recife. De acordo com Boxer, este Conselho fora presidido por Nassau. Segundo o autor,

“João Mauricio era também presidente do recém-fundado ‘Alto e Secreto Conselho’ (*Hoogen en Secreten Raad*), o qual era constituído de mais três outros membros, além dele. Estes outros membros eram Van Ceulen e Gijsselingh, que entre 1632 e 1633 haviam dado tão boas contas de si no Brasil, e Adriaen van Dussen, homem competente mas de poucos escrúpulos, que fora demitido pela Companhia da Índia. Esses conselheiros partilhariam da suprema responsabilidade executiva com João Mauricio; mas a supremacia deste estava assegurada pelo direito de ter dois votos no Conselho, de modo que, mesmo no caso de um só dos outros conselheiros votar com ele, prevaleceriam os seus pontos de vista”.<sup>241</sup>

Ainda a respeito das dificuldades de sobrevivência, em carta de 20 de março de 1643, Soler apresenta a Rivet seus derradeiros comentários acerca dos dissabores vividos por ele e por sua família durante a estada no Recife:

“Nunca tenho, pela graça de Deus, amado nem procurado as riquezas – que os amantes delas possam morrer com elas, mas deve-se viver; e estou bem assegurado que o vosso criado e a vossa camareira vivem muito melhor que a minha mulher e eu, que não temos nas Altas Festas melhor prato do que um pedaço de vaca bem magra, cuja libra custa dois soldos: porque a de carneiro se vende por 24; de terneiro por 14; uma galinha, meia ‘pistola’; um ovo, três ou quatro soldos; e assim pelo resto. Muito frequentemente estou forçado a me contentar com pão fétido e bacalhau apodrecido.”<sup>242</sup>

Na mesma carta, Soler refere-se à esposa, Maria, que segundo o predicante “está seca e torrada como um arenque defumado, e de reduzida saúde”.<sup>243</sup>

Tais queixas não são de todo descabidas, pois, de acordo com Schalkwijk,

“Amiúde os contratados pela Companhia manifestavam descontentamento pelo fato de os salários combinados na Holanda não serem suficientes no Brasil. O mesmo foi notado pelos predicantes. Em 1640, não podendo dar uma melhora salarial, os Senhores XIX decidiram ‘para consolação daqueles que tem filhos’ acrescentar-lhes seis florins por mês por filho, ou quase 15% do ‘salário-mesa’. Ainda assim, o constante aumento do custo de vida, especialmente no Recife, roia o poder aquisitivo salarial, de modo que o Rev. Soler, ao regressar à Holanda, relatou no Presbitério de Amsterdã, com a aprovação de seu colega Plante, que alguns predicantes recebiam muito pouco, ‘de sorte que perecem com suas famílias em pobreza’. A Companhia tomou algumas medidas, mas o problema continuou, em

---

<sup>241</sup> BOXER, Charles. *Os Holandeses no Brasil: 1624-1654. Trad.* São Paulo, Cia Editora Nacional, 1961. Pp. 7, pp. 211.

<sup>242</sup> Dezesete Cartas, pp. 106-107.

<sup>243</sup> Idem, pp. 107.

especial para famílias numerosas como a do Rev. Ongena do Recife, com seus seis filhos”.<sup>244</sup>

No entanto, a despeito de todas essas dificuldades, Soler demonstra bastante dedicação, empenho e diligência na sua tarefa de missionário e pregador. Em quase todas as suas cartas, verifica-se de sua parte uma grande preocupação com os rumos da igreja reformada e com a atuação dos inimigos papistas.

Em 1640, escreve a Rivet dizendo esperar

“da bondade de Deus que seja seu bel-prazer de realizar Sua Obra a despeito de Satanás e seus cúmplices: os frades e os padres (...). Acreditavam-se nos faustos de seus desejos, mas foram enganados no seu cálculo e estou convencido de que serão castigados segundo seus desmerecimentos; como também grande parte dos moradores que seguiram o mau conselho de seus dirigentes”<sup>245</sup>.

