UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

ADONE AGNOLIN

**O Amplexo Político dos Costumes
de um Jesuíta Brâmane na Índia:**

a Acomodação de Roberto de' Nobili em Madurai
e a polêmica do Malabar (séc. XVII):

ortopráticas rituais às margens dos impérios políticos,
entre religião ou política, cultos idolátricos ou ritos civis

TESE DE LIVRE DOCÊNCIA

SÃO PAULO, 2017

ADONE AGNOLIN

O Amplexo Político dos Costumes de um Jesuíta Brâmane na Índia:

**a Acomodação de Roberto de' Nobili em Madurai
e a polêmica do Malabar (séc. XVII):**

**ortopráticas rituais às margens dos impérios políticos,
entre religião ou política, cultos idolátricos ou ritos civis**

Tese para Concurso de Livre Docência
Departamento de História - Área de História Social
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Universidade de São Paulo – FFLCH-USP

SÃO PAULO, 2017

Para John Manuel Monteiro: *in memoriam*

verdadeiro exemplo e mestre em pesquisa,
curiosidade, estímulo e generosidade intelectual:

nosso sincero agradecimento e profunda dívida pelo estímulo inicial
que esse trabalho tem com ele, com sua ímpar generosidade intelectual,
com sua ilimitada disponibilidade e, finalmente, com a amizade aquecedora
daquela que foi sua extraordinária figura humana.

Tudo isto está e continuará fazendo uma enorme falta. Mas, também,
nos impõe de reconhecer, cultivar e dar continuidade ao estimulante trabalho
cujas bases ele firmou e, quem sabe, tencionar na prática daquela generosidade intelectual
e humana, herança e lição tão preciosa que ele nos deixou.

Um devido e sincero agradecimento à FAPESP e ao CNPq.

À FAPESP pelo financiamento das pesquisas documentais realizadas em Roma e Lisboa durante o segundo semestre de 2008: e que estão à base dessa indagação e de seu projeto inicial. Estágio conduzido com a generosa e preciosa supervisão do caro colega e amigo Adriano Prosperi: ao qual vão, também, nossos profundos agradecimentos.

Ao CNPq pela bolsa de produtividade em pesquisa (Pq 2) que, desde 2010, nos permitiu a dedicação e o desenvolvimento da investigação em direção aos resultados aqui apresentados.

E, finalmente, por além dos vários funcionários junto às diversas instituições arquivísticas junto às quais conduzimos nossa pesquisa documental (em Roma e Lisboa), pela acolhida e pela longa convivência queremos expressar aqui um vivo e especial agradecimento ao *Archivum Romanum Societatis Iesu* – ARSI de Roma e a seus funcionários responsáveis.

ÍNDICE

Introdução:

Ocidente e Oriente: Temperos Imperiais da Fé no Oriente

Encontros-Choques-Compatibilizações de Impérios Entre Gramáticas Linguísticas, Religiosas e Rituais	p. 07
Raízes Imperiais	p. 08
Raízes Religiosas	p. 13
Mediação cultural, religiosa e econômica do Islã antes do século XIV	p. 19
Teologia, Comércio e Império	p. 24
Imaginário Asiático na primeira Modernidade	p. 29
Império, Colonização e Compatibilização na perspectiva ‘religiosa’	p. 36
Polissemia, Historicidade e Compatibilização do Império	p. 44
Dimensão Linguística: Império Simbólico e Língua Nativa, Império Político e Língua Metropolitana	p. 48
Dimensão Ritual: Império Simbólico e Compatibilização Ritual <i>versus</i> Império Político e Ortodoxia (Religiosa)	p. 52
Do “Império dos Costumes” para o “Império da Razão”: problemática histórico-conceitual da Modernidade e da Transição	p. 57
Nota sobre transcrição e opções de termos das fontes documentais	p. 64

PARTE I: O CONTEXTO DA POLÊMICA

Capítulo 1.

Hermenêutica Asiática: Gramáticas Doutrinárias Jesuíticas entre

Japão e China. Cerimoniais, Ciência, Contextos e Traduções	p. 67
Problemática Hermenêutica Asiática no contexto missionário	p. 67
Japão: Shinto, Budismo e Confucionismo perante a “heresia” do Cristianismo	p. 69
A problemática linguística e hermenêutica	p. 72
Valignano e a Adaptação	p. 73
A Imprensa Jesuítica	p. 82
China: Matteo Ricci e o sentido do ‘nomear Deus’ na Terra do Meio	p. 85
Contextualização geral e inicial	p. 85
A Missão na China	p. 88
O nome de Deus na China	p. 92
Na China, entre Budismo, Daoismo, Confucionismo	p. 98
“Ser ou não ser”: a alternativa impossível na China	p. 106
O surgimento da questão dos Ritos na China	p. 110

Capítulo 2.

Religião e Política nos Ritos do Malabar: outras hermenêuticas

Interpretações diferenciais da missão jesuítica na Índia e no Oriente	p. 113
Qual Religião para qual Oriente? Questões histórico-metodológicas	p. 113
Os Ritos do Malabar: polêmica entre dimensão política e religiosa	p. 129
Os Ritos do Malabar: entre gramática literária, religiosa e imperial	p. 134
Questões teóricas em aberto	p. 151
Ulteriores diretrizes no pano de fundo da investigação	p. 156
a) A demanda dos Brâmanes convertidos	p. 157
b) A interlocução do Santo Ofício	p. 158

Capítulo 3.

Contextos Históricos Missionários ao Redor da Polêmica sobre os Ritos

Papado e Contextos Missionários no Período Histórico da Polêmica	p. 166
O Contexto Asiático	p. 170
O Contexto Americano	p. 175
Novos Projetos Missionários	p. 176
Notas sobre o Contexto Africano	p. 184
Propaganda Fide e <i>querelle</i> dos ritos: romanização ou sanscritização do catolicismo local?	p. 187

Capítulo 4.

Missionários, Bramanismo e Hinduísmo	p. 202
Bramanismo e Hinduísmo	p. 202
Missionários Italianos	p. 208
Dados Desenvolvimento da Missão e da Polêmica Missionária	p. 219
Tradição Historiográfica	p. 232
Reflexão Historiográfica Hodierna	p. 239

PARTE II: A ACOMODAÇÃO E A POLÊMICA

Capítulo 5.

<i>Accommodatio</i> Jesuítica em Madurai no interior da Polêmica dos Ritos do Malabar	p. 254
Generalidades do problema e particularidade da missão jesuítica na Ásia	p. 255
Os Ritos do Malabar e a Atividade Missionária de Nobili: no interior da polêmica entre dimensão política e religiosa	p. 268
O Peru em Madurai: Acosta e Nobili	p. 278
Limite do Universalismo Cristão na Índia de Nobili	p. 285
Doutrina ou Sociedade? Eis a questão!	p. 296
Disputa, Confronto e Compartilhamento: entre Curas e Superstições	p. 315

Capítulo 6.

<i>Accommodatio</i> Jesuítica no pressuposto da <i>amplexationem politicorum morum</i>	p. 324
Ritos “civis” ou “religiosos”? Diferentes interpretações de diferentes impérios	p. 324
Ecos da Acomodação no “Latim dos Brâmanes”	p. 337
Formação e Pressuposto da <i>Accommodatio</i> : “ <i>amplexationem politicorum morum</i> ”	p. 354

Capítulo 7.

<i>Accommodatio</i> Jesuítica e Encontro Sacramental: Aculturação ou Mediação Ritual?	p. 379
A <i>Accommodatio</i> proposta por de’ Nobili e a obra de conversão	p. 379
O duplo confronto, indiano e ocidental, de Roberto de’ Nobili	p. 401
Convencionalidade dos Costumes: entre Antiguidade e Renascimento, Montaigne, Erasmo e Melanchton	p. 407
Sinais, Ritos e Sacramentos	p. 418
Inculturação, Aculturação ou Mediação Ritual? A ritualidade védica entre o <i>rta</i> e a indistinção “religioso” e “civil”	p. 426
Universalidade da Missão Jesuítica entre América e Ásia	p. 444

PARTE III: ECOS HISTÓRICOS NO FINAL DA MODERNIDADE EUROPEIA

Capítulo 8.

Ecos Históricos e Culturais da Disputa dos Ritos do Malabar:

a Herança da Companhia de Jesus para a Ilustração	p. 453
Origens Religiosas do Iluminismo	p. 453
Voltaire entre Mandarins, Brâmanes e Jesuítas: destino e vontade, religião e política.....	p. 460
Da Adaptação aos Costumes de Nobili e da sucessiva disputa... ..	p. 465
...ao Império dos Costumes de Le Mierre	p. 472

Capítulo 9.

Idade Moderna: entre *Civitas* e *Religio* - Bases e Genealogia

da História das Religiões entre Europa, Ásia e América	p. 497
Idade Moderna ocidental: entre Civilização e Religião	p. 497
América, “ <i>Reductio ad Vitam Civilem</i> ”: Civilização para uma Religião	p. 513
Oriente, “ <i>Scientia Politico-Moralis</i> ”: alternativa entre Religião ou Civilização (“ <i>Amplexationem Politicorum Morum</i> ”)	p. 520
Conclusões	p. 529

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fundos Arquivísticos:

em Roma	p. 535
em Lisboa	p. 535
Fontes Impressas	p. 537
Fontes Citadas e Editadas no Contexto Asiático	p. 546
Bibliografia	p. 548
Imagens	p. 574

MAPAS E IMAGENS

Figura 1. The Portuguese Colonial Dominions In India the Malay Archipelago, 1498-1850	p. 30
Figura 2. Fólio de rosto da obra de Prospero Intorcetta <i>Sinarum Scientia Politico-Moralis</i>	p. 126
Figura 3. Fólio de rosto da obra de Prospero Intorcetta <i>Sapientia Sinica</i>	p. 127
Figura 4. Sul da Índia entre os séculos XVI-XVII	p. 132
Figura 5. Mapa português da Índia em 1630	p. 148
Figura 6. Mapa da Índia em 1652	p. 149
Figura 7. Mapa atual da Índia	p. 150
Figura 8. Imagem de Roberto de’ Nobili que se encontra no catecismo de Baltasar da Costa	p. 392

Introdução

Ocidente e Oriente:

Temperos Imperiais da Fé no Oriente

Encontros-Choques-Compatibilizações de Impérios entre Gramáticas Linguísticas, Religiosas e Rituais

Conforme aponta o título desta primeira parte do trabalho, sua função é apenas aquela de introduzi-lo. Mesmo que essa Introdução tenha se tornado bastante extensa, portanto, não pretendemos com ela ser nem redundantes, nem exaustivos, mas apenas ter em vista sua finalidade que consiste, única e finalmente, em esclarecer e fazer o ponto de uma problemática e de sua contextualização que, na economia da investigação, consideramos importante. Mesmo nos dando conta que, no final de sua elaboração, esta introdução resultou bastante longa, estamos conscientes, todavia, que ela não pretende minimamente ser nem completa e nem, tanto menos, exaustiva com relação ao tema do “império”. Com a intenção de apresentar, aqui, o tema no interior de um quadro que leve em consideração sua complexidade, se quiséssemos nos adentrar minimamente nele teríamos que ter tratado de muitas outras diretrizes, muitas outras problemáticas, oferecendo um bem maior aprofundamento e, sobretudo, uma bem mais consistente discussão acompanhada por um mais amplo aparato historiográfico. Portanto, queremos esclarecer desde o começo que esta parte do trabalho responde apenas a uma única limitada função que, todavia, consideramos importante: aquela de constituir um pano de fundo da especificidade de nossa investigação. De um lado, ele nos ajudará a contextualizá-la melhor, em termos gerais, e, por outro lado, os próprios resultados da pesquisa apresentados pelo estudo deverão servir, por sua vez, para interpelar e colocar continuamente em discussão, em uma perspectiva histórico-crítica, o quadro geral sobre

o império aqui apresentado. Aliás, cabe uma nota (que, implicitamente, carrega um vivo agradecimento) em relação a algumas partes desta introdução: em termos gerais e em algumas partes específicas, a perspectiva e a problemática dos itens “Império, Colonização e Compatibilização na perspectiva ‘religiosa’”, “Polissemia, Historicidade e Compatibilização do Império” e, finalmente, “Do ‘Império dos Costumes’ para o ‘Império da Razão’: problemática histórico-conceitual da Modernidade e da Transição” são também devedoras à longa, complexa e poliédrica discussão e investigação conduzida no interior do Projeto Temático, financiado pela FAPESP, “Dimensões do Império português: investigação sobre estruturas e dinâmicas”, coordenado pela Profa. Dra. Laura de Mello e Souza e desenvolvido, entre 2005 e 2010.

Raízes Imperiais

Muito antes (mas também às bases) das importantes questões apontadas por Edward W. Said¹, deve-se levar em consideração o fato de que Oriente e Ocidente são filhos do Império. Melhor: foi a primeira ruptura de um universalismo imperial, historicamente determinado, que produziu (entenda-se bem, para o Ocidente) a bipartição constituinte os dois pólos.

As raízes históricas dessa divisão, portanto, apontam para o percurso segundo o qual, em primeiro lugar, surgiu o Império romano. Sua divisão do mundo (romano) em Império do Ocidente e Império do Oriente constituiu, sucessivamente, a bipartição caracterizada pelos termos “Ocidente” e “Oriente”. Quando desapareceram os dois Impérios, enfim, permaneceu a contraposição dialética que hoje, para nós, tem apenas valor de convenção²: de uma sólida convenção, todavia, que ainda guarda os “resquícios” ou os “fardos” que carrega e que, às vezes, tanto pesam, ainda, em nosso presente. Não levar em consideração esse aspecto significa “objetivar” o Oriente (mas também o Ocidente) abrindo espaços às justas pontuações críticas propostas pelo *Orientalismo* de Said.³ Esta convenção hodierna, portanto, tem raízes históricas

¹ Edward W. SAID, *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990 [ed. orig.: 1978]; *Cultura e Imperialismo*, de 1993 [trad. port.: São Paulo, Companhia das Letras, 1995].

² A esse respeito, cf. Dario SABBATUCCI, “Introdução Editorial” a: Gilberto MAZZOLENI, *L’Asia “pensata” dall’Occidente: sviluppo storico e funzione culturale di una concettualizzazione*. Roma, Bulzoni Editore, 2001; p. 9.

³ Levando em consideração quanto apontamos, portanto, não parece ser por acaso que esse texto do autor resulta profundamente interligado ao sucessivo, *Cultura e Imperialismo*, que entrevê, justamente, a profunda ligação entre a visão consolidada do Oriente em sua estreita relação com o Império e suas subsequentes formas de imperialismo.

profundas que, ao mesmo tempo, remetem a peculiares dialéticas imperiais dos dois lados das respectivas especulações entre Ocidente e Oriente. Não última, aquela que irá interessar o presente trabalho.

No interior das aventuras históricas do (conceito de) Império, talvez a inscrição de Oriente e Ocidente permita justificar porque, em termos religiosos e missionários e na conjuntura da formação do Império português, Goa pôde ser definida enquanto a “Roma do Oriente”⁴: o fato é que a perspectiva *religiosa* que produziu essa *inventio* parece ter recalcado aquela *política*, de muito anterior. Isto é, aquela que se ofereceu como base fundamental para a produção das sucessivas aventuras do Império, premissas de importantes consequências históricas cujas marcas, muitas vezes, encontramos nas próprias testemunhas missionárias da Ásia da primeira modernidade. É ainda nessa direção que, para nosso trabalho, torna-se significativa a polêmica contraposição das estratégias missionárias que, em termos gerais (apenas, mas mesmo assim significativamente), podem ser delineadas segundo as seguintes estruturas interpretativas: aquela submetida às diretrizes políticas do novo Império português que, prioritariamente, parece interpretar os ritos autóctones em termos religiosos; e aquela administrada na perspectiva religiosa, papal e “romana”, que, em princípio, parece partir sempre de uma sua interpretação em termos políticos (civis).

Enfim, a primeira Idade Moderna se debruça sobre a Ásia segundo duas perspectivas interpretativas tipicamente ocidentais em sua dialética e em sua autonomização:

1) Roma parece destinada a refazer-se ao percurso histórico inicial, aquele do Império, que a colocou, junto com suas instituições jurídicas privilegiadas, no centro de um irrefreável processo de expansão e universalização: em um primeiro momento através da *Civitas Romana* e da universalização de seu *Imperium*, sucessivamente através do *Orbis Christianus*, do *Imperium Christianus* e, finalmente, de uma *Sancta Respublica* e da sua *Congregatio Fidelium*⁵, percurso histórico que implica e representa a transformação da *Civitas* (antes republicana, depois imperial) em *Civitas Dei*

⁴ A respeito do poder imperial no contexto de Goa nesta época, veja-se o importante trabalho de Ângela BARRETO XAVIER, *A Invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI-XVII*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2008.

⁵ Cf. Anthony PAGDEN, *Lords of all the World: Ideologies of empire in Spain, Britain, and France, 1500-1800*. Yale University Press, 1995. Trad. espanhola: Barcelona: Península, 1997; pp. 38-39. Com relação a uma nossa síntese, já anteriormente proposta, sobre essas diferentes configurações históricas do Império na perspectiva religiosa, cf. Adone AGNOLIN, *Jesuítas e Selvagens: a Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi – séc. XVI-XVII*. São Paulo, Humanitas/FAPESP, 2007: sobretudo à p. 246 e seg.

(agostiniana e finalmente cristã). A plataforma política de universalização civilizacional constrói, então, as bases daquela religiosa: a reconstrução desta última deve, portanto, fundamentar-se na interpretação política de usos e ritos, também, das culturas outras.

2) O Império português, através de seus missionários, pretende reverter a representação do processo de formação histórica: o pressuposto universal encontra suas raízes na dimensão do religioso (e de uma sua ortodoxia) que deve servir para implementar a plataforma de um *novo* Império político. O “religioso” se constitui, então, como seu instrumento privilegiado para a realização do projeto. E, a partir dele, enfim, Portugal se propõe enquanto novo e inédito modelo imperial. Conforme os termos propostos por Luís Filipe Thomaz, são os fatores políticos estruturais – tais como a centralização do poder régio, a estabilidade das fronteiras e, coincidentemente, políticas, linguísticas e culturais, ou a precoce consciência coletiva da nacionalidade – que conferiram a Portugal a formação política cuja base foi essencial para a constituição da expansão de seu Império. E, ainda, importante observação: “as nações que na esteira de Portugal se lançaram na aventura ultramarina correspondem a outras tantas formações políticas dotadas de uma coerência grosso modo idêntica à que Portugal parece ter, de facto, adquirido ligeiramente mais cedo – com exclusão de formações fluídas, desarticuladas ou acéfalas, como o Sacro Império ou a Itália”.⁶ Mas, conforme tentaremos problematizar com nosso trabalho, esta última exceção poderá ocultar outras características, prerrogativas e condicionamentos, mais peculiarmente relativos ao primeiro ponto.

Finalmente, a individuação dessas diretrizes gerais e estruturais não representa uma conclusão, evidentemente, mas apenas o enquadramento dos pressupostos históricos fundamentais *a partir dos quais* pretendemos nos debruçar, na análise e na tentativa de compreensão dos processos catequéticos emergentes da polêmica dos ritos do Malabar (Índia, séc. XVI-XVII), para realizar sua averiguação histórica concreta através deste estudo.