Mas apesar de todas essas circunstâncias adversas, Soler afirma que “Deus tem querido manifestar que estas conquistas são Suas e que Ele tem levado a peito de as conservar” – argumento bem semelhante ao pensamento da guerra de liberdade divina dos católicos.

### 3.6 - *Prognóstico da derrota*

Apesar dos pedidos da esposa Maria para que retornassem à Holanda, Soler obrigou-se a permanecer no Brasil, afinal, depois de vencida a Armada do Conde da Torre, em janeiro de 1640, cujo intuito era reconquistar Pernambuco. Soler afirma que os índios voltaram às suas aldeias e pediram um jovem pastor zelandês para sua instrução. Enquanto isso, Soler continua a catequizar os nativos que viviam perto da casa de campo de Nassau. Permanecendo no Brasil até 1643, conforme já mencionado, Soler teve tempo de testemunhar os primeiros indícios da crise que culminou com a Insurreição Pernambucana, deflagrada em 1645.

Em março de 1643, descreve a Rivet o retrato da crise: “a nossa Igreja recebe uma notável diminuição pela morte de uns e pelo afastamento de outros”<sup>246</sup>, acrescentando que “de repente este país tem caído numa incrível miséria, tão grande que é muito difícil poder subsistir nele, todas as coisas estão extremamente caras e não há dinheiro”<sup>247</sup>. A respeito da apatia da Companhia em face da crise econômica e da exaltação dos ânimos, observa que

---

<sup>244</sup> Schalkwijk, *op. cit.*, pp. 154.

<sup>245</sup> Dezessete Cartas..., pp. 66.

<sup>246</sup> *Idem*, pp. 105.

<sup>247</sup> *Idem*, pp. 105.

“Parece que a Companhia quer abandonar este país, para cuja conquista tem gastado tantos bens e derramado tanto sangue. Os armazéns estão vazios, e os soldados morrem de fome; se bem que em número tão reduzido que é de recear que os portugueses não cometam qualquer empresa, como no Maranhão. Ouso dizer que, sem a presença de Sua Excelência [Nassau], talvez já a tivessem feito. Foi preciso desarmá-los. Numa palavra, este Estado está mais miserável e em maior perigo que no forte da guerra. *Dolus an virtus &c.*, e todos são nossos inimigos jurados, sem excetuar ninguém, por mais amável que seja a cara que nos apresente”<sup>248</sup>.

Além disso, em 20 de março de 1643, Soler dá conta a Rivet da existência de desentendimentos no seio da governança do Brasil: “na Holanda, queixam-se dos que governam o Brasil, e estes formulam grossas queixas contra os da Holanda”<sup>249</sup>. Já vimos anteriormente que havia sérias tensões políticas entre o governo holandês e os luso-brasileiros. Mario Neme atesta que, de fato, pode-se verificar um desgaste nas relações entre o governo local do Brasil holandês e a administração central, em Amsterdã, no sentido de que a interferência desta última nas decisões locais minava lentamente a autonomia dos já mencionados “escabinos”<sup>250</sup>. Deste modo, o governo central exercia uma espécie de “tutela” sobre o governo local, sobre o que Neme considera que

“em termos políticos, esta tutela é grave por tornar ainda mais patente a quebra da autonomia municipal, por fazer desaparecer o princípio de representação e por interferir no processo de formação da classe dirigente, no processo de mobilidade social, nesse tempo em que a ascensão na sociedade cifrava-se principalmente à obtenção do privilégio de pertencer à ‘governança da terra’.”<sup>251</sup>

No que diz respeito à Igreja, comenta ter vindo da Holanda ordem para que fosse cortada a terça parte dos recursos destinados à subsistência dos pastores, que no Brasil são, segundo ele, “os mais miseráveis”<sup>252</sup>, mas que esta ordem não foi cumprida por Nassau e pelo Conselho Secreto, “que se o fazem, será preciso ir-se embora”<sup>253</sup>. Tal relato é confirmado por Schalkwijk, que afirma que em 1642 a Companhia decidiu pela suspensão do direito dos funcionários graduados à moradia livre, dando como recompensa um adicional de 25% do salário para os empregados que possuíssem família. Esta medida provocou, além da paralisação dos funcionários da justiça, um verdadeiro rebuliço entre os pastores, também prejudicados pela decisão. O historiador confirma ainda mais os testemunhos de Soler ao afirmar que os predicantes escreveram

---

<sup>248</sup> Idem, pp. 105-106.

<sup>249</sup> Idem, pp. 106.

<sup>250</sup> NEME, Mario, *op. cit.*, pp. 228.

<sup>251</sup> Idem, pp. 233.

<sup>252</sup> *Dezessete Cartas...*, pp. 106.

<sup>253</sup> Idem, pp. 106.

ao governo solicitando a suspensão na medida, argumentando com apoio na Bíblia e acrescentando a alegação de que os aluguéis no Recife eram maiores do que seus salários. O governo do Recife, representado por Soler na pessoa de Nassau, não cumpriu a ordem, alegando que não o fariam “sem ter diretrizes que contornassem as ‘inconveniências’ que seriam criadas”<sup>254</sup>. E deste modo, o assunto deu-se por encerrado.

Mas a despeito de tudo isso, Soler afirma estar “determinado a persistir até toda extremidade”<sup>255</sup>. E as suas últimas consequências chegaram. Em sua derradeira carta remetida do Brasil, em 5 de junho de 1643, escrita em Maurícia, dá a Rivet, com visível pesar, a notícia da morte de sua filha Margarida, que como vimos, teria sido atribuída por Manoel Calado a um amor não correspondido por Maurício de Nassau, tão defendido por Soler. Este episódio é tratado de maneira extremamente sucinta e discreta por Soler, que resume-se a escrever que “nos tem visitado Deus, tomando-nos nossa cara filha. Seu Santo Nome seja louvado”.<sup>256</sup>

Seu último relato dá conta do estado deplorável em que o país se encontra, e que se de fato Nassau regressar à Holanda, tudo estará perdido: “digo em boa consciência que sua presença [de Nassau] vale mais que uma armada, e sem sua consideração, a gente cuspiria ao nariz dos Senhores do Grão Conselho. Deus queira apiedar-se de nós”<sup>257</sup>.

---

<sup>254</sup> Schalkwijk, *op. cit.*, pp. 152-153.

<sup>255</sup> Dezessete Cartas..., pp. 107.

<sup>256</sup> *Idem*, pp. 111.

<sup>257</sup> *Idem*, pp. 112.



## **Conclusão**

No primeiro capítulo tentamos construir uma discussão que buscou compreender a relativização da tolerância do governo neerlandês para com os católicos, explorando as providências de Nassau contra diversas ordens religiosas, em 1640, depois do ataque luso-português de 1639 (armada do Conde da Torre). Procuramos nos debruçar sobre a compreensão dos eventos que ocasionaram a invasão holandesa ao Nordeste brasileiro, que encontrava-se sob o domínio da coroa espanhola por ocasião da União Ibérica (1580-1640), passando pela Guerra dos Trinta Anos, que culminou com a independência dos Países Baixos em relação à Espanha e o surgimento das companhias de comércio (a Companhia das Índias Orientais – VOC, criada em 1602, e a Companhia das Índias Ocidentais – WIC, em 1621). O texto procurou situar e contextualizar a política comercial levada a cabo pelos holandeses em seu plano de expansão, bem como as razões (políticas e mercantis) pelas quais o Nordeste brasileiro foi “escolhido” como alvo das ambições comerciais da WIC.