Em primeiro lugar, falando em projeto imperial, na sua gênese antiga, vale destacar que este não podia nascer na cultura grega. Sem dúvida, pelo menos, não naquela anterior a Heródoto, na qual a alteridade foi conceituada enquanto uma realidade ferina: neste contexto, portanto, o *outro* não podia ser re(con)duzido nos

⁶ Luís Filipe F.R. THOMAZ, *De Ceuta a Timor*, Lisboa, Difel, 1994, 2ª ed. 1998, pp. 7-8.

termos da própria cultura grega.⁷ Mas também destacamos como não podia nascer na Grécia do próprio Heródoto onde, apesar da incipiente consciência histórica e geográfica, o sistema mítico continuava vigorando, mesmo que, ainda, somente “para preencher os vazios que correm o risco de se criarem onde não existe um conhecimento direto das coisas”⁸ e, logo, às margens do “ecumene” (Οικουμένης).

O verdadeiro processo de “demitização” da realidade, inicialmente empreendido por Heródoto, começa a ser implementado, de fato, sistematicamente e em todos os níveis, pela orientação cultural própria do mundo romano que, a começar pela fase republicana, vem progressivamente se afirmando na base daquela tradição jurídico-estatal e operativa que pôde pensar o diferente somente enquanto uma realidade sempre recuperável e, portanto, sujeita a um constante processo de civilização.⁹ Partindo desses pressupostos, enfim, Roma realiza, de fato, o “Estado como Conquista Cultural”, segundo o título da obra de Dario Sabbatucci: e na “estatalização” das relações jurídicas realiza a perspectiva de um *jus* que se tornará base de um novo projeto de compatibilização entre culturas. A partir daí, em fase imperial, a cultura jurídico-estatal romana vem progressivamente afirmando a passagem da interpretação mítica das culturas outras, para uma nova fase constituída ao redor de uma *civitas* que vai ter a função de implementar um novo processo de civilização. A *civitas* imperial, portanto, constrói e abre espaço para uma nova abordagem ao diverso cultural, orientando a cultura romana em uma direção que leva a pensar a realidade como objeto subordinado à ação humana. De Lívio a Plínio, de Varrão a Vitruvius, de César a Tácito, a própria documentação histórica torna-se instrumento de uma nova ideologia *estatal* que, segundo Sabbatucci, funda a possibilidade de propagação *ad sidera* dos próprios limites

⁷ Entre outros trabalhos, a respeito, cf. Gilberto MAZZOLENI, *L'Asia “pensata” dall'Occidente*, citado, sobretudo no capítulo 2 do livro: “Da Erodoto a Marco Polo”; o mesmo tema já havia sido enfrentado pelo historiador em seu *Il pianeta culturale: per una antropologia storicamente fondata*. Roma, Bulzoni, 1986. Também sobre isto, nos detemos em nosso, *O Appetite da Antropologia: o sabor antropofágico do saber antropológico. Alteridade e identidade no caso Tupinambá*. São Paulo: Humanitas, 2005.

⁸ Rossella MENGUCCI. “I popoli iperborei: la concettualizzazione del nord nel mondo classico e nell'Alto Medioevo”. In: MAZZOLENI, Gilberto (Org.). *Same: 1) la Dimensione Remota*. Roma: Bulzoni, 1981. p. 17-141; citação à p. 20.

⁹ Com relação à análise desse processo histórico romano (inclusive para uma comparação diferencial com o mundo grego), vejamos-se, além dos trabalhos já citados à nota 6, acima, Angelo BRELICH, *Tre Variazioni Romane sul tema delle origini*. Roma, Editori Riuniti 2010 [1955]; e de Dario SABBATUCCI, *Politeismo*. 2 vols. [I: Mesopotamia, Roma, Grecia, Egitto; II: Indo-iranici, Germani, Cina, Giappone, Corea]. Roma: Bulzoni, 1998, volume 1; e *Lo Stato come Conquista Culturale: Ricerca sulla Religione Romana*. Roma: Bulzoni, 1984 [1975].

geográficos e culturais: extensão e propagação aberta, potencialmente, para qualquer direção.¹⁰

De qualquer maneira, apesar da abertura dessa nova perspectiva, a tradição mítica grega persiste, sem dúvida, inclusive no interior da cultura romana. Todavia essa persistência aparece mais uma escolha virtuosística de “letrados” (pensemos, por exemplo, a Ovídio e a Estácio) do que uma realidade, ainda e efetivamente, atuante. No decorrer do I século depois de Cristo, quando se intensificam as expedições romanas destinadas a dilatar os limites geográficos do mundo conhecido, aparece, enfim, uma literatura que recupera gradativamente passagens literárias e lugares míticos reivindicando seu direito em interferir com a história: o exemplo mais significativo, dessa época, é aquele de Pompônio Mela. É justamente no II século d.C., na época dos Antoninos, que se verifica uma expansão dos tráfegos com o continente asiático¹¹; mas, apesar disso, no século sucessivo, quando Roma se volta para a resolução de seus problemas internos, a obra erudita de Solino (III séc. d.C.) não acrescenta praticamente nada a respeito do Oriente, com relação a quanto anteriormente apontado por parte de Plínio o Velho e de Pompônio Mela.

Este redimensionamento, ao mesmo tempo expansivo e inclusivo, do Império romano que, no III século, acompanhará sua crise até a divisão final entre Império Romano do Ocidente e Império Romano do Oriente, aponta, enfim, para aquelas raízes históricas das respectivas definições de “Ocidente” e “Oriente”, das quais falamos no início: estas definições, portanto, encravam-se nos próprios destinos históricos de um Império, isto é, na realização (e, depois, em seus limites) do conceito universalista que sustenta e compatibiliza, inicialmente, suas práticas políticas. E, sucessivamente, as definições irão remeter, especificamente, à ruptura e divisão deste antigo sonho imperial romano. Portanto, quando a unidade do projeto imperial vem menos, de algum modo a unidade do mundo romano é selada (ratificada) em sua divisão na identificação de um Império *romano* do Ocidente e outro do Oriente...

Quando os dois Impérios desapareceram, portanto, restaram os “selos” – Ocidente e Oriente – postos em contraposição dialética: veio menos o substantivo, substantivaram-se as adjetivações. E elas vieram encenando, então, a convenção

¹⁰ D. SABBATUCCI, *Lo Stato come Conquista Culturale*. Citado.

¹¹ Nessa época, os mercadores do Mediterrâneo “romano” chegam a alcançar os litorais do Oriente Extremo. Entre outras testemunhas, nos chegou aquela do mercador grego Alessandro que, no II século d.C. alcançou a península de Malacca e, em seguida, o Golfo de Tonchino. Veja-se, a respeito, Francesco SURDICH, *Momenti e Problemi di Storia delle Esplorazioni*. Genova, Bozzi editore, 1978, pp. 26-27.

segundo a qual, hoje, nós usamos o termo “ocidental” para indicar nossa cultura (europeia e, depois da “descoberta” americana, por extensão, também aquela deste continente), assim como determinaram a convenção pela qual definimos, ainda hoje, o Oriente enquanto oposição dialética ao Ocidente. Sabemos que, a partir desse momento, os “ocidentais” começaram (novamente em conformidade da perspectiva sugerida por Said) a *inventar* o Oriente.¹² Mas, apesar desta invenção por oposição do Oriente, podemos inferir, também, como a cultura do Império romano do Oriente deu sua contribuição para construir a própria identificação e, em decorrência desta, para a estruturação daquela (dialética) própria do Ocidente: o fato é que, em sua formação histórica inicial, a invenção e a consequente relação dialética com o Oriente se constituirá na base de sua produção comum enquanto “império” e “romano”: ocorre aqui toda sua força simbólica que reencontraremos frequentemente no presente trabalho.

Com vista a tudo isso e mesmo que não seja o objetivo próprio e central desse estudo, portanto, acreditamos que, por além de sua especificidade, seu percurso poderá, também, oferecer contribuições (e não sempre e somente secundárias) em relação às modalidades segundo as quais, em certos momentos históricos, essa dialética (antiga) foi se solidificando ao redor da primeira Idade Moderna.

Raízes Religiosas

No percurso geral do Império acima esboçado, a partir da segunda metade do I século d.C., insere-se, um evento revolucionário que interferiria logo, e por longo tempo, com as instituições e os valores expressos por Roma: trata-se da pregação cristã.¹³ Este “caminho de Cristo no império romano”, conforme os significativos termos usados por Siniscalco, impôs a transformação desse império: a transformação de seu específico universalismo “civilizacional” (político), assim como a configuração de uma novidade modelar do Império. Trata-se de uma nova extensibilidade da *civitas* e de sua função compatibilizadora na medida em que esta é sujeitada a uma ressemantização e recodificação “religiosa”: a pregação cristã, enfim, realizou a transformação da *civitas* romana em (e a partir do modelo cunhado pela) *civitas Dei* agostiniana que, mesmo em

¹² Veja-se sobretudo, a esse respeito, do autor, sua principal e mais famosa obra: Edward W. SAID, *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Citada. É nesta obra que encontramos as definições mais claras, diretas, sintéticas e emblemáticas, ao mesmo tempo, a respeito desta “invenção”.

¹³ Paolo SINISCALCO, *Il Cammino di Cristo nell'Impero Romano*. Roma-Bari, Laterza [1983], 1996.

sua revolucionária reestruturação cultural (a subordinação do civil a uma transcendência divina), reinscreve e estrutura a especificidade desta *civitas*, ainda e contudo, ao redor do projeto universalizador imperial: mesmo que, agora, de bem outro Império! O novo processo de elaboração teológica ao qual é submetido o novo modelo imperial permitirá, de fato, a possibilidade de abri-lo à aceitação da herança mítica do mundo “pagão”; por outro lado, este novo modelo se ergue e fortalece na base da teoria bíblica do monogenismo, que implicava que todos os homens descendessem de um progenitor comum: o *Gênesis* (9, 25-27) especifica, então, os ramos dessa descendência e de sua divisão do mundo (conhecido) entre os filhos de Noé: Jafet (Europa), Cam (África) e Sem (Ásia). Nessas bases, portanto, fundamenta-se a nova e maior capacidade de generalização adquirida por este outro Império.¹⁴

Aderindo ao preceito evangélico do “ides e predicais a todas as gentes”, foram numerosos os missionários que se arriscaram nas províncias do Oriente próximo, além que naquelas do Mediterrâneo. Tratava-se de missões evangelizadoras que carregavam consigo valores universalistas absolutamente novos, ainda, inicialmente, bastante estranhos a implicações políticas e econômicas: por isso, nesta primeira conjuntura e neste contexto, os resultados de conhecimento obtidos (substancialmente fim a si mesmos) foram bastante modestos.

De qualquer modo, a difusão da mensagem cristã na Ásia é, inicialmente, ligada a dois eventos significativos. Em primeiro lugar, à pressuposta missão do Apóstolo Tomás na Índia: esta teria dado vida ao enraizamento de uma comunidade cristã no Malabar (ainda hoje presente).¹⁵ Todavia, vale salientar que, nesta época, os contatos entre a Igreja de Roma e os cristãos da Índia foram bastante esporádicos e, a esse respeito, a própria documentação resulta bastante escassa. O segundo evento significativo foi a realização da pregação de missionários nestorianos, no século VII, que levou à constituição de comunidades conventuais no Oriente Extremo.¹⁶ A este

¹⁴ Entre outros trabalhos, com relação à teoria do monogenismo bíblico (por além de outros temas importantes no debate que se desprende da descoberta americana, e nós apontaríamos da abertura europeia em relação aos novos mundos da primeira modernidade) veja-se o brilhante trabalho de Giuliano GLIOZZI, *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle torie razziali (1500-1700)*. Firenze, La Nuova Italia, 1976.

¹⁵ Com relação à atribuição da origem de uma comunidade local à obra evangelizadora do apóstolo Tomás, temos que considerá-la historicamente pouco provável. Por outro lado, todavia, sabemos que, no IV século d.C. um certo Tomás foi enviado, junto com outros irmãos, pelo patriarca de Antioquia ao Malabar para fundar aí uma colônia cristã. Evidentemente, no decorrer dos séculos, a homonímia acabou servindo para projetar na base da constituição dessa colônia uns fundamentos mais sólidos.

¹⁶ Vejam-se, a esse respeito: Mathew KOIKARA, *The Sacredness of Marriage and Family in the Cultural Milieu of St. Thomas Christians*, PUL, Academia Alfonsiana, Roma 1988; e Salvatore

propósito (apesar da anterior definição histórica do “cisma nestoriano”, no V século), resultam mais efetivas as relações da Santa Sé com a Igreja nestoriana da Mesopotâmia, durante esse período, assim como resulta mais consistente a documentação a seu respeito. No decorrer dos mil anos que antecederam o encontro com os portugueses, enfim, era desta Igreja nestoriana mesopotâmica que provinham os bispos dos cristãos da Índia, enquanto, nos dois contextos, o sírio foi a língua litúrgica que se impôs no característico rito caldeu ou sírio-oriental. A Igreja foi chamada, frequentemente, de nestoriana depois do concílio de Éfeso, do ano de 431, e era guiada pelo patriarca de Selúcia-Ctesifonte que, além que sobre a Pérsia e o Malabar, gozava de jurisdição, também, sobre as comunidades cristãs do Golfo Pérsico e da ilha de Sócotra. Foi justamente a partir da intensa atividade missionária do século VII, enfim, que o patriarca dessa Igreja alargou sua jurisdição sobre a Ásia central, a China e o Sul-Leste asiático.¹⁷

Na passagem do Antigo tardio para a Alta Idade Média, na medida em que ia se afirmando o cristianismo no próprio Ocidente, um processo de elaboração teológica vem emergindo das próprias e várias regiões habitadas da Ásia, caracterizando-se em sua especificidade. Nesta época vinha menos, progressivamente, a viagem empreendida a fim de “conhecimento” ou destinada a alargar as relações comerciais. Contrariamente a essa perspectiva, afirmou-se um processo plurissecular de recuo e de encerramento em si do Ocidente que, se deixava entreaberta a perspectiva de recuperação do “bárbaro”, projetava esta última possibilidade não mais segundo um processo civilizador do outro (conforme o mundo romano antigo), mas fundado-a no processo de cristianização. Nessa específica perspectiva, como já apontamos mais acima, a herança mítica do mundo “pagão” foi aceita na medida em que, através da interpretação alegórica, o novo sistema simbólico (do cristianismo ocidental) abre espaço para proceder do simples

SACCONI, *La Cina e i primi rapporti con l'Occidente*. Miscellanea di Storia delle Esplorazioni, XVI, Genova 1991. Por outro lado, precisamos fazer presente, aqui e em síntese, que esses missionários eram ligados à doutrina cristológica do nestorianismo, proposta por Nestório, Patriarca de Constantinopla (428-431 d.C.). Cultivada junto à escola de Antioquia, sob Teodoro de Mopsuéstia, essa doutrina enfatizava a separação das duas naturezas de Jesus: aquela humana e aquela divina. Esta polêmica separação proposta por Nestório o colocaram em forte conflito com alguns dos mais proeminentes líderes da Igreja antiga, principalmente com Cirilo de Alexandria (este o criticou, sobretudo, por negar o título de Theotokos (Mãe de Deus)) à figura da Virgem Maria. Finalmente, Nestório e sua doutrina foram condenados como heréticos em ocasião do Primeiro Concílio de Éfeso, em 431 d.C. e no Concílio de Calcedônia, em 451 d.C., o que provocou o cisma nestoriano: com este, as igrejas que apoiavam Nestório deixaram de fazer parte do corpo da Igreja (Veja-se, a respeito, o verbete: *Nestorius*, Encyclopaedia Britannica, 11ª ed., publicação em domínio público).

¹⁷ Cf. Gino BATTAGLIA, *Cristiani Indiani: i cristiani di San Tommaso nel confronto di civiltà del XVI secolo*. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2007. Principalmente p. 17 e sucessivas: interessantes, também, as indicações das notas 1 e 2 do capítulo.

“dado” em direção à determinação de seu *verdadeiro* significado: que é aquele “sobrenatural”, ou seja, que reenvia a Deus como único referente possível.¹⁸ E com relação à teoria do monogenismo bíblico, na Alta Idade Média, as populações do Oriente Extremo resultaram potencial e curiosamente privilegiadas, graças a seu progenitor Sem, pela proximidade com o Reino de Deus, em relação às populações do Ocidente.¹⁹ Inclusive, em parte dessa tradição, se inscreve um documento, bastante curioso e interessante, da nossa própria pesquisa, escrito por um brâmane cristão: trata-se do *Espelho dos Brâmanes*, de D. Mateus de Castro, um brâmane cristão de Divar (Goa) que, apesar de exímio latinista, não conseguiu ser admitido ao clero pela resistência do arcebispo de Goa. Em seu escrito, ele vem conclamando várias autoridades tradicionais, jurídicas e eclesiásticas, para reivindicar certos privilégios dentro dos quadros da esfera colonial portuguesa, abrindo espaço para um processo de negociação que envolvia facções brâmanes e autoridades cívicas e religiosas portuguesas.²⁰ Dentre as várias passagens e *auctoritas* tradicionais apresentadas no documento deste brâmane cristão, encontra-se reiterada, finalmente, a tradição da Alta Idade Média que destacava o privilégio (e, logo, o potencial que podia ser esperado) em relação às populações do Oriente Extremo, com expressões exemplares, como essa (entre tantas outras):

A esta nobresa natural se aiunta participarem os naturães do Oriente da melhor parte do corpo de Adam que as outras nações.²¹

Portanto, ecoando ainda nos debates, nas polêmicas e no contexto de nossa indagação, verificamos que o sistema simbólico da cultura medieval acabou construindo mediações importantes, com relação às imagens do *outro* e do *alhures*, através de

¹⁸ Rossella MENGUCCI. “I popoli iperborei: la concettualizzazione del nord nel mondo classico e nell’Alto Medioevo”. In: MAZZOLENI, Gilberto (Org.). *Same*, Op. Cit., p. 50.

¹⁹ Cf. Isidoro de Sevilha, *De Inferioribus*. In: *Etymologica*. XIV, IX (V séc.); e Rabano Mauro, *De Universo*. IX, 261 (VII séc.).

²⁰ O percurso deste brâmane cristão é bastante exemplar e eloquente com relação ao tema: ele foi a Roma, virou protegido de uma figura importante da *Propaganda Fide*, foi ordenado padre – além de obter um doutorado em teologia no Colégio Urbano em Roma. Finalmente foi nomeado vigário apostólico de Bijapur: é de lá que o padre lançou seu enérgico protesto contra as autoridades portuguesas e contra os jesuítas de Goa por negarem, aos indianos que o desejavam, acesso a uma carreira na igreja. O texto em questão foi tido como subversivo pelas autoridades de Goa e resulta ser bem expressivo das controvérsias suscitadas pelo bramanismo católico: o que, por outro lado, reforçava as posições conservadoras de muitos missionários que nele viam o exemplo da derrota dos objetivos e dos princípios da conversão estruturada nos moldes do projeto de Nobili.

²¹ ARSI: *Archivum Romanum Societatis Iesu*, Goa 34.2: [*Historia Goana, 1648-1659*], fls. 489-(490av)-502v. *Espelho dos Brâmanes*, Scriptum ab Il.mo Episcopo Dom Matheus / axortatio ad rebellionem. Carta intitulada Espelho dos Brâmanes que o Bispo Dom matheus escreveo exhortandoos pêra se alevantarem. (s.d.). Citação-transcrição do manuscrito das primeiras duas linhas do item 32.

passagens bíblicas dilatadas.²² Todavia, pelo menos até o século XI, a Europa medieval teve poucas notícias confiáveis das regiões e das populações que se encontravam além das províncias islamizadas. É somente Bizâncio, isto é, aquilo que restou do Império romano do Oriente, que mantém algumas relações diplomáticas e comerciais com os Países do Oriente Médio e Extremo. Finalmente, para a sociedade alto-medieval (séc. VI-X), as regiões orientais e o Oceano Índico (*Sinus Barbaricus*) representaram uma espécie de inquietante horizonte fantástico. Como observou Jacques Le Goff, os próprios portulanos da Baixa Idade Média ignoraram por longo tempo o *mare indicum* – considerado um verdadeiro anti-Mediterrâneo –²³, justamente aquele oceano que, finalmente, devia revelar toda sua importância estratégica a partir do século XV.