Este primeiro capítulo foi dividido em dois subcapítulos, cada um deles procurando detalhar a convivência entre os diferentes grupos religiosos envolvidos naquele contexto. O primeiro, intitulado “Calvinistas e Católicos” teve como objetivo central explorar o conjunto do Acordo da Paraíba para mostrar o ânimo de acordo político para, só depois, realçar o aspecto religioso do pacto. O segundo, intitulado “Calvinistas e judeus”, teve como base a ideia de que, em função da convivência existente entre judeus e calvinistas na Holanda desde o início do século XVII, é lícito imaginar que os limites e acordos existentes entre calvinistas e judeus já estava definido antes mesmo da imigração da “gente da nação”, conforme eram denominados os judeus de origem portuguesa naquela época, para o Brasil Holandês. Vale lembrar que essa imigração foi vista com bons olhos pela junta governativa neerlandesa, aspecto que procuramos explorar a partir da discussão sobre a proteção que Nassau dispensou aos judeus, contrariando os protestantes.

No segundo capítulo, nossos esforços se voltaram, primeiramente, à discussão acerca do aspecto religioso e missionário embutido nas ambições mercantis dos Países Baixos.

Este capítulo também foi dividido em dois subcapítulos. O primeiro deles, intitulado “A Igreja Reformada no Recife e a missionação calvinista”, buscou tratar de questões a respeito da missionação calvinista: a estrutura da Igreja Reformada no Brasil holandês, o problema do catecismo trilingue, as relações do sínodo recifense com o

governo da WIC no Brasil e com as igrejas da metrópole. Para tanto, tivemos como base a principal obra de referência sobre o assunto, “Igreja e Estado no Brasil Holandês”, de Frans Leonard Schalkwijk, além da tese de doutorado de Maria Aparecida Ribas, cujo tema central propõe analisar o ímpeto dos predicantes calvinistas nas aldeias indígenas, tendo como pressuposto a ideia de que estes indivíduos já vinham passando por um processo de evangelização, principalmente por obra dos jesuítas, e que agora estavam sujeitos a uma nova interpretação do cristianismo oferecida pelos predicantes calvinistas. Procuramos nos deter no detalhamento da estrutura institucional da Igreja Reformada holandesa, tanto em suas origens quanto seu transplante para o Brasil.

O segundo subcapítulo, intitulado “Vicente Soler: um Frade Agostinho espanhol a serviço da Igreja reformada no Recife” concentrou as atenções sobre o predicante Joaquim Vicente Soler enquanto personagem histórico, testemunha ocular do período de dominação holandesa do Recife. Além disso, pretendemos apresentar as principais fontes utilizadas na dissertação, isto é, as cartas de Soler. Procuramos demonstrar que, apesar deste fato e de sua origem espanhola e sua formação católica, todo o projeto missionário de Soler é, de fato, comprometido com o sucesso dos holandeses, tanto nas armas quanto no recrutamento de almas.

No terceiro capítulo aprofundamos nossas investigações sobre o conteúdo das cartas de Soler. Este capítulo contou com seis subdivisões, de modo a permitir a análise dos diversos temas dos quais Soler tratava em sua correspondência com os camaristas zelandeses e o com o teólogo Rivet.

O primeiro subcapítulo, intitulado “Os interlocutores de Soler” buscou contextualizar os destinatários das cartas do predicante e as razões pelas quais Soler dirige-se a eles. O segundo, “Crítico do Brasil holandês”, mostra um Soler extremamente crítico e observador, ao mesmo tempo em que demonstra o seu empenho em trazer a fé e a moral cristã Reformada para o Brasil.

O terceiro subcapítulo, intitulado “Negócios da guerra, disputa por Deus” busca desenvolver uma comparação entre o discurso providencialista presente tanto nas cartas de Soler quanto no discurso dos defensores católicos da “Guerra de Liberdade Divina”, representado aqui pelo famoso sermão do padre Antônio Vieira, “Sermão pelo bom sucesso das armas de Portugal contra as de Holanda”, de 1640.