É no interior do sistema simbólico da cultura medieval que adquire sentido a tentativa de construir um efetivo sistema universalista que, no interior de um âmbito religioso, pudesse recuperar o Oriente. Explicam-se dessa forma as tentativas de união da Igreja de Roma com aquela sírio-oriental, realizadas ao redor da metade do século XIII.²⁴ Mas, as distâncias e as difíceis condições das comunicações da época tornaram precários os contatos e essas tentativas não conseguiram realizar uma união definitiva.

A primeira fase de contatos esporádicos com a Igreja da Índia é testemunhada desde a viagem ao subcontinente asiático do alexandrino Cosma Indicopleustes, em 535 – que lá encontra uma próspera igreja cristã da qual fala em sua *Topografia Cristiana*²⁵ –, até a fase que vai do fim do século XIII e adentro do século XIV. Justamente enquanto o viajante veneziano Marco Polo declarava de visitar o túmulo de São Tomé em Melyapur²⁶, no final do *Duecento*, quase contemporaneamente chega lá Giovanni da Montecorvino, enviado pelo Papa Nicolau IV, encarregado de levar algumas cartas para o patriarca de Seleucia-Ctesifonte, Mar Yahballaha III. Mesmo que não se tenham, a respeito, muitas notícias (algumas suas cartas foram, muito provavelmente, perdidas), parece mais que provável que ele, então, não pôde ignorar a presença de cristãos no Malabar. Em 1304, Mar Yahballaha III teria enviado uma carta a Papa Bento XI com

²² Gilberto MAZZOLENI, *L'Asia "pensata" dall'Occidente*, citado: para esses aspectos, veja-se sobretudo página 33 e, em geral, o capítulo 2 do livro.

²³ Jacques LE GOFF. L'Occidente medievale e l'Oceano Indiano: un orizzonte onirico. In: *Tempo della chiesa e tempo del mercante*. ("Mediterraneo e Oceano Indiano. Atti del VI Colloquio internazionale di storia marittima", Firenze 1970, pp. 243-263) Turim, Einaudi, 1977, pp. 257-277.

²⁴ Sob o patriarcado oriental de Sabriso V (1226-1256) e durante o reino de seu sucessor, Yahballaha III (1283-1318).

²⁵ P. 88: edição crítica com tradução francesa in: W. WOLSKA-CONUS (Org.), *Topographie Chrétienne*, 3 vols., **Source Chrétiennes**, nn. 141, 159 e 197. Ed. du Cerf, Paris 1968-1973.

²⁶ Mylapore, no hodierno Tamil Nadu.

uma profissão de fé e uma oferta de reconciliação entre as duas Igrejas. Já no outono de 1320 tem-se notícia de quatro franciscanos que se encontravam em Tauris²⁷ diretos para o Oriente: lá encontraram, inclusive, o dominicano de Toulouse, Giordano Catalano (ou Giordano de Severac), que se uniu a eles na viagem. Juntos chegaram à ilha de Salsete, não longe da atual Mumbai, onde encontraram uma comunidade nestoriana e foram informados da presença de cristãos na costa do Guzerate (Gujarath) que o dominicano se apressava a visitar. Enquanto seus companheiros franciscanos de viagem são mortos pelos muçulmanos, ele permanece na Índia e começa a realizar uma obra missionária no sul do País, missão que parece ter oferecido seus primeiros frutos em conversões. Será justamente seu *Mirabilia Descripta*, escrito em Avignon, quando chamado de volta para o Ocidente, que proporá uma visão dos fiéis da Índia enquanto povo disperso, que se identifica enquanto cristão sem sê-lo, por nada saber do batismo e nem da verdadeira fé. Inclusive, em 1330, Giordano de Severac parte novamente para a Índia, depois de ter sido consagrado bispo de Quilon, no Malabar, acompanhado por algumas cartas de Papa João XXII endereçadas aos cristãos da Índia, aos católicos e aos “heréticos”. Também Odorico da Pordenone, em 1321, visitou uma comunidade nestoriana, a de Thana: é ele que nos dá notícia desse encontro em seus contos de viagem: *Itinerarium fratris Odorici Ordinis Fratrum Minorum de mirabilibus orientalium Tartarorum*.²⁸ Nesse itinerário relata, entre outras coisas, de sua viagem na Índia e além dela (Cannanore, Cranganore, Quilon, Ceylon, Madras, Sumatra, Java etc.), e, portanto, da visita, que começa a se tornar tradicional, ao túmulo de São Tomé: constata que, junto a este, se encontravam, também, ídolos pagãos e testemunha a presença ao redor do santuário de nestorianos, confirmando, assim, a fama negativa que os caracterizou, ainda, ao longo de toda a Idade Média: “qui sunt christiani sed pessimi haeretici”. Finalmente, entre abril de 1348 e agosto de 1349, o franciscano Giovanni de Marignolis (ou de Marignolli) se estabelece enquanto legado pontifício no Malabar, entre os cristãos da Índia.²⁹ Ele conta de ter chegado na “nobre” cidade de Quilon, onde os Cristãos de São Tomé produziam a pimenta: primeira testemunha, ao que parece, da associação entre os cristãos e o precioso produto comercial.

²⁷ Provavelmente a hodierna Tabriz, capital do Azerbaijão oriental iraniano.

²⁸ O título de sua obra varia dependendo dos numerosos manuscritos existentes: para o texto latim, veja-se Anastasius VAN DEN WYNGAERT (Org.), **Sinica Franciscana, Volumen I** (*Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV*), Ad Claras Aquas (Quaracchi), Collegio di San Bonaventura, Firenze 1929, pp. 413-495.

²⁹ Gino BATTAGLIA, *Cristiani Indiani*. Citado, p. 19.

Últimas testemunhas, antes da chegada dos portugueses, são aquelas que nos deixou Nicolò dei Conti, entre 1415 e 1438, depois de uma longa fase de ausência de relações entre os cristãos da Índia e Roma. Novamente, Nicolò encontra nestorianos a Melyapur, ao redor do santuário de São Tomé e, segundo a expressão por ele utilizada (bastante significativa de seu olhar para eles), espalhados por toda a Índia, como na Europa os hebreus.³⁰ A embaixada que Papa Eugênio IV enviou a um “imperador” da Índia, tal Tomé, em 1439³¹, parece constituir mais uma prova evidente de que os contatos tivessem sido interrompidos: recomendando seu enviado, o franciscano Alberto da Sartriano, o Papa afirmava ter tido notícias de que o imperador e seus súditos eram cristãos. Nessa conjuntura, portanto, e apesar da escassez de notícias a propósito, as expectativas com relação à cristandade do Oriente, no final da Idade Média, configuravam-se enquanto bastante relevantes.

Mediação cultural, religiosa e econômica do Islã antes do século XIV

Com a “sanskritização” do Kerala, a partir do final do século VIII, até a aparição do Islã, as testemunhas e, conseqüentemente, ao que parece, os próprios contatos entre Europa e Índia foram raros: isto, até que as invasões muçulmanas do século XIV não tornaram manifestas suas importantes conseqüências políticas e a nova centralidade do Islã neste contexto. Tratar-se-á do importante poder que os cronistas portugueses irão reencontrar no Kerala e identificar, inicialmente, enquanto os tradicionais (para eles, em sua própria terra de origem) inimigos: os *Mouros*. Mas, como se pergunta a historiadora Geneviève Bouchon, “quem eram os muçulmanos do Kerala (esses *Mouros*) nos quais os Portugueses entreveram rudes adversários”?³²

Antes de tentar oferecer algumas pistas a respeito desta indagação, com a autora vale destacar duas limitações documentais (significativas) que também encontramos a esse respeito. Em primeiro lugar, trata-se do fato que, apesar das crônicas e das relações lusitanas trazerem numerosos elementos para o reconhecimento desse inimigo, este resultava, muitas vezes, demasiado tradicional para poder ser colhido, por essas fontes,

³⁰ Eugène TISSERTANT, “Syro-Malabare (Eglise)”, in **Dictionnaire de Théologie Catholique**. A. VACANT, E. MANGENOT e E. AMANN (Orgs.). Latouzey, Paris 1923-1972, vol. XIV/2, col. 3096.

³¹ Georg SCHURHAMMER, S.J. *The Malabar Church and Rome, during the early Portuguese period and before*. St. Joseph’s Industrial School Press, Thrichinopoly 1934, p. 48.

³² Esta é a pergunta inicial que avia a indagação conduzida pelo segundo capítulo (“Les Musulmans du Kerala à l’Époque de la Découverte Portugaise”) do livro da autora: *Inde Découverte, Inde Retrouvée – 1498-1630 – Études d’Histoire Indo-Portugaise*. Lisbonne – Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian / Commission Nationale pour les Commémorations des Découvertes Portugaises, 1999.

em sua especificidade geográfica, histórica, religiosa e social; em segundo lugar, deve-se observar como entre o VIII e o XII século acabaram se impondo no Kerala duas influências aparentemente contraditórias: aquela do Hinduísmo e aquela do Islã. É neste contexto histórico que, com todas as limitações documentais, pode-se afirmar que:

il est évident que des groupes sociaux étrangers à l'hindouisme furent officiellement investis de pouvoirs économiques considérables, et que les Juifs et les Chrétiens émergèrent de l'ombre au moment même où le bouddhisme et le jainisme s'effaçaient devant la loi des Brahmanes. Durant près de six siècles, ces groupes assurèrent la fortune de Kollam et de Cranganor. Les Portugais les rencontreront encore, et tenteront de défendre leurs antiques privilèges, afin de les opposer à leurs rivaux musulmans.³³

Por um lado, então, as ligações entre a Índia e os países do Oriente próximo, foram reerguidas, depois da queda do Império romano, pelas guerras que vão marcar a primeira expansão do Islã. A partir do século VIII, embarcações vindas do Golfo Pérsico se engajam cada vez mais numerosas em acordos com as frotas mercadoras indianas: é nesta direção que colonos árabes e persas se estabelecem junto aos principais portos de escada, até Cantão. Enquanto os Muçulmanos asseguram para si um forte controle do Oceano Índico ocidental, os movimentos de trocas econômicas se modificam, ao mesmo tempo, com o aparecimento dos juncos chineses ao redor do arquipélago da Insulíndia e, sucessivamente, da Índia meridional. No interior desse contexto e dessas dinâmicas, os navios árabes e persas chegam, cada vez mais frequentemente, a jogar âncora junto ao Kerala onde encontram, além da pimenta e dos temperos locais, as mercadorias trazidas pelos juncos chineses. Os movimentos, as dinâmicas e os conflitos que se constatarem difusos ao longo do X século são fruto, enfim, do crescimento de poder marítimo dos Árabes e dos Chineses: desse poder decorrem também as fortes e complexas crises que, nessa época, abalaram o Impérios dos T'ang³⁴ e o Império (mais propriamente “Califado”) Abássida.³⁵ Nesse contexto, na

³³ Geneviève BOUCHON, *Inde Découverte, Inde Retrouvée*, citado, p. 34. Com relação à época anterior ao século VIII, a autora leva em consideração, também, a influência que o Budismo exerceu em reabilitar, por algum tempo, os mercadores do mar (*samudra vanij*) que, todavia e mesmo assim, foram tidos às margem da sociedade hinduísta medieval: isto é, foram ritualmente afastados daqueles que navegavam no oceano, excluídos das cerimônias religiosas e da consumação dos repastos brâmanes. Neste sentido, a autora destaca a importância e a influência do bramanismo sobre as tradições marítimas, apesar do budismo, ao longo do período medieval.

³⁴ A dinastia chinesa T'ang (618-907) foi fundada por Sui Li Yuan, um oficial pertencente à dinastia que havia reunificado a China entre 581 e 618, após três séculos de fragmentação. Depois da breve dinastia Sui, a longa dinastia T'ang fortaleceu a unificação territorial e, junto com a primeira, foi responsável por ter soldadas as estruturas da formidável burocracia do Império Chinês. O fundador da dinastia Sui, Yang Chien, foi aquele que realizou uma profunda reforma institucional inspirada em Confúcio, compilando o código Kaihuang, fundando bibliotecas e universidades para o funcionalismo, centralizando a administração e simplificando a estrutura local, para homogeneizar o serviço civil e facilitar o controle do governo imperial. Por outro lado, o período T'ang é considerado a época de ouro da

própria Índia os séculos X e XI viram o deflagrar de incessantes guerras que, ao longo de mais de cem anos, colocaram em confronto os reinos rivais do Sul do Subcontinente indiano.

Segundo Menon³⁶, é esse estado de guerra que teria favorecido a fortuna dos Brâmanes: tendo os reis concedido a eles terras respeitadas por todas as armadas hindus e Nayar que, por seu lado, obtiveram importantes privilégios por seus serviços e suas virtudes militares. É justamente nesse contexto que se delineia a emergência e a prosperidade de uma nova e importante comunidade islâmica, junto aos portos do país: aquela dos Mappilla. Exemplares “mediadores culturais” (por excelência) e representantes das modalidades operativas e da função que o Islã assumia no contexto do Subcontinente indiano – apesar da sucessiva interpretação portuguesa, conforme o modelo dos *Mouros* e, logo, sua caracterização enquanto adversários rudes –, segundo a interessante análise proposta pelo estudo da Bouchon,

on peut considérer que les Mappilla appartiennent à la communauté des musulmans de l’Inde méridionale, avec les Navayat du pays canara, et les Ilappai du Coromandel. Ils ont la même origine et la même fonction sociale. Leur présence n’est pas le fait de conversions imposées par les événements politiques [...]; [a formação dessas sociedades] furent la conséquence des relations constantes que les marchands du Golfe Persique et de l’Arabie n’avaient cessé de maintenir avec l’Inde.³⁷

Dado bastante interessante da instituição e do funcionamento dessa comunidade local e do processo de islamização que ela engendrava na Índia: ela assegurava aos seus comerciantes, que todo ano voltavam para lá, o acolhimento de uma família local que

China medieval: nesta época realizou-se uma grande expansão territorial (do Oeste ao Leste, dos atuais Irã à Coreia), foram reconstruídas cidades (quais Chang’na e Luoyang), realizando-se, finalmente, a potencialização e o fortalecimento do exército.

³⁵ Após ter destronado o Califado Omíada (com capital em Damasco), o Califado Abássida foi o terceiro califado islâmico. Governado pela dinastia Abássida de califas, constituiu sua capital em Bagdá (com exceção da região de al-Andalus). Fundado em 750 d.C. pelos descendentes do profeta islâmico ‘Abbas ibn ‘Abd al-Muttalib (tio mais jovem de Maomé), em Harran, o Califado Abássida mudou sua capital em 762 para Bagdá. Prosperou por dois séculos, entrando lentamente em declínio com a ascensão do exército turco (os mamelucos), criado pelo próprio Califado. Foi assim que, menos de 150 anos após terem tomado o poder da Pérsia, os califas foram forçados a cedê-lo para emires dinásticos locais que, de fato, aceitaram sua autoridade de forma apenas nominal. Da mesma forma, o califado foi perdendo as províncias ocidentais do al-Andalus, Magrebe e Ifríquia: respectivamente para um príncipe omíada, para os Aglábidas e para o Califado Fatímida. Finalmente, o governo dos abássidas foi exterminado por um breve período de 3 anos em 1258, quando o cã dos mongóis, Hulagu, saqueou Bagdá. Todavia, os Abássidas retomaram o poder no Egito mameluco em 1261, de onde continuaram a alegar autoridade religiosa sobre todos os muçulmanos até 1519, quando o poder foi formalmente transferido para o Império Otomano e a capital realocada em Constantinopla, depois da importante – e, para o Ocidente, funesta e traumática – conquista da cidade aos bizantinos em 1453: o sigilo do fim do Império romano de Oriente (uma verdadeira *translatio imperii* histórica, de algum modo!).

³⁶ Cf., a esse respeito, Sreedhara A. MENON, *A Survey of Kerala History*, Kottayam, 1967, p. 156; sobre os privilégios das armadas hindus e daquelas Nayar, idem, ibidem, p. 155; e, finalmente, a respeito dos *Ianmi* e a doação de terras, cf. Adrian C. MAYER, *Land and Society in Malabar*, Oxford, 1952, cap. 4º.

³⁷ Geneviève BOUCHON, *Inde Découverte, Inde Retrouvée*, citado, p. 37 e seg.

(essencial em um país onde o estrangeiro se chocava fortemente com as interdições alimentares) preparava seus alimentos. Desse modo, o sistema permitia aos comerciantes (originariamente provenientes do Golfo Pérsico, mas aos quais, no decorrer dos séculos, se juntaram Egípcios, Sírios e Magrebinos) de entregar-se aos ofícios ligados à navegação e ao comércio na rota das especiarias. Em conformidade aos costumes matriarcais do Malabar, os filhos nascidos dessas uniões eram considerados pertencentes à mãe, mas, de fato, eram criados na fé muçulmana sunita. De tudo isto, decorreu, enfim, uma atração exercida pelos vilarejos dessas comunidades para com os excluídos (“fora casta”) da sociedade indiana: lá eles encontravam uma alternativa à rejeição entre os intocáveis da sociedade local. Fato é que os Mappilla, sendo muçulmanos e, logo, pertencentes a uma religião estrangeira, escapavam da segregação à qual sua baixa origem os condenava, dispensando-os, ao mesmo tempo, de observar aquela “distância de poluição” imposta pelas castas altas. Nesta especial condição na qual vinham se encontrando, então, apesar das reticências que inspiravam por sua baixa extração social, tornavam-se, ao mesmo tempo, os intermediários entre os comerciantes estrangeiros e os produtores locais, ocupando uma posição tanto importante e necessária na medida em que poupava os hindus das contaminações decorrentes das viagens marítimas e, ao mesmo tempo, garantia a riqueza indispensável aos reis locais para suas campanhas militares. Exemplo extraordinário, portanto, de integração e complementariedade necessárias entre modalidades culturais e religiosas profundamente distintas, mas não por isso discriminadoras: pelo contrário, às vezes a diferença externa podia constituir uma oportunidade de recomposição e superação de uma discriminação religiosa interna.

Para um quadro mais completo da situação desses encontros (comerciais) de Impérios que vêm definir a complexidade da situação local indiana, não podemos esquecer que, a partir do começo do século XIII, sob o impulso do Império Mogol, o comércio chinês ganha significativamente de fôlego e amplitude. Este movimento, enfim, ganha ainda maior força e complexidade no contexto local quando, no fim do mesmo século XIII, toscanos e venezianos começam a comparecer nesta região: é nessa época que mercadores (como Marco Polo) e religiosos (como Giovanni da Montecorvino) nos oferecem testemunhas, desta vez numerosas e significativas, desses intermediários comerciais islâmicos e, logo, podemos considerar finalmente adquirida a sólida implementação dessas comunidades islâmicas na Índia.