O quarto subcapítulo, “Apologista de Nassau”, trata das grandes expectativas alimentadas por Soler de que o governo de Mauricio de Nassau poria termo a todas as desordens e à corrupção que grassavam o Recife holandês. O quinto, intitulado

“Ressentimentos e frustrações” procura mostrar, como indica o título, que Soler percebia que, lentamente, seu desejo de ver florescer a *fides reformatata* no Brasil tornava-se cada vez mais distante, inclusive em função do descaso da WIC para com os seus funcionários, entre eles, os pastores.

Por fim, o sexto e último subcapítulo encerra a participação de Soler como predicante calvinista no Brasil holandês, com seus testemunhos a respeito do início da crise que culminaria com a expulsão definitiva dos holandeses do Nordeste brasileiro, em 1654, acompanhada da extinção do calvinismo como religião oficial naquela parte da colônia, que voltaria a pertencer a Portugal a partir de então.

Através da análise das cartas de Vicente Soler podemos perceber, sob o ponto de vista de um membro da Igreja Reformada no Brasil, o “passo a passo”, incluindo os inúmeros tropeços, da tentativa de construção de uma comunidade calvinista no nordeste holandês que pretendia seguir os mesmos moldes da Igreja Reformada dos Países Baixos. Pudemos constatar que, do mesmo modo como acontecia em todas as partes do mundo católico, ibérico ou não, e também nos Países Baixos calvinistas, é muito difícil, se não impossível, dissociar aspectos políticos dos religiosos, ainda mais tratando-se de indivíduos do século XVII que não viam as esferas material e espiritual como duas coisas diferentes e descoladas uma da outra.

O Brasil holandês, por suas várias características que tornam este período de dominação neerlandesa tão extraordinariamente incomum pela sua multiplicidade cultural, social, étnica e religiosa e pela sua posição de “hiato” na colonização ibérica no Brasil, acabou por tornar-se um momento na história do Brasil colonial que modificou os rumos da construção do Brasil, país fruto de seu “passado português”. Sim, pois não poderíamos jamais afirmar que o Brasil, tal como conhecemos hoje em sua dimensão institucional e, sobretudo, territorial, poderia ter existido sem os acontecimentos tanto da invasão holandesa, quanto da retomada pelos insurretos e as posteriores e exaustivas tratativas diplomáticas, travadas num verdadeiro tabuleiro de xadrez onde as peças estavam envolvidas num delicado jogo de poderes e interesses que poderia custar o equilíbrio e até mesmo a paz entre as maiores potências européias daquele período.

A análise da situação religiosa no nordeste holandês nos permite ter uma visão, ainda que periférica, sobre a delicadeza e a fragilidade do equilíbrio que amarravam esses grupos tão diferentes e, por muitas vezes, tão conflitantes entre si. Bastaria dizer que, sem a empresa missionária dos calvinistas holandeses, dificilmente poderíamos pensar em encontrar índios convertidos à religião reformada no seio do então principal

centro produtor de riquezas do Brasil dominado pela União Ibérica, inserido na órbita dos conflitos internacionais enfrentados pela coroa de Castela.

Fonte de riquezas, paraíso dos mercadores, destino de refugiados e perseguidos por motivos religiosos. Babel religiosa e cultural. O Brasil holandês poderia ser qualificado com todas estas características. Devemos ter cautela e desviarmos do grande perigo de julgarmo-nos capazes de avaliar qualitativamente a situação do atual Brasil caso a dominação holandesa não tivesse sido interrompida, não abruptamente como a historiografia tradicional e mitificadora dos grandes heróis da Guerra de Liberdade Divina insiste em afirmar, muito menos invocando um sentimento protonacionalista, responsável por fomentar a articulação dos movimentos que culminaram com a expulsão dos holandeses em 1654, mas sim através da análise de acordos diplomáticos internacionais que discutiam o preço do país a peso de ouro ou, melhor dizendo, de caixas de açúcar. Relembremos a obra de Evaldo Cabral de Mello, a qual

“procurou mostrar como tal aristocracia, em um ato de nativismo aristocrático, apropriou-se do mérito da recuperação de Pernambuco em relação ao domínio holandês como forma de justificar sua dominância política e social –a qual foi utilizada na formação de uma visão federalista do Brasil independente”<sup>258</sup>.