É importante entender, ainda, o contexto de formação, a função e a integração dessas comunidades Mappilla, na medida em que permitem entender o delinear-se de um paradoxo perante o nosso olhar, hodierno, mas também perante o olhar dos povos dravidianos que, até o ano de 1311, do Islã somente haviam conhecido as consequências de uma próspera atividade econômica, resultado de uma feliz integração (e intermediação) local. É a partir daquela data, de fato, que as invasões muçulmanas do século XIV desvendavam, enfim, ao olhar perplexo das populações indianas locais, toda uma nova conjuntura e força invasoras de uma armada muçulmana que, de Delhi e atravessando toda a península, chegou até a cidade de Madurai, reestruturando sua função e, evidentemente, as consequências políticas no contexto indiano.³⁸ O paradoxo foi muito bem destacado, mais uma vez, pelo estudo da Bouchon e pela expressão da autora, segundo a qual:

la poursuite de leurs lutte contre l'Islam contraignait les rois de Vijayanagar à recourir aux musulmans.

E este paradoxo se explica pelo fato que

les castes dirigeantes ne confondirent pas en une même aversion les envahisseurs de Delhi et les Mappilla. Ces derniers ne paraissent pas avoir été sérieusement discrédités par les violences de leurs coreligionnaires. Il semble que l'attitude observée par les hindous à l'égard des musulmans n'ait été hostile qu'envers ceux qui imposaient la loi coranique, et détruisaient l'ordre brahmanique dont le raja est traditionnellement le gardien.³⁹

À conquista (e à consequente aversão indiana) destes últimos, se opôs, portanto, a integração (e o reconhecimento local) dos Mappilla que, no respeito dos “antigos usos locais”, não pretendiam reformar a hierarquia das castas: pelo contrário, contribuindo (economicamente) a fortalecer e participando da defesa dos respectivos reinos locais, eles se proclamavam sujeitos fieis do “príncipe”.

Não podemos acompanhar, aqui e para os objetivos desse trabalho, o desenvolvimento do quadro das relações políticas e comerciais que vêm se desenhando, então, a partir desta conjuntura: desde a nova centralidade e fortuna da península de Malaca (“cabo de mouçõeas, princípio doutras”, segundo a célebre *Suma Oriental* de Tomé Pires), que vê realizar-se, contemporaneamente, a conversão ao Islã de seu rajá; até a rejeição da tutela de Delhi por parte do Guajarat que, no começo do século XV, adquire assim uma nova autoridade e fortuna, no interior da qual se insere, finalmente,

³⁸ A esse respeito veja-se, sobretudo, duas obras já clássicas: Sakkottai Krishnaswamy. *AYANGAR, South India and her Muhammadan Invaders*. Oxford, 1921; e N. VENKATARAMANAYYA, *The Early Muslim Expansion in South India*. Madras, 1942.

³⁹ Geneviève BOUCHON, *Inde Découverte, Inde Retrouvée*, citado, p. 48.

aquela dos próprios Mappilla do Kerala, largamente tributários da hegemonia comercial Guajarat. Portanto e finalmente, podemos fazer o quadro da situação e da posição desses *Mouros* à vigília da chegada dos Portugueses que entraram em confronto com eles. O momento histórico é testemunhado e fixado, inclusive, pelos próprios Portugueses (através de documentos datados da primeira década do século XVI, antes do empreendimento de Afonso de Albuquerque: isto é, no momento em que não havia se modificado a situação política e nem os circuitos comerciais tradicionais).⁴⁰ O quadro, que emerge, então, desde o final do século XV, é aquele que vê desenhar-se o apogeu do poder muçulmano do Kerala *no interior* do “bloco bramânico” da Índia dravidiana. Este último aparece

entièrement investi par l’Islam; mais alors qu’il se heurtait, au nord, à une puissance continentale ennemie, il était entouré par ailleurs par des communautés islamiques de marchands de mer, que nous verrons plus occupés à le servir qu’à le combattre.⁴¹

Teologia, Comércio e Império

As testemunhas do *Trecento* e do *Quattrocento* (que levamos brevemente em consideração no item mais acima: com suas observações relativas às comunidades nestorianas da Índia e seus relatos, finalmente tradicionais, das visitas ao túmulo de São Tomé e que, ainda, produziram as observações a respeito dos Cristãos de São Tomé), junto com o quadro da penetração islâmica no interior da Índia bramânica (apontado no item logo acima) representam uma síntese, breve mas emblemática, da situação local antes da chegada dos portugueses.

Podemos então constatar como os contatos esporádicos mais acima apontados destinaram-se a mudar as coisas, de forma mais significativa, partindo do período histórico compreendido entre os séculos XI e XV. Importante destacar: trata-se do período que vem coincidir com o avio e a consolidação da civilização comunal e das repúblicas marinheiras italianas e, dentro deste período, os séculos XIV e XV vêm

⁴⁰ A esse respeito, vale destacar que, mesmo que nos deixem o precioso legado de tradições ou acontecimentos anteriores a eles, todavia as testemunhas portuguesas da primeira década do século XVI chegam até nós através do *Livro em que dá relação do que viu e ouviu no Oriente* (1518), de Duarte BARBOSA (que serviu como oficial do Estado Português da Índia entre 1500 e 1516-17) e *A Suma Oriental* do destacado boticário português Tomé de SOUZA (Armando CORTESÃO, *The Suma Oriental of Tomé Pires: an account of the east, from the Red Sea to Japan, written in Malacca and India in 1512–1515/The Book of Francisco Rodrigues rutter of a voyage in the Red Sea, nautical rules, almanack and maps, written and drawn in the east before 1515*, The Hakluyt Society, 1944; e Idem: *A Suma Oriental de Tomé Pires e o Livro de Francisco Rodrigues*. Coimbra, 1978); além que através das indicações fornecidas pelas *Lendas da Índia*, de Gaspar CORREIA (que foi até secretário de Afonso de Albuquerque), texto que permaneceu manuscrito até meado do século XIX.

⁴¹ Geneviève BOUCHON, *Inde Découverte, Inde Retrouvée*, citado, p. 53.

manifestar o resultado mais evidente de um novo e forte impulso comercial no interior do qual se inscreverá, também, o destino moderno da Índia, do Império português naquele contexto e, em termos gerais, dos “temperos imperiais da Fé” no Oriente.

Um papel importante, de fato, coube às novas realidades sociais e econômicas da cultura europeia em dar o pontapé a um processo que começou a tecer a desestabilização de uma visão bíblico-cosmológica tradicional: e essas transformações sociais e econômicas foram antecipadoras (e depois responsáveis na implementação) da sucessiva e pontual discussão dos círculos humanistas. São, portanto e sobretudo, os novos impulsos missionário (papal) e comercial (italiano) que se encontram, de algum modo, aliados em um novo modo de percorrer, conhecer e se comunicar com o Oriente. Teologia e comércio vão proceder na Europa, por longo tempo, de forma paralela, com entendimentos e ritmos diferentes, mas sempre de mãos dadas.

Nessa perspectiva, é finalmente a partir da segunda metade do século XV⁴² e na base da audaciosa expansão colonial portuguesa⁴³ que a teologia e, nos seus rastros, os resultados para um novo comércio global retornam às suas origens universalizantes implementadas na base do antigo Império (romano): aquele mesmo que produziu, na sua ruptura, a bipartição entre Oriente e Ocidente. E é o Portugal que constrói, com extraordinária antecipação em relação às outras “nações” europeias, a nova perspectiva de universalização que, finalmente, se constitui justamente na estreita articulação entre Império, Comércio e, finalmente (novidade em relação ao Império antigo e modelar), Teologia.

Dois momentos importantes tornam-se as pedras fundamentais da construção desta relação:

1) em 1450 os portugueses abrem um primeiro ofício comercial na ilha de Arguim, frente à costa da Mauritânia: é o início de um empreendimento econômico, baseado na procura de mão-de-obra escrava. Iniciativa promovida pela coroa lusitana e

⁴² Com relação à situação dos tráfegos marítimos-comerciais da época no contexto indiano, confronte-se o capítulo “Les Mers de l’Inde à la fin du XV siècle – vue générale”, mais uma vez de Geneviève BOUCHON, e inserido em *Inde Découverte, Inde Retrouvée*, op. cit., pp. 77-94, sobretudo às pp. 89-94. E, na mesma obra, em relação ao contexto humanista-renascentista aqui acenado, confronte-se, ainda, o capítulo “L’Image de l’Inde dans l’Europe de la Renaissance”, pp. 311-333.

⁴³ Além de outros trabalhos, já clássicos, alguns dos quais apontaremos e analisaremos mais para frente, veja-se a esse respeito também: Gino BATTAGLIA. *Cristiani Indiani: i cristiani di San Tommaso nel confronto di civiltà del XVI secolo*. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2007, pp. 20-26.

à qual, aliás, teriam participado, também, investidores estrangeiros (italianos, alemães e flamengos);⁴⁴

2) em segundo lugar, a partir da conquista de Ceuta (1415), a cúria romana tornou-se artífice da consagração das vitórias lusitanas, apresentando-as como sucessos da fé na guerra santa contra o Islã e atuando, para tanto, com o instrumento privilegiado das *bulas de cruzada*. Originariamente utilizadas como fonte de legitimação de expedições armadas para recuperar Jerusalém, essas bulas tornavam-se agora base da doutrina da *guerra justa*: no interior dessa perspectiva, “duas bulas emitidas pela cúria romana na primeira metade dos anos cinquenta produziram um resultado decisivo, no qual deve ser reconhecido o primeiro fundamento legal do futuro império português”⁴⁵: são essas a bula *Dum diversas* (1452) e a bula *Romanus Pontifex* (1455) do Papa Nicolau V, caracterizadas por uma nítida afirmação da doutrina da potestade indireta da Coroa portuguesa, indicando um limite espacial da jurisdição, vinculando o exercício do *dominium* à efetiva ocupação e especificando, finalmente, que os soberanos portugueses eram “verdadeiros senhores” (*veri domini*) dos mares, exercendo, portanto, um legítimo monopólio de navegação.⁴⁶

O sonho imperial e a realização deste monopólio se atrelaram, finalmente, ao sucesso da viagem de descoberta de Bartolomeu Dias, entre 1487 e 1488, pela qual se alcançou e superou o Cabo de Boa Esperança: abria-se com isto, sobretudo, a grande esperança portuguesa de alcançar as Índias por via marítima circunavegando a África. A esperança tornou-se, em breve, entusiasmo e exaltação da corte portuguesa por aquilo que veio progressivamente aparecendo como um domínio marítimo sem contrastes, destinado, de fato, a se dilatar para a Ásia.

Mas, erguido na base de uma nova e complexa relação entre Teologia e Comércio, que pretendia reconstruir o antigo universalismo (segundo os moldes

⁴⁴ Segundo Luís Filipe F.R. THOMAZ, o marco da característica expansão portuguesa que estava por vir se dá em 1448: para o autor, esta data representa “o triunfo definitivo do comércio sobre o corso, de que se emancipara aos poucos. Ao longo da costa africana, tudo se reduz por mando do infante a ‘trautos e avenças de mercadorias’ [...]. Só em 1448 se pode dizer com verdade que a expansão guineense se separa da marroquina. Os descobrimentos e a exploração comercial das terras descobertas tornam-se uma dimensão *a se*, uma nova linha de expansão pronta a criar os seus modelos. [...] Nos doze anos que medeiam até à morte do infante [Dom Henrique de Avis], sinal indelével da nova dimensão da empresa, três inovações fundamentais [se impõem]: surgem os primeiros mercadores italianos, Cadamosto, Usodimare, Antonio da Noli; surge a primeira feitoria permanente, em Arguim; surge para explorar a primeira sociedade comercial”. Luís Filipe F.R. THOMAZ, *De Ceuta a Timor*, Lisboa, Difel, 1994, 2ª ed. 1998, pp. 34-35.

⁴⁵ Giuseppe MARCOCCI. *L’Invenzione di un Impero: politica e cultura nel mondo portoghese (1450-1600)*. Roma, Carocci editore, 2011, p. 29.

⁴⁶ A esse respeito, veja-se ainda Giuseppe Marcocci, citado, pp. 31-33.

romanos) anteriores à bipartição do antigo Império, este sonho imperial português chocou-se com uma situação inesperada. O novo contexto histórico propôs a velha bipartição sob novas vestes e com novos atores: de fato, a divisão entre Oriente e Ocidente foi retomada, reforçada e ulteriormente complicada já com a proposta implícita no Tratado de Tordesilhas subscrito pelas coroas de Castela e Portugal.⁴⁷ A documentação da época reflete muitas vezes, a esse respeito, a concepção ptolomaica que os humanistas e os homens do Renascimento se faziam do Universo: eles haviam imaginado, em direção do Oriente, terras contíguas, sem supor a extensão real da superfície marina e nem a imensidão de outro Oceano, o Pacífico; e isto, mesmo que seja mais difícil definir a concepção dos pilotos que, sem dúvidas, devia ser bem diferente em relação a suas experiências das quais, por outro lado, deixaram poucas testemunhas. De qualquer maneira, a visão de uns ou de outros parece evidenciar que nenhum deles conhecia a natureza daquilo que separava a Índia do continente americano. E é a esse respeito que os protocolos do Tratado de Tordesilhas expressam exemplarmente esta falta de certezas. Castelhanos e Portugueses, enfim, se acordaram e se acomodaram sobre uma bipartição virtual do mundo, partindo de um meridiano (aquele do Atlântico), sem fazer menção daquele que se encontrava do lado oposto do

⁴⁷ Desde a metade do *Quattrocento*, os portugueses começaram a se endereçar ao Papa para receber a autorização da conquista dos territórios africanos. Assinado em Tordesilhas, em 7 de junho de 1494, o tratado surgiu na sequência da contestação portuguesa às pretensões da Coroa de Castela, resultantes da viagem de Cristoforo Colombo ao Novo Mundo: a partir desse momento, Isabela de Castela pretendia, de fato, oficializar sua posse e reequilibrar a situação com a coroa portuguesa. Foi assim que, como vimos acima, em 1493, o papa Alessandro VI Borja, emanou três bulas nas quais se apontava para um meridiano, totalmente arbitrário: com ele atribuía-se a navegação atlântica à coroa castelhana e aquela africana à coroa portuguesa. Foi a partir dessa plataforma que, em 1494, Espanha e Portugal selaram a divisão com o tratado de Tordesilhas. Mas, é importante observar, para isso e além disso, o tratado celebrava a divisão das terras “descobertas e por descobrir” por ambas as Coroas nos contextos extra-europeus: dividindo o mundo em duas partes. O tratado definia como linha de demarcação o meridiano traçado a 370 léguas a oeste da ilha de Santo Antão junto ao arquipélago de Cabo Verde. Conforme os termos do tratado, os territórios a leste deste meridiano pertenceriam a Portugal e os territórios a oeste, a Castela: estabelecendo as diretrizes dessa divisão do mundo entre os dois impérios ibéricos, o tratado foi ratificado por Castela em 2 de julho e por Portugal aos 5 de setembro de 1494. Mas, já algumas décadas mais tarde, a partir da descoberta portuguesa das valiosas “Ilhas das Especiarias” (as Molucas), em 1512, desencadeou-se aquela que ficou conhecida, justamente, como “questão das Molucas”: perante o negligenciamento inicial (quando das negociações do tratado) de que um meridiano corta a esfera terrestre em toda sua longitude, as ilhas das especiarias alimentarão, enfim, a contestação espanhola (que argumentará e reivindicará o fato de que o Tratado de Tordesilhas dividia o mundo em dois hemisférios equivalentes). A questão continuará complexa e controvertida por muito tempo, ainda, mas vai encontrar uma primeira, mesmo que frágil, definição geral e complementação com o Tratado de Saragoça, de 22 de abril de 1529: neste, enfim, foi sendo definida a continuação do meridiano do lado oposto do hemisfério, colocado a 297,5 léguas do leste das ilhas Molucas (que acabaram sendo cedidas pela Espanha mediante pagamento de 350.000 ducados de ouro por parte de Portugal). Por além da lógica imperial (dos dois impérios) que vigorava na divisão do mundo, este fato torna-se significativo, também, da estreita relação que a questão (geográfica) dos meridianos vinha impondo aos destinos do Ocidente (americano) e do Oriente (asiático): destinos que serão, por longo tempo e de algum modo, estreitamente paralelos.

globo terrestre⁴⁸: o que, além do mais, veio a reescrever a divisão de Oriente e Ocidente no interior do próprio Ocidente...

Mas, com relação à implicação do lado asiático, evidentemente um paralelo corta o globo em toda sua esfericidade: o Tratado de Tordesilhas, a esse respeito, deixava a questão em aberto. Assim, partindo do Breve *Inter Caetera*, de 3 de maio, até a Bula *Dudum Siquidem*, de 26 de setembro de 1493, o papado de Alexandre VI (Rodrigo Borja) veio desenhando e, sucessivamente, concedendo aos Reis Católicos o direito de se estabelecer nas Índias orientais em dependência, simplesmente, do acaso pelo qual os capitães de suas expedições de descoberta as abordassem por primeiros (direito de descoberta), remetendo em discussão as prerrogativas acordadas anteriormente a Portugal: principalmente as disposições emanadas em 1455 por Nicolau V (a bula de que falamos acima), que deixavam, praticamente, via livre (*usque ad Indios*) aos navios lusitanos. O fato é que o empreendimento colombiano havia realizado, antes – entre um ano (quando levou âncora de Palos, em agosto de 1492) e poucos meses (quando chegou, de volta, em Lisboa em março de 1493) –, um desafio ao qual as novas bulas papais de 1493 não podiam deixar de tentar de responder, antes do tratado de Tordesilhas (1494).⁴⁹

Em julho de 1497 foi fixado no Capo da Boa Esperança o limite das terras que os Portugueses haviam direito de conquistar em direção ao Oriente. Finalmente, podemos dizer que, se a ideia do antemeridiano não foi formulada que mais tarde, ela estava implicitamente sugerida, mesmo que não levada em consideração (conceituada) desde o começo da “divisão colonial” (entre 1494 e 1497). O “negligenciamento” da questão, todavia, manifesta, sobretudo, o fato que os portugueses não levaram em conta as implicações do tratado de Tordesilhas, na medida em que consideravam-se fortes da (e amparados pela) experiência de ter sido os primeiros a alcançar os portos do Malabar, enquanto, por outro lado, este fato revela ainda quanto os Castelhanos eram determinados a explorar as terras onde nasciam outras especiarias, procurando, ao mesmo tempo, a passagem que os conduzisse por além do Novo Mundo americano. E,

⁴⁸ Relativamente à problemática introduzida pelo Tratado de Tordesilhas (sobretudo quanto apontado, com maiores detalhes, na nota anterior), à concepção ptolomaica do Universo dos humanistas e dos homens do Renascimento, à “lógica da divisão colonial” dos dois impérios ibéricos e, com esta, à intermediação e *auctoritas* das bulas papais no seu seio, veja-se, ainda, Geneviève BOUCHON, *Inde Découverte, Inde Retrouvée*, op. cit., p. 110. Com relação às indicações bibliográficas importantes que abordam essas questões, confronte-se, na mesma página, a nota de rodapé nº 65.

⁴⁹ No que diz respeito à dependência e relação dessas bulas com a questão (desafio e resposta) posta pelo empreendimento colombiano, além que em relação a seus fundamentos legais, veja-se Giuseppe MARCOCCI, *L’Invenzione di un Impero*, citado, pp. 38-44.

ainda, a esse respeito, é importante ressaltar como sua a procura da *demarcación* oriental é, enfim, bem anterior à data de 1512. É testemunho deste fato, por exemplo, a carta que D. Manuel enviou, no começo de 1506, ao Vice-Rei do Estado português da Índia, convidando a conter a pretensão de uma certa frota castelhana armada para Malaca, contestando estar está última “dentro das nossas marcas”. Finalmente, as instruções recebidas por Juan Díaz de Solis, em 1512, revelam que o limite oriental havia sido fixado pelos Castelhanos, não mais no Cabo da Boa Esperança, mas “en medio de la isla de Celan”. Seja o Cabo da Boa Esperança, seja Ceilão, mais do que um antemeridiano, ainda impensável segundo os termos geográficos hodiernos e estabelecidos sucessivamente, delimitavam aquilo que foi, nos anos ao redor de 1500, o jogo de interesses da época das Descobertas: tanto para a rota do Levante, quanto para aquela do Poente.⁵⁰

Imaginário Asiático na primeira Modernidade

Face a quanto vimos logo acima, portanto, precisamos focar um fato importante. Uma das datas históricas referenciais do começo da Idade Moderna é o ano de 1492: associada à “descoberta” da América.⁵¹ De um certo modo, este fato não é sem fundamento, mas, ao mesmo tempo, esta não representa toda a verdade histórica... Fato é que, historicamente, a América aparece como “distúrbio” em certo momento e contexto europeu: a *novidade* americana capturou, muitas vezes, o olhar retrospectivo sobre o Novo Mundo, colocando na sombra quanto, na primeira Idade Moderna, a presença e a força do imaginário asiático tenham permanecido centrais também na reestruturação dos dois maiores impérios mundiais da época: e isto vale tanto para o período anterior, quanto para aquele sucessivo ao tratado de Tordesilhas. Uma das

⁵⁰ Com relação aos problemas da demarcação no contexto oriental e no Oceano indiano, cf. também o já citado trabalho de Geneviève BOUCHON, *Inde Découverte, Inde Retrouvée*, em todo o interessante capítulo: “À propôs de l’inscription de Colombo (1501)”, pp. 95-132, sobretudo pp. 103-112. E sobre as formas segundo as quais os interesses que se entrelaçam na época das Descobertas, veja-se, entre outros, ou trabalho de Serge GRUZINSKI, *A Águia e o Dragão: ambições europeias e mundialização no século XVI*. Ed. Orig.: Paris, Librairie Arthème Fayard, 2012; trad. port.: São Paulo, Companhia das Letras, 2015; este último estudo, também, em alguns momentos nos permitirá debruçarmos sobre o “imaginário asiático” que conduziu e condicionou, na primeira modernidade, os complexos percursos dos dois projetos imperiais ibéricos: conforme esboçaremos no item a seguir.

⁵¹ E, veja-se bem, isto acontece não somente com a historiografia tradicional, mas também quando se trate de uma abordagem historiográfica consistente, densa, estimulante e recente, como no caso (somente para citar um exemplo brilhante e significativo) do livro de Adriano PROSPERI, *Il Seme dell’Intolleranza. Ebrei, eretici, selvaggi: Granada 1492* (Laterza, Roma-Bari 2011), que, não por acaso, projeta nesta última o emblema e a força do maior império mundial criado por uma potência europeia ao redor das três figuras privilegiadas dos “diversos”: os hebreus, os heréticos e os selvagens.

marcas significativas dessa situação é aquela que diz respeito ao fato de que as “maravilhas” do livro de Marco Polo (*Il Milione*, 1298 ca.) se transformam e fascinam, ainda, os dois nascentes impérios ibéricos que, para o momento, permanecem ambos “marítimos”.⁵² A transformação deste fascínio se materializa na aspiração a alcançar as “Ilhas das Especiarias” que unem, no Sudeste asiático, ao antigo sonho chinês, as ilhas Banda e o arquipélago das Molucas, de Malaca e Pegu, por além, obviamente, de aviar a “política oriental” de Dom Manuel I de Portugal e a constituição portuguesa do “Estado da Índia” no século XVI.⁵³

Figura 1 - The Portuguese Colonial Dominions In India the Malay Archipelago, 1498-1850 Historical Maps of Spain and Portugal –

Site: http://www.emersonkent.com/map_archive/india_malay_1498.htm

Já apontamos acima como, em 1494, com o Tratado de Tordesilhas, aquilo que os portugueses conseguiam ganhar na face atlântica do globo terrestre, deslocando o meridiano em direção oeste, o perdiam na face das Índias orientais e, por outro lado, sobre estas últimas e ricas terras das Ilhas das Especiarias pesava, ainda, a falta de um conhecimento de sua real colocação e de suas dimensões dos tráfegos comerciais marítimos. Em relação a isso, o contraste interno aos dois projetos imperiais ibéricos

⁵² Conforme a definição de Charles BOXER, *O Império Marítimo Português, 1415-1825*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

⁵³ Em relação a esse aspecto, cf. o riquíssimo trabalho de Luís Filipe F. R. THOMAZ, *De Ceuta a Timor*. DIFEL, Viseu (Portugal), 2ª edição, 1998.

durou por muito tempo: foi, também, por esta razão que Fernando Magalhães (português, mas ao serviço do rei de Espanha) encontrou apoio em sua tentativa de circunavegar o globo, partindo da América atlântica. Portanto, além de revelar-se enquanto “distúrbio” – fazendo de necessidade virtude – a América tornava-se, para Castela, uma plataforma de lançamento. A verdadeira luta de fronteira entre os dois projetos imperiais se jogará, então, não tanto na América, mas ao redor da tentativa de uma definição do antemeridiano: tratou-se, de fato, de um contraste político e comercial para o controle da riqueza do comércio das especiarias. “Boa Esperança”, o nome do Cabo (geográfico) é, no fundo, o título mais representativo do imaginário (português) em questão. Enquanto senhores desta rota de navegação, os portugueses são, por consequência, os primeiros a se aproximarem ao objetivo⁵⁴, todavia, progressivamente, o Novo Mundo começa por parecer a eles, ameaçadoramente, muito, demasiado próximo e, através desta plataforma, começa a vazar a ameaça castelhana “defronte” a suas possessões. Mas também o conceito jurídico de “possessão”, referido às terras asiáticas, começa a representar um problema para os portugueses. De fato, se por um lado, em 1511, eles conseguem arrancar Malaca ao sultão Mahmud Shah – fazendo, então, do seu porto a base fundamental para sua progressão em direção da Ásia oriental, por outro lado a própria Malaca põe em evidência a sua característica de ser um “centro de hospitalidade” de numerosas comunidades mercantis e, portanto, apresenta aos portugueses a necessidade de construir/negociar alianças e contraposições para eles poderem se inserir na especificidade deste “império mercantil” propriamente local.⁵⁵ Não menor do que esta, uma preocupação que se revelará constante para os portugueses será aquela que diz respeito aos intraprendentes comerciantes denominados *chins*: Marco Polo não havia pronunciado uma única palavra em relação a eles e, para os comerciantes portugueses, ao redor daqueles anos, se impunha a necessidade de conhecê-los, classificá-los e, finalmente, de projetar um possível espaço de relação com eles. Sobre qual base? Em certo momento inicial, os chineses irão se configurar em

⁵⁴ Como dizíamos acima, com a “política oriental” de Dom Manuel I de Portugal e da constituição portuguesa do “Estado da Índia”, no século XVI, já desde 1505, o rei português estimula a continuação das descobertas em direção a Malaca e, sucessivamente, se mostra preocupado em proteger o seu Império da ameaça castelhana local.

⁵⁵ Os novos “senhores” acabarão por se aliar aos tâmile e aos *kelig* da cidade, afastando, todavia, os membros da comunidade guzerate. Com relação a esses aspectos, cf.: Sanjay SUBRAHMANYAM, *The Portugues Empire in Asia, 1500-1700: a political and economic history*. Londres, Longman, 1993. Consultada na Ed. Franc.: *L’Empire Portugais d’Asie, 1500-1700: Une Histoire économique et politique*. Paris: Maisonneuve & Larose, 1999, p. 94.

termos negativos que, por isso mesmo, ocultavam uma esperança (positiva): aparecendo-lhes como *não* muçulmanos e *quase* verdadeiros cristão...

Todavia, antes ainda que pudesse ter-se a menor ideia da existência do México, também os espanhóis sabem que seu deslocamento em direção ao Ocidente acabará para conduzi-los ao Oriente Extremo. E, por sua vez, os portugueses sabem que tudo isso é apenas uma questão de tempo.⁵⁶ Finalmente, então, a persistência do sonho de Colombo – em estreita continuidade com o objetivo da Reconquista ibérica –, de alcançar a Ásia navegando em direção de poente, era reforçada, ainda, pelo objetivo de tomar posse das Ilhas das Especiarias. De algum modo, como destacado pelo importante estudo de Serge Gruzinski, isto revela como para Castela o Oeste corresponde à Ásia:

um mundo muito distante, mas que ocupava o imaginário mediterrâneo desde a Antiguidade e que todos sabiam ser bem real. [...] A América começou como um acidente e um obstáculo na corrida da Espanha rumo ao Oriente, e a tarefa do historiador é fazer compreender que a “invenção” dela, isto é, a maneira como a imaginamos progressivamente, é tão indissociável de nossa relação com a Ásia quanto de nossa relação com o Islã.⁵⁷

Será somente depois da forte atração exercida pelo - importante e, por muitos aspectos, durável - parêntese mexicana que o projeto de Castela se estrutura como aquele correspondente ao modelo clássico de Império territorial⁵⁸: a Espanha vai se distinguindo, então, formalmente do Império *marítimo* português. Mas a Ásia não poderá sumir nunca, de fato, do horizonte americano. E isto até quando, no entrelaçar-se

⁵⁶ Os castelhanos, naqueles mesmo anos, mantém viva a esperança de ter acesso, eles também, às especiarias, jogando o jogo ao redor da definição do antemeridiano de Tordesilhas. Em 1512 o rei Ferdinando o Católico projeta o envio de um português (João Dias de Sólis) na esteira de seus compatriotas até às Molucas, para tomar posse delas e fixar nelas a posição do antemeridiano. Depois de ter abortado o projeto, por causa da exasperação provocada em Dom Manuel, em 1515 Ferdinando reelabora então o projeto com o mesmo navegador português, mas na direção oposta: pretende que se descubra a passagem entre o Atlântico e o mar descoberto dois anos antes por Balboa (o Oceano Pacífico), mas o Rio da Prata irá engolir este projeto e (literalmente) o seu protagonista. Em conformidade com o cronista Pietro Martire d'Anghiera, enfim: “Gli spagnoli seguirono il sole ponente, così come i portoghesi avevano seguito il sole nascente, ed arrivarono ad est delle Isole Molucche, che sono molto distanti dal paese dove Tolomeo situa Cattigara e il Grande Golfo, la porta aperta verso la Cina” Xavier De CASTRO et al., *Le Voyage de Magellan (1519-1522): La Relation d'Antonio de Pigafetta & autres témoignages*, Paris: Chandeigne, 2007, vol. II, p. 938.

⁵⁷ Serge GRUZINSKI, *A Águia e o Dragão*, citado, p. 62. Com relação a esta questão, veja-se também, do mesmo autor, *Que horas são... lá, no outro lado?: América e Islã no limiar da Época Moderna*. Belo Horizonte, Autêntica, 2012. Portanto, vale a pena evidenciar como, antes da conquista de México-Tenochtitlán, o mundo americano se apresenta como “distúrbio” (“obstáculo” segundo os termos de Gruzinski) e à sua primeira interpretação *sub specie asiaticae* juntar-se-á, sucessivamente, aquela segundo a qual se constituía enquanto ponto de apoio (plataforma) para alcançar o “Extremo Ocidente asiático”.

⁵⁸ Com relação ao modelo clássico do império territorial e de suas características no contexto ibérico da primeira modernidade, cf. Anthony PAGDEN, *Lords of all the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain, and France, 1500-1800*. Yale University Press, 1995. Trad. Esp.: *Señores de Todo el Mundo: ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Barcelona, Península, 1997.

de seus percursos históricos, à descoberta do diferente, os sábios chineses não irão tecer a sua pontual contraposição aos selvagens americanos.⁵⁹

Portanto, a forte atração do parêntese mexicano obterá o resultado de uma reconfiguração do projeto imperial de Castela, mas, apesar disso, a Ásia continuará exercitando ainda uma forte influência também no interior do novo horizonte americano e, sobretudo, voltará reforçada depois do parêntese da Nova Espanha. Este imaginário asiático, de fato, voltará a soprar na Europa da metade do século XVI, por meio e sob a nova roupagem de um empreendimento missionário jesuítico que, cada vez mais, vai alimentando “histórias, sonhos e fugas” de uma parte significativa da juventude europeia e italiana.⁶⁰

Na metade do *Cinquecento*, portanto, volta a debruçar-se uma “realidade” do mundo asiático destinada a substituir progressivamente o fascínio exercitado pelo imaginário que ainda havia conduzido o sonho e o investimento imperial do início do século. Três etapas significativas dessa transformação podem ser detectadas entre os diferentes momentos do processo de missão jesuítica. 1) A primeira é representada, emblematicamente, pela ação de Francisco Xavier que, nos anos quarenta, subestima substancialmente a função da cultura, das estratégias, da complexidade e dos problemas da atividade missionária na abordagem às culturas asiáticas.⁶¹ 2) A segunda etapa se manifesta, paralelamente à peregrinação de Xavier, a partir de Goa (a “Roma do Oriente”), na Índia, sé do poder político do *padroado* português e das diretrizes missionárias promovidas sob a sua tutela e proteção. A figura mais emblemática desta

⁵⁹ Eugenio GARIN, *Rinascite e Rivoluzioni: movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*. Roma-Bari, Laterza, 1975 [1990]. Cap. X: “Alla scoperta del ‘diverso’: i selvaggi americani e i saggi cinesi”, pp. 327-362.

⁶⁰ Gian Carlo ROSCIONI, *Il Desiderio delle Indie: storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*. Torino, Einaudi, 2001, p. 27. Segundo o refinado trabalho de Roscioni, trata-se de uma “lunga ondata di fervore e di esaltazione che, sollevata dalla ‘scoperta’ delle Indie e dalla speranza ad essa presto associata nel mondo cattolico d’una rinascita dello spirito apostolico, investì nella seconda metà del Cinquecento una non marginale frazione della gioventù europea. Questa tendenza non rifletteva soltanto un’esigenza di ritorno alle origini, parallela e, in certo modo, opposta a quella che aveva trovato espressione nella Riforma protestante: era, piuttosto, una rimessa in gioco del rapporto cristiano con il mondo. E se questa si era manifestata soprattutto tra i membri del più combattivo tra i nuovi ordini religiosi, aveva ardenti fautori anche altrove. Ed ebbe, fin dall’inizio, i connotati propri d’un movimento di lunga durata. Ancora un secolo più tardi Bartoli poteva scrivere: ...‘se si mandassero alle Indie quanti ne han desiderio, scemerebbe, si può dire, per metà la Compagnia in Europa’”.

⁶¹ Sobre tudo na Índia e em Malaca, celebrando de forma demasiado fácil e enfaticamente as (pouco prováveis) conversões locais fruto de um tênue e frágil processo de catequização, de uma veloz administração de batismos e, evidentemente, de muitos mal-entendidos e equívocos sucessivos. Somente mais tarde (entre os anos de ’49 e ’50), no Japão, Xavier teria tido que rever e repensar esta estratégia: perante o budismo local e às suas aguerridas escolas filosóficas, enfim, teria se dado conta de todos os limites de sua abordagem e da sua catequese aproximativa. A qual coisa, todavia, não resolveu alguns graves mal-entendidos em relação às culturas orientais: a dimensão missionária onírica permaneceu ainda, substancialmente, submetida ao peso do imaginário.

primeira nova consciência missionária é aquela do padre Niccolò Lancellotti que, de fato, vem a deplorar a estratégia da submissão dos batismos sem uma adequada e prévia obra de catequese.⁶² 3) A segunda etapa, portanto, não representa, todavia, em modo algum, aquela que caracteriza uma atitude própria a um terceiro momento. Trata-se, neste caso, daquela à qual dá vida o projeto de Alessandro Valignano, *visitador* (desde 1573) da Companhia no Oriente e, sucessivamente, missionário no Japão que, finalmente, alimenta o peculiar projeto missionário asiático “italiano”.⁶³ Seu projeto (de adaptação) e sua nacionalidade (italiano, napolitano e atuante em área política portuguesa) resultaram bastante controvertidos e o levaram a numerosos conflitos com outros protagonistas das missões no Oriente. Todavia, de qualquer modo, deu à luz uma nova atitude de relativa abertura missionária no confronto com as culturas orientais: atitude que, adaptando-se aos específicos contextos, alguns entre os maiores expoentes da Companhia no Japão, na China e na Índia assumirão mais tarde.⁶⁴

Esta terceira fase da “representação” missionária do Oriente está a demonstrar a implementação dos resultados de um outro importante momento bem representativo da força, do fascínio e do imaginário do Oriente em e por toda a Europa: trata-se da visita a Roma e junto aos outros centros da cristandade europeia, em 1585, de “embaixadores” ou jovens “príncipes” do Japão.⁶⁵ Este empreendimento representa um verdadeiro e

⁶² Em 1545, Lancellotti escreve ao padre Rodrigues, em Coimbra “che li homini de la Compagnia che hanno ad star in questa cità [Goa] bisogna che siano sufficienti in lettere”, porque “de li ignorant ne è qua un numero infinito”. Carta de 22 de outubro de 1545, *Documenta Indica*, José VICKI, S.J. (Org.), I-XVIII, Romae, Institutum Historicum Societatis Jesu, 1948-88. Vol. II: 12. E sobre esta argumentação não se cansará de insistir, sucessivamente, o missionário italiano. Se, em suas cartas, acena às diversidades entre Oriente e Ocidente, Lancellotti prova, ao mesmo tempo, uma mistura de incômodo e de diversão pela curiosidade que a Europa demonstra para com a Índia ou o Japão. De qualquer modo, Lancellotti não manifesta algum interesse pela civilização indiana, mas se confronta com problemas concretos da missão, entre os quais aquele dos matrimônios entre “consobrini” [consobrinhos: “primos por parte de mãe”] e entre cunhados, muito comuns na Índia e condenados pela Igreja. Suas consequentes recomendações de uma maior elasticidade e tolerância em matéria, portanto, se configuram apenas enquanto questões de pragmatismo missionário.

⁶³ É este último que se configura enquanto tipicamente próprio de um Império que, finalmente, poderíamos identificar como “simbólico”, apesar do fato que com Valignano esteja ainda preso pelas diretrizes do Império político português (com a complicação do fato que, sendo ele de origens napolitanas, em sua ação missionária irá colaborar em estreito contato com os missionários jesuítas espanhóis): tratava-se, de fato, enquanto *visitador*, de um “supervisor” da ação missionária jesuítica do *padroado* do Império português.

⁶⁴ Por enquanto, com o objetivo de caracterizar esta terceira etapa, citamos somente algumas palavras e diretrizes sugeridas a Aquaviva, daquele que, talvez, resulta ser o representante mais famoso dessa nova estratégia missionária, Matteo Ricci. Da China, Ricci sugere que: “si deve considerar bene i soggetti che in questi principii si mandano, che siano prudenti e con buone lettere, perché trattiamo con gente esercitata in suoi libri, e non facilmente gli potressimo vendere il piombo per argento”. Carta de 8 de março de 1608, In: Pietro TACCHI VENTURI, Pietro. S.J. (Org.), *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. J.*, Macerata, Comitato per le Onoranze Nazionali, 1911-13, vol. II, p. 345.