A Igreja Reformada chegou junto com o holandês invasor e com ele se foi. Os judeus mercadores, que fizeram verdadeiras fortunas com o comércio, também bateram em retirada, temerosos de que, com a restauração do poder português, viesse também a acachapante perseguição inquisitorial, ávida por apurar as muitas denúncias que de certo viriam. Mas não passaram incólumes. Deixaram suas marcas, a primeira sinagoga das Américas, a primeira Igreja Reformada do Brasil. Sinais materializados de que o que aconteceu no Nordeste jamais poderá ser esquecido pela História. Que o diga Vicente Soler, *testis ocularius ac judex*.

---

<sup>258</sup> In Lilia Moritz Schwarcz, *Leituras críticas sobre Evaldo Cabral de Mello*. Belo Horizonte e São Paulo: Editora UFMG e Editora Fundação Perseu Abramo, 2008), pp. 13-34

### Fontes impressas

Antônio Vieira. *Relação da Missão da Serra de Ibiapaba*. Disponível em: <[http://portal.ceara.pro.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=33282&catid=450&Itemid=101](http://portal.ceara.pro.br/index.php?option=com_content&view=article&id=33282&catid=450&Itemid=101)>. Acesso em: 25 dez. 2013.

\_\_\_\_\_. *Os Sermões*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1968.

Dezessete cartas de Vicente Joaquim Soler 1636-1643. Rio de Janeiro: Editora Index, 1999.

Joannes de Laet. *Historia ou Annaes dos feitos da Companhia Privilegiada das Indias Occidentaes desde o seu começo até o fim do anno de 1636*. Disponível em: <[http://objdigital.bn.br/acervo\\_digital/anais/anais\\_030\\_1908.pdf](http://objdigital.bn.br/acervo_digital/anais/anais_030_1908.pdf)>. Acesso em: 16 nov. 2013.

Manoel Calado do Salvador. *O Valeroso Lucideno e triunfo da liberdade na Restauração de Pernambuco* (original de 1648). 2ª Ed. São Paulo, Edições Cultura, 1946, vol. 1, pp. 45.

### Bibliografia

ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

BOXER, Charles R. *O Império Colonial Português, 1415-1825*. Trad. Lisboa, Edições 70, 1981.

\_\_\_\_\_. *Os Holandeses no Brasil: 1624-1654*. Trad. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1961.

DELUMEAU, Jean. *Historia do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *Nascimento e Afirmação da Reforma*. Tradução de João Pedro Mendes. São Paulo: Pioneira: 1989.

FRIJHOFF, William. Religious toleration in the United Provinces. In: HSIA, R.Po-Chia & NIEROP, Henk van (orgs). *Calvinism and Social Toleration in the Dutch Golden Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

ISRAEL, Jonathan. *Diasporas within a diapora: Jews, Crypto-Jews and the Word Maritime Empires, 1540-1740*. Leiden: Brill, 2002.

ISRAEL, Jonathan. *The Dutch Republic. Its rise, greatness and fall, 1477-1806*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

KAMEN, Henry. *El Gran Duque de Alba*. - La Esfera de Los Libros, 2004.

LIPINER, Elias. *Os Batizados em Pé. Estudos acerca da origem e da luta dos Cristãos-Novos em Portugal*. Lisboa: Vega, 1998.

MATOS, Alderi Souza de. *A Reforma Protestante do Século XVI*. Disponível em: <<http://www.mackenzie.br/6962.html>>. Acesso em: 13 dez. 2013.

MELLO, Evaldo Cabral de. *Nassau: governador do Brasil holandês*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Rubro Veio: O imaginário da restauração pernambucana*. São Paulo: Alameda, 2008.

MELLO, J.A.Gonsalves de. *Tempo dos flamengos: influência da ocupação holandesa na vida e na cultura do Norte do Brasil*. 3a ed. aum. Recife, Massangana, 1987. Pp. 232.

\_\_\_\_\_. *Gente da Nação: cristãos-novos e judeus em Pernambuco, 1542-1654*. 2ª edição, Recife, Fundaj, Ed. Massangana, 1996.

\_\_\_\_\_. *Um ministro da Igreja Calvinista no Recife holandês: o espanhol Vicente Soler, 1636 – 1643*. Recife, 1983. In: Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano, v.57.

NEME, Mário. *Fórmulas políticas no Brasil holandês*. São Paulo: DIFEL, 1971.

NIEROP, Henk van. “Sewing the bailiff in a blanquet: Catholics and the law in Holland”. In: R.Po-Chia Hsia e H.F.K. Van Nierop (orgs). *Calvinism and Social Toleration...* pp. 102-111

NOWINSKI, Anita. *Cristãos-novos na Bahia: 1624-1654*. São Paulo: Ed. Perspectiva, Ed. Universidade de São Paulo, 1972.

RIBAS, Maria Aparecida de Araujo Barreto. *Edificando sobre fundamento alheio: a catequese calvinista no Brasil colonial (1630-1654)*. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 23, 2005, Londrina. Anais do XXIII Simpósio Nacional de História – História: guerra e paz. Londrina: ANPUH, 2005.

RIBAS, Maria Aparecida de Araujo Barreto. *O Leme espiritual do navio mercante: a missão calvinista no Brasil holandês (1630-1654)*. 2007. 228 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.

ROODEN, Peter van. Jews and religious in the Dutch Republic. In: R.Po-Chia Hsia e H.F.K. Van Nierop (orgs). *Calvinism and Social Toleration...* p.138.

\_\_\_\_\_. *Theological, Biblical Scholarship and Rabbinical Studies in the seventeenth century*. Leiden: 1989.

SCHALKWIJK, Frans Leonard. *Igreja e Estado no Brasil Holandês (1630 - 1654)*. Recife: FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1986.

\_\_\_\_\_. *Viver e morrer no Brasil Holandês*. Organizado por Marcos Galindo. Recife: Massangana, 2005, pp. 197.

\_\_\_\_\_. SCHALKWIJK, F. L.. A Igreja Cristã Reformada no Brasil Holandês. **Rev. Inst. Arq., Hist. e Geog. de Pernambuco**, vol. LVIII: 145-284, 1993.

SCHWARCZ, Lilia Moritz *Leituras críticas sobre Evaldo Cabral de Mello*. Belo Horizonte e São Paulo: Editora UFMG e Editora Fundação Perseu Abramo, 2008), pp. 13-34.

SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua Lei*. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: Edusc, 2009.

SENELLART, Michel. *As artes de governar. Do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Ed. 34, 2006, pp. 56.

SOUZA, Laura de Mello e [org.]. *História da vida privada: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SPAANS, Jokee. *Religious Policies in the Seventeenth-Century Dutch Republic*. In: "Calvinism and Social Toleration in the Dutch Golden Age". R. Po-Chia Hsia and Henk van Nierop (orgs). Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

LUCIANI, Fernanda Trindade. *Barleus: Oito anos de Nassau no Brasil*. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/node/419>>. Acesso em: 10 ago. 2012

VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira: jesuíta do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Pp. 46.

\_\_\_\_\_. *Jerusalém Colonial: judeus portugueses no Brasil holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

\_\_\_\_\_. *Traição: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

WÄTJEN, Hermann. *O domínio colonial holandês no Brasil*. 3. Ed. Recife, Companhia Editora de Pernambuco, 2004.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2011.

ZIJLSTRA, Samme. *Anabaptism and tolerance: possibilities and limitations*. In: R.Po-Chia Hsia e H.F.K. Van Nierop (orgs). "Calvinism and Social Toleration in the

Dutch Golden Age". R. Po-Chia Hsia and Henk van Nierop (orgs). Cambridge, Cambridge University Press, 2002.