⁶⁵ Américo Da COSTA RAMALHO (Prefácio, Tradução do latim e comentário), *Diálogo Sobre a Missão dos Embaixadores Japoneses à Cúria Romana*, de Duarte de Sande, S.J. Macau, Fundação

moderno projeto de marketing missionário⁶⁶ que se tornou decisivo em alimentar a fantasia de outros jovens, aqueles europeus, começando a imprimir neles uma nova memória do Oriente. O triunfalismo jesuítico semeava esperanças e imagens, ao mesmo tempo em que ocultava, todavia, a verdadeira (bem mais árdua e menos triunfalista) realidade missionária das Índias Orientais. E, finalmente, a publicística e o triunfalismo projetados sobre as missões orientais acabaram para criar verdadeiros e grossos problemas nos pedidos das *Indipetae* dos jovens missionários europeus (emblemático, entre outros, o caso do padre José de Acosta) que, cada vez mais, revelavam seu desejo (que não podia ser abertamente expresso, mas, muitas vezes, resultava malamente ou veladamente ocultado) de serem enviados nas Índias Orientais, desdenhando aquelas Ocidentais. Força do imaginário asiático que, com a finalidade de poder equilibrar o fluxo global do envio (a *missio*) dos missionários, impôs à direção romana da Companhia uma rigorosa tomada de posição com relação à avaliação daquelas cartas e, até mesmo, a construção da nova representação de *Otras Indias*, das “Índie interne” à própria Europa.⁶⁷

A especificidade desta conjuntura missionária evidencia, portanto, algumas das determinações históricas que as convenções “Ocidente” e “Oriente” – que definimos em termos gerais, mais acima –, vêm assumindo, mostrando como elas resultam utilizadas e adaptadas a (esses) específicos interesses. Tudo isto, evidentemente, interligado a outros específicos (e mais abrangentes) interesses teológicos, comerciais e imperiais implícitos no contexto geral, conforme apontamos no item mais acima (*Teologia, Comércio e Império*). Por outro lado, perante o conflito dos dois Impérios políticos europeus, durante o conturbado e difícil processo de implementação de uma ação missionária no Japão e, sobretudo, na China, o projeto missionário jesuítico italiano, construído a partir das diretrizes e sob a magistral direção de Alessandro Valignano, pensou e sonhou de reconstruir (sem ter plena consciência disso, obviamente) a antiga unidade (imperial)

Oriente/Hung Heng, 1997. Trata-se de uma “visita” sapientemente organizada e dirigida pela Companhia de Jesus, da qual fazem parte somente jovens convertidos de nobres famílias que circularam para serem exibidos neste contexto europeu como símbolo de um “paganismo oriental” predisposto a aceitar a nova jurisdição religiosa e moral da Igreja. Por outro lado, todavia, eles foram utilizados, também, para testemunhar a alta civilização exibida pelas cortes da Europa, com a finalidade de propaganda junto às suas “senhorias” de origem.

⁶⁶ Dauril ALDEN, *The Making of na Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*. Stanford University Press, 1996.

⁶⁷ Com relação a esse aspecto, veja-se, por exemplo: Adriano PROSPERI, ‘*Otras Indias*’: *Missionari della Contrariforma tra contadini e selvaggi*. In: *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*. Firenze, Olschki, 1982; e, também: *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Torino, Einaudi, 1996, Nuova edizione, PBE, Torino 2009, “le nostre Indie” (cap. XXVIII, pp. 551-599).

tentando sobrepor a possibilidade da realização de uma embaixada missionária centrada no papado, concorrente e alternativa ao sistema da bipartição dos Padroados e que se colocasse *super partes* em relação à disputa que havia se determinado até então. Nesta direção do poder papal, portanto, sonhou-se, naquela altura e por um momento prenhe de significado, a possibilidade de uma realização concreta daquele que, seguindo a sugestão de Nicola Gasbarro, poderia ser definido de um novo “Império simbólico”, intendendo apontar com essa expressão, segundo o historiador italiano, para “uma noção que permite compreender a prática do direito dos missionários e a legitimação da universalização do código ‘religião’ ”.⁶⁸ Sonho este que foi progressivamente fracassando na medida em que Matteo Ricci foi conhecendo melhor a situação geral e as complexidades do governo imperial chinês.⁶⁹

*Império, Colonização e Compatibilização na perspectiva ‘religiosa’*⁷⁰

Segundo uma perspectiva geral já consolidada, o Império português era fundamentado sobre o controle das rotas marítimas: nos termos de Boxer, tratava-se, justa e peculiarmente, de um Império *marítimo*.⁷¹ Mas, mesmo que Portugal não reinscreva seu império no legado do modelo territorial romano, todavia, no decorrer do tempo, as (mesmo que diferentes, em suas formas) ocupações permanentes dos territórios favoreceram o nascimento de sociedades com traços característicos. Se, de

⁶⁸ Nicola GASBARRO. *O Império Simbólico*. In: *Contextos Missionários: Religião e Poder no Império Português*. A. Agnolin, C. A. de M. R. Zeron, M. C. Wissenbach, M. de Mello e Souza (Org.), São Paulo, Hucitec/FAPESP, 2001, pp. 17-47. Citação à p. 17. Dentre outras partes do presente trabalho, veja-se sobretudo, a esse respeito, a parte inicial do capítulo 2, relativa às questões histórico-metodológicas.

⁶⁹ No que diz respeito a esse problema geral e às dificuldades que, para o sonho e a esperança de Valignano, foram surgindo perante a complexidades do governo imperial chinês, veja-se, entre outros, Augusto LUCA, *Alessandro Valignano: la missione come dialogo con i popoli e le culture*, Bologna, Editrice Missionaria Italiana - EMI, 2005, sobretudo a parte quarta e, nela, o cap. 31, principalmente nas pp. 289-290. Mas já no contexto indiano, conforme o estudo de Gino BATTAGLIA, *Cristiani Indiani*, já citado – centrado na específica tentativa de utilização de uma função dos cristãos de São Tomé, enquanto estratégia que antecipa os temas e os dramas das controvérsias dos ritos chineses e indianos dos séculos sucessivos –, “havia tido a intuição de uma possível função dos Cristãos de São Tomé na evangelização da Índia por parte de Alessandro Valignano, mas esta não havia encontrado uma maneira de ser desenvolvida adequadamente [...]. Por outro lado, ia se definindo aquele desacordo – que sucessivamente se tornará conflito – entre a Santa Sé (que deu vida à congregação *de Propaganda Fide*, criada em 1622) e o *Padroado*” (p. 205). Já nos seus primórdios indianos, portanto, o projeto de Valignano manifestava todas as dificuldades para uma sua realização.

⁷⁰ Em termos gerais e em algumas partes específicas, a perspectiva e a problemática desse item e do sucessivo é devedora, também, à longa, complexa e poliédrica discussão e investigação conduzida no interior do Projeto Temático “Dimensões do Império português: investigação sobre estruturas e dinâmicas”, coordenado pela Profa. Dra. Laura de Mello e Souza e desenvolvido junto ao Departamento de História da Universidade de São Paulo. Processo FAPESP n.: 04/10367-0. Efetivado a partir de 01/03/2005 e concluído em março de 2010.

⁷¹ Charles BOXER, *O Império Marítimo Português*, citado.

fato, houve profundas diferenças entre os assentamentos costeiros na Índia, as fortalezas norte-africanas (e em seus outros sucessivos pontos deste continente) e, finalmente, a lenta (sobretudo inicialmente) colonização do Brasil, o projeto missionário lusitano, todavia, permite entrever a plataforma fundamental de uma “colonização” – veja-se bem, conforme os termos (os significantes) propostos por Alfredo Bosi, em sua “dialética da colonização”⁷² – e das condições de vida dos novos “súditos” da coroa portuguesa; ao mesmo tempo, essa perspectiva permite de se interrogar sobre o próprio projeto, imperial e missionário, português.

No final das contas, mesmo que em sua ritualidade e em seu significado próprio (de “convergir”) a conversão se oferecesse, justamente, enquanto instrumento, ao mesmo tempo, de uma construção imperial e de um rito de passagem, aquele grau mínimo de reciprocidade que ela implicava foi se enfraquecendo. Inicialmente, com a expulsão dos muçulmanos e o batismo forçado dos hebreus em seu território, a própria base “nacional” da construção de um Império português apoiou-se em um modelo de sociedade religiosamente unívoca. Por outro lado, e mais tardiamente, a partir “do Cinquecento tardio, mesmo tomando consciência de que o sonho de construir um “outro Portugal” nos trópicos havia desvanecido, ainda assim se fez apelo à rígida distinção metropolitana entre portugueses de antiga fé e convertidos [“cristãos novos”], para repensar as relações sociais no império que era necessário orientar ao respeito do primado da religião cristã”; desse modo,

depois dos éditos de fim do Quatrocentos, conforme lembrou uma junta de teólogos reunidos em Goa (em 1579) para se expressar sobre a prática de ‘ritos pagãos e cerimônias’ em público por parte dos hindu de Salcette, os soberanos ibéricos ‘nunca permitiram, ou melhor dizendo concederam, que os muçulmanos (*mouros*) e os hebreus voltassem para suas sinagogas ou mesquitas, nem que realizassem suas cerimônias sacrílegas e supersticiosas’ (BPE, cod. CXXII/2-11, *Collecção de resoluções e pareceres de matérias canônicas e morães*, c. 23).⁷³

Mesmo assim e dentro desses limites próprios, o impulso e o projeto imperial ocidental se constituíram como faísca para uma inédita conexão de mundos, uma

⁷² Cf. Alfredo BOSI. *Dialética da colonização*. 2ª ed. São Paulo, Companhia das Letras, 1994. Nela, veja-se principalmente o capítulo I (“Colônia, culto e cultura”), pp. 11-63, sobretudo lá onde o autor aponta para a ligação entre os termos *cultura*, *culto* e *colonização*, e os significantes ligados e decorrentes de *colo*, *cultus*, *colere*. Tudo isto remetendo, ao mesmo tempo, para a “metáfora” de um cultivo que reenvia ao trabalho, à memória, a um culto dos mortos/antepassados, à relação entre lavoura e *paideia* e que, finalmente, entrelaça fortemente os dois aspectos: aquele econômico e aquele religioso.

⁷³ A citação – e, nela, a referência documental – é de Giuseppe MARCOCCI. *L’Invenzione di un Impero*, op. cit., p. 111.

‘mundialização’, conforme os termos propostos por Serge Gruzinski.⁷⁴ E, com esta, também para a definição, toda moderna, de um ‘planeta cultural’, conforme a perspectiva apontada por Mazzoleni.⁷⁵

Com vista a tudo isso, com o objetivo de entender em suas peculiares características e em seus pressupostos a construção do Império português, os pólos de gravidade a serem levados em conta, em termos históricos e contextuais, por nossa investigação resultam substancialmente definidos. Em uma breve e esquemática síntese, para os objetivos dessa introdução e enquanto pano de fundo de nosso trabalho, trata-se, substancialmente, dos seguintes pólos orientativos:

1) aquele que, ao sabor dos diferentes rumos “colonizadores” dos diversos modelos imperiais, diz respeito à *estreita relação entre religião e comércio*. Esta se constitui enquanto base – inclusive de legitimação jurídica – da formação e da consciência do Império;

2) conseqüentemente, por além da dimensão religiosa que acompanharemos mais de perto em nosso estudo, devemos manter presente, também, a centralidade do pólo do *comércio* que, do Império, determina suas especificidades, objetivos, integrações, diferenciações, relações em mais planos: jurídico, religioso, imperial, mas também “estatal” etc.;

3) a *exploração* econômica e humana manifesta, ainda, o imperativo da montagem de um sistema econômico global: mesmo quando o Império português se encontra a negociar sua atuação local perante outros circuitos comerciais (às vezes, também, caracterizados por autônomos circuitos imperiais), como acontece no contexto oriental; ou quando implica na adoção da força de trabalho escravo que resulta, por fim, na montagem do(s) sistema(s) do escravismo (não só daqueles atlânticos, mas também daqueles do Índico);

4) outro pólo importante é aquele da *conquista* que se apresenta em suas diferentes formas: na direção do Índico através do reconhecimento de um “direito decorrente da Descoberta” (um direito que, evidentemente, dizia respeito a um reconhecimento que servia para dirimir eventuais conflitos internos ao Ocidente); na

⁷⁴ Além do já citado *A Águia e o Dragão*, veja-se a esse respeito e do mesmo autor a obra: *Les Quatre Parties du Monde: histoire d'une mondialisation*. Paris, Éditions de La Martinière, 2004; ed. bras.: *As Quatro Partes do Mundo: História de uma mundialização*, Belo Horizonte/São Paulo, Editora UFMG e EDUSP, 2014.

⁷⁵ Cf. Gilberto MAZZOLENI. *Il pianeta culturale: per una antropologia storicamente fondata*. Roma, Bulzoni, 1986; trad. bras.: *O Planeta Cultural: para uma antropologia histórica*. São Paulo: Edusp, 1992.

direção do Atlântico que viabilizava, sobretudo, a expansão das fronteiras europeias por meio da definição (em sua novidade) de um território americano;

5) por outro lado, *complementarmente* ou em *alternativa à conquista*, encontramos a necessária criação de uma série de *compatibilizações* ou de diferentes e limitadas formas de controles de outras realidades político-territoriais, que ampliam a definição e as influências globais da Europa moderna, mas também, ao mesmo tempo, vêm lhe impondo uma consciência dos seus limites: o que resultará, finalmente, na “crise da consciência europeia”, conforme o clássico estudo de Paul Hazard.⁷⁶

Ora, sem perder de vista quanto apontamos acima (à nota 71) em relação à complexidade da etimologia do conceito de “colonização”, conforme a análise proposta por Bosi, de qualquer modo e antes de tudo, precisamos levar em consideração que ele remete a um processo de reconfiguração territorial, isto é, impõe o problema da relação entre pólos geográficos diferentes de um mesmo sistema e às suas relações: metrópole e colônia, centro e periferia. Em termos gerais, portanto, o problema (e as soluções, os modelos e os resultados históricos) do Império é sempre o problema das configurações dessas relações. Ainda, este mesmo Império remete ao encontro de diferentes configurações históricas de “Impérios” (em diferentes contextos e perspectivas), da coexistência e da dialética entre regiões fundamentalmente distintas, mas necessariamente conectadas: tanto, inicialmente, entre si, quanto, sucessivamente, com relação ao sonho imperial (e a suas diferentes perspectivas históricas e articulações contextuais propostas pelas diferentes “nações” europeias) do Ocidente europeu. Neste caso, os sentidos dos eventos históricos, das instituições, das práticas sociais, da comunicação e de suas intencionalidades etc., podem ser conflitantes, mas devem necessariamente (com e por além do choque) se confrontar. Conforme a análise do livro de Marcocci – que, sublinhando a importância da circulação de ideias e propostas entre o reino e o império, apresenta a primeira reconstrução das reações jurídicas, políticas e culturais dos portugueses face às dúvidas abertas por um poder (imperial) inédito na história –, é nesse confronto que se constitui a progressiva formação e extensão da “Consciência de um Império”⁷⁷: que, veja-se bem, mantém uma estreita relação entre religião e comércio. E, ao sabor dos diferentes rumos “colonizadores” dos diversos modelos imperiais, os espaços, os tempos, as referencialidades, enfim – aquilo que, com

⁷⁶ Paul HAZARD. *La Crise de la Conscience Européenne – 1680-1715*, Paris, Gallimard. Trad. Port.: *Crise da Consciência Européia*, Ed. Cosmos, Lisboa, 1968.

⁷⁷ Giuseppe MARCOCCI *A Consciência de um Império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

Pierre Bourdieu podemos definir a “economia das trocas simbólicas”⁷⁸ e, na perspectiva antropológica de Marshall Sahlins podemos entrever enquanto relação entre “cultura e utilidade” ou “cultura prática e razão”⁷⁹ – eram sempre avaliados de forma diferente, mas, de algum e todo modo, deviam ser compatibilizados.

Muitas vezes, inclusive, este processo de compatibilização estabelecia-se, ao mesmo tempo, tanto na base de uma reciprocidade de trocas simbólicas, na específica relação local que isto assumia com relação aos interesses utilitários (uma “cultura prática”) e, finalmente, na base de equívocos interpretativos na leitura de intencionalidades alheias. O caso mais exemplar e evidente dessas interconexões é representado pela chegada dos portugueses ao Japão, em 1543: eles acabaram abrindo novos horizontes às senhorias locais (os *daimyo*), favorecendo armas de fogo e levando mercadorias novas e de luxo que alimentou um comércio que avantajava o próprio senhor local. Isto significou que cada um desses senhores cultivava a ambição de ver os navios portugueses chegarem aos próprios portos: evidenciando sucessivamente que, quando se compreendeu que a presença dos missionários favorecia a chegada dos navio e vice-versa, o jogo estava feito: o “século cristão”⁸⁰ no Japão começou justamente com este equívoco de fundo.

Quanto acabamos de ver constitui-se, portanto, como exemplo histórico eloquente de quando e como os sentidos dos eventos, das instituições, das práticas sociais, da comunicação e de suas intencionalidades, etc., como dizíamos antes, podem ser conflitantes, mas devem necessariamente (com e por além do choque) se confrontar. Para tanto e nesta direção, a perspectiva geral lançada pelo livro de Anthony Pagden, *Lords of All the World: ideologies of empire in Spain, Britain, and France, 1500-1800*⁸¹, pode nos auxiliar no entendimento e na articulação da problemática geral do Império português (aliás, curiosamente ausente no estudo de Pagden) estreitamente associada com aquela de um projeto religioso, específico aos desígnios evangelizadores e missionários que o atravessam: em última instância, é a partir dessa perspectiva que vem se (re)desenhando a característica mais eminentemente universalista dos Impérios ibéricos: inclusive em termos civis e jurídicos, como mostra a respeito a obra *Relectio*

⁷⁸ Pierre BOURDIEU. *A Economia das Trocas Simbólicas*. 7. ed. São Paulo, Perspectiva, 2011.

⁷⁹ Marshall SAHLINS. *Culture and Practical Reason*. Chicago, The University of Chicago Press, 1976.

⁸⁰ Charles R. BOXER, *The Christian Century in Japan – 1549-1650*. Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1967.

⁸¹ Yale University Press, 1995; Trad. Esp.: *Señores de Todo el Mundo: ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (em los siglos XVI, XVII y XVIII)*, Barcelona, Península, 1997: “Introdução” (pp. 11-22) e Capítulo 2 “Monarchia Universalis” (pp. 45-86)].

De Indis, do teólogo dominicano Francisco de Vitoria, da Universidade de Salamanca. É assim que

se a conversão [...] teve um impacto resolutivo sobre as teorias da escravidão, trabalhos recentes sobre Goa, a cidade na qual foram tentados os experimentos de governo mais maduros de uma sociedade colonial complexa, confirmam a centralidade da religião na definição de uma estratégia civil que viu comprometidos, uns ao lado dos outros, teólogos, missionários e oficiais da coroa.⁸²

A partir dessa dimensão, portanto, o projeto imperial lusitano de evangelização fundamentava-se em uma universalização (e a carregava consigo) que entrelaçava um olhar global sobre diferentes regiões do globo. Ter-se em vista esta finalidade universalista do processo evangelizador (paralelamente àquela do Império) permite entrever melhor, inicialmente, a gênese “civil” das relações que, ao longo da História estabeleceram-se entre a *polis* grega, a *res-publica* romana e a *res-publica* cristã: e isto a fim de entender melhor, depois, a especificidade da estrutura e do modelo de universalismo (imperial) que se estabeleceu a partir do momento em que o Cristianismo se tornou religião imperial e universal. É na ótica do universalismo (teológico) medieval que se configura um processo de cristianização que devia produzir, então, a civilização do mundo: e, em consequência disso e invertendo os termos, o contraponto do novo sistema de universalização humanista e, depois, da modernidade, acabará constituindo (por um sistema de contraposição característico do próprio Humanismo em relação à Idade Média) o prioritário processo civilizador enquanto fundamento de um sucessivo, possível e eventual processo de cristianização. Cristianizar para civilizar, no primeiro caso, civilizar para (de algum modo poder) realizar um processo de cristianização, no segundo: a experiência missionária americana é bastante exemplar com relação a este último aspecto.⁸³ É a partir do contexto da expansão da cristandade ocidental do século XVI que se verifica, enfim, como essa se constitui na base da significativa contraposição e relação estruturada entre “religioso” / “cívico” peculiar à cultura ocidental, nas específicas conotações que ela assume nessa época: de fato, esta relação se manifesta em toda sua força e complexidade, sobretudo através da interdependência estabelecida entre poder espiritual (o Papa) e poder temporal (o Imperador). E, ainda e

⁸² In Giuseppe MARCOCCI. *L’Invenzione di un Impero*, citado, p. 112. Dentre dos estudos emblemáticos e já clássicos (que fizeram escola) dessa perspectiva complexa e geral, veja-se sobretudo o trabalho de Charles R. BOXER. *Race, Relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415-1825*. Oxford, 1963.

⁸³ Conforme demonstramos em nosso *Jesuítas e Selvagens: a Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi – séc. XVI-XVII*. São Paulo, Humanitas/FAPESP, 2007; principalmente na parte V do livro (“Gramáticas Sociais e Encontro Ritual”) e, no interior dessa, no cap. 3 (“Antigo e Moderno, Selvagem e Civil: da cronologia bíblica à comparação histórica – A herança da História Moderna”), pp. 475-495.

significativamente, a correlação começa a adquirir um novo aspecto justamente nessa época em que se delineia o surgimento dos Estados nacionais. De todo um longo processo, que converge para a associação entre *civilizar* e *converter*, interessa ressaltar, então, que o primeiro encontro colonial se configura enquanto “transformação, ao mesmo tempo, cultural e política” que estabelece uma específica, mas forte “relação entre vida política e ‘coisas da fé’ (evangelização)”.⁸⁴

Esse, portanto, o pano de fundo sobre o qual emerge a moderna concepção de Império, amadurecida, sobretudo, entre os séculos XVI e XVII: noutras palavras, neste contexto resulta impossível desvincular o conceito de Império de seu substrato religioso. Não é fortuito, de fato, que uma das mais importantes reflexões sobre o conceito de Império surja, na longa duração, no pensamento de um teólogo e jurista espanhol: o jesuíta Francisco Suárez, que viveu entre os dois séculos. Para ele, e numa tradição que remonta a Francisco de Vitoria, “império” pode, sucintamente, ser definido como “o poder de legislar”, ou como “a faculdade de dar ordens” (*De Legibus*, III, I, 8). No contexto de uma modernidade que se caracterizava por cada vez mais significativos processos de centralização monárquica, acompanhados por um forte impulso de uma fase comercial que levará ao desenvolvimento capitalista, no inquieto clima das Reformas religiosas que, entre outras coisas, fragilizara a dimensão imperial europeia, e, finalmente, perante a perspectiva de (para usar a perspectiva sugerida por Serge Gruzinski) uma “ocidentalização” do mundo, perante tudo isto, enfim, parece ter-se tornado urgente, então, encontrar uma reformulação da conceituação de Império que pudesse revelar-se novamente hegemônica e suficientemente abrangente: isto é, em condição de conformar, compatibilizar e estreitar a dimensão teológico-política com aquela político-administrativa. E, no percurso da História Moderna, durante os séculos XVI e XVII predominou a primeira delas – que, logo, representa aquela que interessa ao presente trabalho –, enquanto, no século XVIII e XIX predominou a segunda.

Fato é que – com base em autores como o dominicano Vitoria (por exemplo, na *Lição sobre os índios*) e segundo a clássica sugestão historiográfica de Johan Huizinga,⁸⁵ – o primeiro momento da modernidade europeia parece configurar-se propriamente enquanto “outono da Idade Média”: um outono consistente em uma relativização do poder universal do papa ou do imperador (no caso, Carlos V). O predomínio da dimensão teológico-política (mesmo que, veja-se bem, em estreita

⁸⁴ Idem, *Ibidem*, p. 494.

⁸⁵ Johan, HUIZINGA. *O Outono da Idade Média* (*Herfsttij der Middeleeuwen*), 1919.

associação com aquela político-administrativa), nesse momento, manifesta-se no fato de que encontramos uma prioridade e uma ênfase no processo de legitimação imperial centradas sobretudo e particularmente nos pareceres dos teólogos e dos homens de Igreja: esses pareceres passam a serem vistos como tendo força de lei ou, até, como tendo que prevalecer sobre a própria lei, na medida em que as leis divinas são superiores e anteriores às leis humanas (mesmo quando emerge de forma, cada vez mais, prioritária o “direito natural” ao longo da modernidade, ele se configura, substancialmente, como código cultural do “império simbólico”).⁸⁶ É nessa perspectiva que podemos colher a consagração do exercício do poder indireto (*potestas indirecta*) da Igreja sobre os monarcas do mundo, inviabilizando a existência de um imperador universal: não é outro o sentido de intervenções que, no contexto americano por exemplo, influenciaram profundamente a realidade colonial, como a promulgação das *Leyes nuevas* e a implementação de uma legislação indigenista portuguesa até o final do século XVII; não é outro, igualmente, o contexto em que desabrocha a atividade catequética que, por meio dos missionários e em contextos variados, chama para si a responsabilidade de educar os novos catecúmenos extra-europeus tanto do ponto de vista religioso como, a partir deste, no tocante aos seus usos e costumes.

Como veremos, principalmente, no **3º capítulo** desse trabalho, já nos anos que precedem a institucionalização de *Propaganda Fide* e, sobretudo, depois deste importante marco histórico, o poder papal veio realizando, então, um tremendo esforço institucional (interno) de organização e controle da atividade missionária (externa) para conter este poder dos dois impérios tradicionais, mas também aquele dos novos (modelos de) impérios que estavam se debruçando na cena mundial. O esforço destinava-se a recuperar – junto ao controle do trabalho das diferentes ordens religiosas – um renovado poder universal através de novos instrumentos jurídicos e institucionais: o poder do império simbólico tentou (e obteve certo sucesso, por algumas décadas) prevaricar aquele dos impérios políticos que, progressivamente, se multiplicavam na cena mundial recorrendo outros tantos e diferenciados modelos para reconstruir seus respectivos e auto-limitantes universalismos.⁸⁷

⁸⁶ Nicola GASBARRO. *O Império Simbólico*. In: *Contextos Missionários*, op. cit., pp. 25-35.

⁸⁷ Veja-se, a esse respeito, o rico e interessante trabalho de Patrícia SEED. *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World. 1492-1640*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995. Trad. bras.: *Cerimônias de Posse na Conquista Europeia do Novo Mundo (1492-1640)*. São Paulo, UNESP, 2000. Trabalho através do qual decorre a interessante análise e observação dos diferentes modelos de impérios que se manifestam, justamente, a partir do momento ritual (*cerimonial*) da afirmação da “conquista” por parte dos impérios ibéricos, aos quais se juntam aqueles francês e inglês.

Polissemia, Historicidade e Compatibilização do Império

Tendo em vista tudo quanto acima, na perspectiva do processo histórico e dos diferentes contextos nos quais se desenvolve, operativamente e ao longo da Idade Moderna, o conceito de império – em suas várias modalidades e seus diferentes modelos “político-estatais”⁸⁸ ou “simbólico-religiosos”⁸⁹ –, não podemos deixar de levar em consideração, pelo menos como pano de fundo, justamente o aspecto *polissêmico* e *histórico* que o caracteriza no interior de seu percurso histórico.

Em primeiro lugar vamos apontar para seu caráter *polissêmico*. Este se manifesta na medida em que são várias as possibilidades de sua leitura, originadas a partir do ponto de observação que é privilegiado pela pesquisa (seu objeto) ou pelo historiador (seu olhar). Pode-se, de fato, encarar a dimensão imperial partindo, pelo menos, das seguintes perspectivas:

- aquela da *evangelização* e de seu próprio intuito universalizador. É por meio desse que, por exemplo, se procurava levar adiante a política imperial portuguesa, transformando a particularidade das culturas locais no quadro da universalidade da missão⁹⁰, ou, de algum modo, tendo que compatibilizar-se o universalismo missionário com esta particularidade das culturas, para poder levar adiante, como quer que fosse, o imperativo catequético;⁹¹

- a *administração* enquanto espaço da execução de políticas imperiais dotadas de unidade, mas, ao mesmo tempo, abertas à flexibilidade das situações distintas. Situação, esta última, cada vez mais emergente na peculiaridade do Império oceânico português: mão-a-mão que, junto ao império de Castela, tornava mais complexas suas redes de organização, assim como seus processos decisórios, ele vinha manifestando, todavia, uma progressiva atenuação de seus aparelhos administrativos, revelando os

⁸⁸ Além dos trabalhos, já citados, de Anthony Pagden e de Patrícia Seed, veja-se também, a esse respeito, aquele de John H. ELLIOTT, *Impérios del Mundo Atlántico - España y Gran Bretaña en América (1492-1830)*. Madrid, Taurus, 2006.

⁸⁹ Cf. a problemática relativa a essas diferentes modalidades e a suas relações, a partir da expressão (e da noção por ela subentendida) por Gasbarro, conforme vimos mais acima, até, por exemplo, o trabalho de Prodi: *Il Sovrano Pontefice: un corpo e due anime. La monarchia papale nella prima età moderna*. Bologna, Il Mulino, 1982: sobretudo cap. II (“Il sovrano: príncipe e pastore”), cap. VI (“Sacerdozio e magistrato político: chierici e laici”) e cap. VIII (“Esercizio del primato e politica estera”).

⁹⁰ Cf. Paula MONTERO. *A universalidade da Missão e a particularidade das culturas*. Apud: MONTERO, Paula (Org.). *Entre o Mito e a História: o V centenário do descobrimento da América*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1996.

⁹¹ Paula MONTERO (Org.) *Deus na Aldeia*, São Paulo, Ed. Globo, 2006.

consequentes resultados da formação de um caráter tipicamente “policêntrico” ou “polissinodal”.⁹²

- a *cultura* em suas várias dimensões, entre as quais, por exemplo, aquela da religião. Embebida do ideal civilizador, fortalecido pelos confrontos humanistas com a *civitas* antiga, esta se projetava como princípio europeizante, tendo em vista a necessidade de transformar o contato em um “processo civilizador”.⁹³ Esta perspectiva “cultural” (é importante observar, em vista dessa nossa específica investigação) resulta talvez a mais atenta às recombinações e aos mecanismos capazes de melhor estender o seu domínio: mesmo quando, neste percurso, se revelasse necessário descer a compromissos indispensáveis para enraizar-se na base das culturas locais;

- a *economia*, representa a perspectiva que, por meio da exploração colonial ou da inserção em anteriores, pré-constituídos e sólidos circuitos comerciais locais, ampliava ou tentava ampliar as áreas de ocupação europeia conforme diretrizes que (a maioria das vezes, mas nem sempre) se teciam na metrópole, mas se reinventavam, necessariamente, nos novos espaços de conquista ou de comércio (quando não cediam a interesses e concessões particulares locais ou, contra a centralização estatal-imperial do comércio, não permitia a presença de um comércio irregular e concorrente com aquele oficial);⁹⁴

- a *sociedade*: aquela *ocidental* deslocada que se reinventava nas partes do ultramar, partindo contudo de formas reinóis (os estatutos, os estatutos de pureza de sangue) e forcejando para delas não abrir mão (mesmo quando se evidenciavam as alterações estruturais profundas, como, por exemplo, aquelas decorrentes do escravismo); e, por outro lado, aquela *indígena local* que, de fato, impunha essas transformações estruturais à primeira, mas que, por sua vez, sofria fortes alterações decorrentes do encontro. Nosso trabalho apontará, em suas especificidades, muitas dessas alterações estruturais, decorrentes do encontro entre as duas sociedades (aliás, caracterizadas por muitas outras possíveis distinções), tanto no âmbito “social”, quanto

⁹² A esse respeito, veja-se, sobretudo, Antonio Manuel ESPANHA, *Arquitetura Político-Administrativa de um Império oceânico*. **Revista Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, nº125, abri-junho 1996. Idem, *As Vésperas do Leviathan: Instituições e Poder Político. Portugal, séc. XVIII*. Coimbra, Almedina, 1994; (1ª ed., Castelhana: Madrid, Tecnos, 1989).

⁹³ Norbert ELIAS. *Über den Prozess der Zivilisation*. 2 Vols., Basiléia, Haus zum Falken, 1939; trad. Port.: Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990.

⁹⁴ Só para citar um estudo denso, relevante e, sobretudo, específico com relação ao contexto do nosso trabalho, a esse respeito vale apontar, aqui, Luís Filipe F. R. THOMAZ, *De Ceuta a Timor*, já citado, sobretudo (mas não unicamente) a primeira parte do cap. VIII (“Os Portugueses, o Pegu e o ‘comércio de Índia em Índia’”) e o cap. XIII (“Os Portugueses nos mares da Insulíndia no século XVI”: “Monopólio e comércio livre”, “Rotas e mercadorias”).

naquele “religioso” que, como veremos, muitas vezes se distinguem dificilmente e se destacam, sobretudo, enquanto cômodas e diferentes categorias interpretativas para as diferentes estratégias da ação missionária (jesuítica e não).

Nesta direção, todavia, precisamos prestar atenção ao fato (bem evidente e emergente das perspectivas acima apontadas) de que a polissemia deste conceito de Império – com que estamos lidando nesta introdução e que permanecerá como pano de fundo para o nosso trabalho – diz respeito, veja-se bem, à perspectiva *ocidental* da construção do mesmo. Logo, e em decorrência disso, na análise de seu conceito permanecerão na sombra ou emergirão apenas nas entrelinhas outras dimensões ou perspectivas imperiais que, dependendo dos diferentes contextos, se chocaram, se sobrepuseram, se coadunaram ou, até certo ponto, se compatibilizaram com a perspectiva daquele ocidental: nos diferentes momentos do encontro provocado pela ação promovida por esta perspectiva. Isto acontece principalmente no que concerne o contexto oriental, onde encontramos os mais significativos exemplos representados pelas diferentes e características dimensões imperiais mogol ou chinesa. As duas características dimensões (para simplificar) ‘política’ ou ‘simbólica’ da perspectiva imperial do Ocidente – com suas recíprocas peculiaridades e perspectivas, com seus diferenciados e característicos instrumentos e percursos – irão apresentar, de qualquer modo, porosidades e permeabilidades distintas em relação à alteridade desses outros impérios (orientais). Não por último, mas finalmente, ainda, precisamos levar em consideração como, em relação ao modelo ocidental de império, as próprias diferentes possibilidades de leitura dependentes dos diferentes pontos de observação (evangelização, administração, cultura, economia e sociedade) são diferentemente articuladas em acordo com a diferente perspectiva geral de uma sua prioritária construção e interpretação ‘política’ ou ‘simbólica’.

Sempre no interior do âmbito ocidental da modernidade, finalmente, não podemos perder de vista o outro aspecto, aquele *histórico*, que o conceito de Império adquire e que, na realização de seu percurso, implica uma sua profunda transformação: tanto do Império historicamente construído, quanto da sua conceituação (enquanto pressuposto e/ou resultado analítico). Resulta importante levar em consideração este aspecto *histórico* porque, de fato, o conceito se transformou no tempo: no marco cronológico inicial da modernidade, por exemplo, aquele de Império configurou-se como um conceito mais tributário da formulação dos teólogos e à premência da propagação da fé: mesmo que, como veremos inclusive nesse trabalho, este processo

tenha-se constituído paralelamente e, às vezes, alternativamente a uma dimensão ‘política’ que, em alguma ocasião, revelara-se, sem dúvida, prioritária (inclusive para efetivar o primeiro objetivo da evangelização). Ao longo do processo de colonização, então (como já apontamos anteriormente), esses fundamentos vieram se centrando em e adquirindo uma cada vez maior densidade econômica e administrativa. No final da época moderna, por fim, e quando se aprofunda a crise do Antigo Regime, o potencial analítico do conceito de Império foi se enfraquecendo em virtude da conotação cada vez mais ideológica que assumiu, conforme está a demonstrar o **8º capítulo** deste trabalho. Esta parte do trabalho aponta, de algum modo, para esta passagem de um “império da fé” para um novo e desejado (pelo Ocidente ilustrado) “império da razão”: situação exemplar e emblemática de uma crítica em um contexto de crise, para usar a significativa expressão da bela e rica análise de Reinhart Koselleck⁹⁵.

Com vista a tudo isso, acreditamos que a ênfase no Império e nesta sua complexidade polissêmica, histórica e contextual direcione ou possa direcionar positivamente o entendimento dos processos coloniais em dimensões mais amplas que aquelas que dizem respeito, simplesmente, às relações entre uma colônia e a metrópole: nessa perspectiva, aliás, revelam-se e encontramos várias “metrópoles” – políticas ou simbólicas –, assim como diferentes modelos de “colônias” – inclusive de outros contextos imperiais não ocidentais que fagocitam, de alguma forma e em alguns casos mais significativos, estes últimos. Logo, há diferentes e complexas articulações e influências na determinação dessas relações em contexto imperial (de cuja complexidade não se pode abrir mão): o que estimula a investigação e comparação entre as formas locais e específicas dos mecanismos de subordinação, exploração, adaptação e, então, dos diferentes arranjos que tornaram possível a existência, de algum modo, de um todo (ocidental) coincidente com o próprio conceito de Império. Por outro lado, todavia, no que diz respeito ao Império português é preciso trazer à tona, como resultado de análise histórica e não como pressuposto *a priori*, o que faz desse Império e lhe confere, também, uma especificidade, o que o distingue das formas anteriores e posteriores de arranjos imperiais: enfim, conforme a pergunta formulada por Hespanha, *Porque é que foi “portuguesa” a expansão portuguesa?*.⁹⁶ Trata-se da especificidade,

⁹⁵ *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Trad., Rio de Janeiro, Eduerj, / Contraponto, 1999.

⁹⁶ Conforme os termos de Antonio Manuel HESPANHA, *Porque é que foi “portuguesa” a expansão portuguesa? ou O revisionismo nos trópicos*. Texto da Conferência proferida na sessão de abertura do Colóquio “O espaço atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades”, org. pelo CHAM-FCSH-

nesta época, das estruturas e das dinâmicas manifestadas pelo seu processo de *colonização* (sobretudo no contexto da América portuguesa), da sua dimensão *marítima* e *comercial* (na sua especificidade oriental, conforme a denotação de C. Boxer⁹⁷) e, enfim, de sua base e dimensão *religiosa* que sustentam jurídica e operativamente sua efetivação: isto é, neste último caso, da base e da dimensão que constituíram o colante das outras dimensões (cada vez mais características de uma “modernidade” em construção, uma *transição* para a modernidade, de fato) sociais, políticas, econômicas, estatais etc.

Dimensão Linguística: Império Simbólico e Língua Nativa, Império Político e Língua Metropolitana

Mais acima, no item “raízes religiosas” da dimensão imperial ocidental (romana, eclesiástica e missionária) no Oriente, falamos em “sanskritização” do Kerala, a partir do final do século VIII, até a aparição do Islã. O processo terá uma sua relevância justamente para a ação missionária da primeira Idade Moderna e no que diz respeito a essa pesquisa. O fato é que, como veremos, a ação missionária de Roberto de’ Nobili e dos jesuítas que se inspiram na sua obra realizará uma sua específica “sanskritização” da mensagem cristã no Sul da Índia. Pelo que nos interessa aqui, nesta introdução, portanto, precisamos apontar a importância e levar em consideração esta terceira dimensão imperial, aquela linguística, base e perspectiva moldadora dos “encontros” ensaiados pelo(s) império(s) ibéricos no contexto asiático. Na específica relação com a qual nos deparamos em nosso trabalho, destaca-se, sobretudo, a diferença (linguística e do modelo imperial) entre Império Político português e Império Simbólico romano: suas diferentes perspectivas irão impor e sustentar, de fato, as diferentes estruturas (estruturantes) dos diferentes (e, muitas vezes, conflitantes) projetos missionários ao centro deste estudo. Significativo, enfim, que a polêmica sobre os ritos de que tratamos aqui se fundamentará e se desenvolverá, também, a partir de uma diferente perspectiva linguística que se encontra à sua base.

É justamente levando em consideração a especificidade histórica do Império português e, para tanto, a consequente e imprescindível problemática hermenêutica com a qual se defronta no contexto missionário asiático (conforme a análise proposta no

UNL/IICT, Lisboa, 2 a 5 de Novembro de 2005. Disponível na Internet, no site: http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/antonio_manuel_hespanha.pdf

⁹⁷ Charles BOXER, *O Império Marítimo Português*, citado.

Capítulo 1) que poderemos verificar e destacar como esta problemática, presa e condicionada por uma interpretação diferencial entre o político e o religioso, permanece fortemente conexa com os problemas linguísticos (e, não por último, fonéticos) e sua diferente perspectiva e orientação operativa: é quanto entrevemos, sobretudo, no **Capítulo 2** do trabalho. Lá, de fato, apontamos de que modo esses problemas se relacionam tanto ao âmbito prático (imperial), quanto àquele simbólico (religioso) de domínio que, em sua herança e dialética tipicamente renascentistas, desenham a relação entre a construção das gramáticas (literária e religiosa) da época e a ideologia do(s) Império(s) de Castela e de Portugal. E, a este propósito, não deixa de ser significativo que, diferentemente do contexto do Humanismo italiano e da sua realização de uma gramatização do vulgar (com Pietro Bembo, na passagem do *Quattrocento* para o *Cinquecento*, baseando-se nas práticas dos maiores escritores do *Trecento* toscano)⁹⁸, os Impérios ibéricos viram confluir a problemática da língua em direção àquela da monarquia unificada: primeiro importante condicionamento de um modelo imperial ibérico, apesar de suas diferentes peculiaridades.

Nesta direção, como destacamos a partir da importante obra de Nebrija (para a Espanha), a centralidade do modelo imperial ibérico colhe-se, inicialmente, na peremptória e enfática afirmação de que “a língua sempre foi companheira do Império”. Nesta perspectiva, a mesma problemática posta em relação a um poder político centralizado e relacionado a um contexto extra-europeu emerge e conflui em uma direção específica e diferenciada (sempre com relação ao Humanismo italiano) a partir das obras dos gramáticos portugueses Fernão d’Oliveira e João de Barros. É com esses autores, portanto, que se destaca finalmente uma peculiar dimensão política da língua que, além de tudo, se confronta inclusive no plano diacrônico da dimensão simbólica do Império (de seu modelo antigo). De fato, de um lado o Humanismo italiano procurava recuperar, através do instrumento filológico, uma tradição literária e intelectual da Antiguidade Clássica e, no interior desse esforço, tenta recuperar, ainda, as relações emergentes entre o latim e os vernáculos então falados na península. Por outro lado, diferentemente dessa perspectiva, o contexto português (e ibérico, em geral) manifesta uma clara proposta alternativa e concorrencial: tanto à proposta humanista da península

⁹⁸ Pietro BEMBO. *Prose nelle quali si ragiona della volgar lingua*. Veneza 1525. Trata-se do mais emblemático documento renascentista relativo à “discussão sobre a língua”: marco e resultado mais significativo da longa discussão humanista sobre o vulgar itálico, no qual o autor propõe para tanto a utilização da língua usada por Petrarca para as obras em versos e aquela de Boccaccio para os textos em prosa.

(na sincronia), quanto à ligação diacrônica com o mundo da Antiguidade Clássica (quase configurando a proposta de uma ruptura em relação à tradicional força simbólica medieval da *translatio imperii*⁹⁹). Nos termos propostos por Fernão de Oliveyra a clara contraposição alternativa é expressa pela invocação de que

milhor que ensinemos a Guine ca que sejamos ensinados de Roma: ainda que ella agora teuera toda sua valia e preço.¹⁰⁰

E, na sua esteira, na dedicatória de sua obra ao Príncipe Dom Felipe, João de Barros faz eco à invocação do primeiro, defendendo a importância de se aprender primeiro a língua portuguesa, com a pergunta retórica sobre

Qual será logo a linguagem que, nesta tenra e delicada idade vossa alteza, a mais natural e obediente vos deve ser, senão a vossa portuguesa de que vos Deus fez príncipe e rei em esperança: aquella que em Europa é estimada, em África e Ásia por amor, ámas e leis tam amada e espantosa que per justo título lhe pertence a monarquia do mar e os tributos dos infiees da terra.

Uma língua que, portanto, se configura enquanto veículo e portadora da força de um império, junto à Europa, à África e à Ásia, junto a “seitas e idolatrias”, veiculando, ao mesmo tempo, uma subordinação à evangelização cristã que, não por último, é ensaiada pelo

divino exemplo na conversam de çincoenta e sete mil álmãs na terra do Malabár, onde Sam Tomé com tanto trabalho e martirio passou desta vida à celestia glória.¹⁰¹

A ousadia da proposta dos dois autores portugueses, enfim, consiste na firme sugestão da substituição do latim enquanto língua do Império, para fazer com que a língua portuguesa se torne o novo “latim do mundo”, isto é, do novo império.

Nos deparamos, neste caso, com um curioso paradoxo do modelo imperial (paradoxo que, evidentemente, só uma adequada contextualização histórica permite entender): ainda que, partindo dos termos da gramática latina, os dois autores portugueses se considerassem “filhos da própria Roma”, a questão linguística (enquanto base para um novo modelo imperial) abria mão, finalmente, do âmbito retrospectivo e de seu condicionamento, para desenvolver, sobretudo, aspectos prospectivos que diziam respeito aos novos contextos extra-europeus. Com e nesses contextos, enfim, um novo modelo imperial tentará impor uma nova centralidade linguística (ibérica) que possa reconstruir um novo universalismo comunicativo (inspirando-se no e transcendendo o

⁹⁹ Em relação ao tema medieval da *translation imperii*, da sua concepção de uma linearidade do tempo e da estreita conexão entre história divina e do poder temporal da qual emerge, veja-se, sobretudo, Jacques LE GOFF. *La Civilisation de l'Occident Medieval*. Paris. 1964. Parte II, Capítulo VI.

¹⁰⁰ OLIVEYRA, Fernão de. *A 'Grammatica' de Fernão d'Oliveyra*. Texto reproduzido da 1ª edição, com apreciação de Olmar Guterres da Silveira, Rio de Janeiro, Jornal do Commercio, 1954 [1536], p. 37.

¹⁰¹ BARROS, João de. *Gramática da língua portuguesa*. Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1971 [1540], p. 42.

modelo do latim do Império romano): todavia, encontrando sua autorização nas bulas papais e, logo, desenvolvendo-se no interior de uma dimensão religiosa, este novo modelo imperial encontrar-se-á na necessidade de recorrer, para sua realização, à mediação missionária. É na *praxis* missionária, enfim, que – contrariamente aos seus pressupostos iniciais – os impérios ibéricos acabarão preparando uma inédita ampliação dos horizontes linguísticos, além daqueles geográficos, na primeira Idade Moderna: e, a partir do século XVI, essa ampliação dará origem a uma extraordinária produção de gramáticas de línguas não europeias, produção estreitamente associada aos projetos imperiais ibéricos e (na base de sua ideologia) a seus objetivos catequéticos.

Poder-se-ia falar, então, de uma estreita unidade de objetivos catequéticos-imperiais que, enfim, costuravam o idêntico instrumento de uma gramática (propriamente linguística) que se tornava, ao mesmo tempo, religiosa e imperial. Se no último caso (isto é, na dimensão propriamente imperial, política e metropolitana) tratava-se de realizar uma *imposição* da língua (“mãe do Império”), no primeiro caso, isto é, no âmbito propriamente missionário de um Império simbólico, tratava-se de realizar a *adoção* (missionária e ocidental) de uma língua estranha a ser gramatizada (doutrinada quase ela própria, antes que os próprios catecúmenos).¹⁰² O mecanismo privilegiado, quanto menos no âmbito do Império português e na ação missionária jesuítica, será aquele de cancelar, em algum modo, esta estraneidade reduzindo as próprias línguas nativas aos referenciais (gramaticas, sintáticos e fonéticos) propriamente ocidentais. À transformação do Tupi (uma verdadeira *inventio* retórica) enquanto “Grego da Terra” no contexto da América portuguesa, portanto, fará eco a paralela definição do Sânscrito enquanto “Latim dos Brâmanes”: no plano operativo e simbólico missionário, então, em contraposição à perspectiva política imperial, reerguia-se, de fato, um instrumento e uma *inventio* tipicamente humanistas. Diferentes línguas (modelos e estratégias de políticas linguísticas) para os diferentes impérios: inclusive os posicionamentos e as fricções entre jesuítas relativamente a essas questões linguísticas, como veremos, constituem outros tantos indícios dos específicos modelos de impérios (políticos ou religiosos) aos quais se inspiravam ou eram submetidos os próprios missionários.

¹⁰² Conforme verificamos, para o contexto americano, em nosso estudo anterior *Jesuítas e Selvagens: a Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi – séc. XVI-XVII*. São Paulo, Humanitas/FAPESP, 2007. Principalmente na Parte I e no cap. 4 da Parte IV do livro.

Dimensão Ritual: Império Simbólico e Compatibilização Ritual versus Império Político e Ortodoxia (Religiosa)

Como aparece ao longo dos **capítulos centrais** desse trabalho, a *polêmica dos Ritos* se acende e se desenvolve, justamente, a partir da fricção entre os dois modelos de Impérios¹⁰³ e os diferentes planos operativos que eles instauram e orientam: na dimensão simbólica aquela de compatibilização, naquela política aquela da contínua busca da manutenção de uma ortodoxia. E, veja-se bem, se a polêmica será reconhecida enquanto jogada ao redor dos *ritos*, estes não constituem a matéria prima somente da primeira dimensão, mas vêm a colocar em cena uma diferente função e operatividade ritual das duas perspectivas internas ao Ocidente, assim como a centralidade deste fazer ritual (um “cozinhar o mundo”, conforme a brilhante definição de Malamoud¹⁰⁴) no contexto indiano (e mais geralmente asiático) e a diferente significação que ele vem assumindo aos olhos das diferentes perspectivas ocidentais. Dito de outro modo, ao redor dos ritos estabelece-se o terreno privilegiado dos encontros, dos choques e, não por último, das (possíveis) compatibilizações política (do *padroado* português), simbólica (romana) e local (tâmul, da cultura sânscrita), presos entre as diferentes interpretações (linguísticas, religiosas e sociais) que se jogam a respeito de (e sobre) essa ritualidade.

Antecipados pela aguda percepção de Alessandro Valignano, na passagem do século XVI para o XVII, os missionários jesuítas começaram a se dar conta e a tomar consciência da extraordinária e maior complexidade das civilizações asiáticas, em relação a quanto era esperado às vésperas do estreitamento de suas relações: marcas corporais e simbólicas ritualmente atribuídas e socialmente distintivas dos sujeitos, das classes e das hierarquias sociais – os, assim chamados, *sinais* (importante destacar: simbólicos e sociais, ao mesmo tempo!) – foram as marcas mais relevantes sobre as quais se constituiu esta consciência missionária. Ainda, torna-se significativo que, nessa

¹⁰³ Obviamente, como apontamos até aqui, entendemos esses dois modelos conforme a diferente e prioritária dimensão que preside e organiza os objetivos imperiais: aquela política e aquela simbólica (religiosa). É importante esclarecer isto para levar em consideração, também, uma outra diferente orientação que, desta vez, se joga entre dois modelos imperiais *no interior da mesma dimensão política* dessa época: trata-se, neste caso da diferente orientação operativa dos impérios políticos de Portugal e de Castela. E, observe-se ainda, a caracterização e diferenciação dos fundamentos jurídicos e operativos desses dois impérios políticos é representada, também, através de um contraste que se joga ao redor de *ritos* e de *ritualidades* que desvendam peculiaridades e determinações de fundamentos, ao mesmo tempo, jurídicos e religiosos. Veja-se, a esse respeito, o brilhante trabalho de Patrícia SEED, *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World. 1492-1640*. Citado.

¹⁰⁴ Charles MALAMOUD. *Cuire le Monde: Rite et pensée dans l'Inde ancienne*. Paris, Éditions La Découverte, 1989.

época, esses *sinais* comecem a serem entendidos em sua estreita ligação com a *complexidade ritual* da qual, em algum modo, representam a síntese simbólica e a consequente determinação das dinâmicas sociais que eles subentendem. Não por último, enfim, esta complexidade ritual local acabará se tornando ulteriormente complexa, na medida em que se desenvolve e aprofunda o processo de encontro com a cultura ocidental e missionária jesuítica e, com e neste encontro/choque, sua diferente interpretação no interior e em função da própria polêmica.

Conforme vimos mais acima, a face religiosa do império surge como aquela que melhor expressa sua universalidade (compartilhada pela perspectiva religiosa-missionária, assim como pela dimensão político-mercantilista e de domínio), exatamente porque a Igreja ofereceu o substrato institucional adequado à efetivação prática de um conjunto de dogmas e princípios essenciais para a soldadura do império em sua face intra e extra-europeia. Nesta direção, as ações religiosas-evangelizadoras se constituíram enquanto vias privilegiadas para a construção de relações duradouras, fundamentais para a arquitetura imperial por sua ampla significação, ao mesmo tempo, diplomática e comercial, sobretudo no específico contexto asiático. Portanto, as missões se destacaram por sua capacidade de cimentar as partes constitutivas da totalidade do império, subsumindo e assimilando, a um só tempo, códigos “religiosos” (isto é, identificados *sub specie religionis*) diversos, resultantes em – mas também fundamentos aprioristicamente necessários para – uma transmissão da doutrina que se realiza, sobretudo, através de um código comum de mediação, aquele do rito¹⁰⁵: a este era entregue a função de compatibilização das diferentes situações vivenciadas na prática da missionação. Não é por acaso que as diferentes perspectivas missionárias no interior do projeto imperial português (e não só) se confrontaram justamente ao redor de uma *polêmica dos ritos* (para ficarmos com os mais célebres exemplos asiáticos, aquele chinês e aquele do Malabar).

Por outro lado, todavia, não podemos perder de vista que as ordens missionárias atuantes sob o padroado português, assim como as que estiveram sob a direção do papado e da Congregação para a Propagação da Fé, tiveram como horizonte intelectual dominante o tomismo da segunda escolástica. Neste sentido, a teologia tomista representou o ponto de convergência da articulação entre as dimensões missionária, política, social e econômica da expansão ultramarina portuguesa. Tudo isso, além de

¹⁰⁵ Já tratamos desse aspecto, inclusive, em relação as missões jesuíticas da América portuguesa: cf. Adone AGNOLIN. *Jesuítas e Selvagens*, já citado.

fornecer o repertório conceitual e lexical básico utilizado pelos missionários nas relações que estabeleceram tanto com os moradores portugueses do ultramar, quanto com os diferentes povos que entraram na esfera de influência do Império luso (tendo que destacar a diferença, a esse respeito, entre as populações que, de fato, estiveram submetidas ao controle político e militar do Padroado e, por outro lado, aquelas junto às quais os missionários tiveram que encontrar seu próprios e, muitas vezes, peculiares instrumentos de inserção e, limitadamente, de controle operativo: este último será o caso peculiar do contexto do Malabar). As descrições sobre a organização social, política e cultural das diversas sociedades extra-europeias, entre elas as sociedades coloniais, visaram, assim, invariavelmente, definir as formas jurídicas de sua incorporação à monarquia portuguesa, mesmo que com nuances diferentes, dependendo da “nacionalidade” dos missionários. Nas situações de contato intercultural, tanto quanto nas situações desencadeadas pelo processo colonizador, aquelas categorias modificaram-se em maior ou menor grau à medida que incorporavam, dialogavam ou rejeitavam elementos das outras culturas, mas também das práticas dos portugueses no ultramar. Portanto, tratara-se de categorias que vinham refletindo as situações de tensão e conflito explícito, quando não representassem originais resultados históricos de maior plasticidade em termos de “códigos compartilhados”: êxito de uma complexa operação de tradução bem-sucedida.¹⁰⁶

Portanto, se, por um lado, precisamos levar em consideração como a religião – aquelas práticas (rituais) e doutrinas (sociais) das sociedades autóctones, com seus relativos instrumentos institucionais, que eram lidas *sub specie religionis* – é um código privilegiado de mediação, por outro não podemos negligenciar como a linguagem do direito pode igualmente oferecer-se com essa propriedade, como adverte Nicola Gasbarro¹⁰⁷: em ambos os casos, trata-se de códigos que permitiam generalizar e compatibilizar diferenças e, em termos mais amplos, aproximar-se de categorias que vigoravam nas sociedades em contato; e, em ambos os casos, esses códigos operam a partir de uma privilegiada perspectiva ritual.

Fato é que, por além da complexidade ritual das práticas locais, a própria inserção da alteridade na perspectiva religiosa, ocidental e missionária, encontra um seu

¹⁰⁶ No que diz respeito aos conceitos de “códigos compartilhados” e de “tradução”, cf. Paula MONTERO, Org. *Deus na Aldeia: missionários índios e mediação cultural*. São Paulo, Globo, 2006; sobretudo, Introdução, e primeiros quatro capítulos.

¹⁰⁷ As reflexões de Nicola Gasbarro, que apontam para a importância do direito como linguagem de compatibilização, se encontram, principalmente, mas não só, no artigo: *O Império Simbólico*. In: *Contextos Missionários*, já citado.

plano fundamental e privilegiado de mediação que se constrói, justamente, no interior de uma dimensão ritual: é nesta perspectiva missionária que se enraíza a possibilidade operativa de um encontro “catequético-ritual”, ou seja, a possibilidade de efetivar algum tipo de identificação entre os ritos locais e o plano ritual-sacramental católico. É, também, nesta perspectiva e direção, enfim, que a tradição missionária católica utilizou-se sempre, de forma privilegiada, de uma importante função própria dos sacramentos que se constituíram enquanto interpretação e modalidade essencial para permitir a construção de uma operatividade da ação missionária. O confronto e a consequente acomodação às práticas locais que se realizavam a partir desses pressupostos eram destinados a compartilhar, em alguma medida, certo grau de reciprocidade: isto porque, em suas distintas práticas, tanto os ritos locais, quanto a ritualidade sacramental ocidental e missionária, se configuravam enquanto *produtores* determinantes uma realidade, suas práticas sociais (em termos ocidentais diríamos que se caracterizavam pela “força de um *jus*” que constrói, com as características rituais próprias também do direito, uma realidade, juridicamente fundamentada).

Compreendido entre a primeira onda de evangelização nas Américas, no primeiro Quinhentos, e as experimentações rituais junto ao Oriente Extremo, a partir do final do século XVI, até sua interrupção e conclusão, na segunda metade do Setecentos, este processo se constituiu, de qualquer modo e com equilíbrios distintos, em um avançar paralelo de ortodoxias e de ortopraxes. Isto significa que, para o projeto missionário e imperial da primeira Idade Moderna, o avançar dessas experimentações em conjunto olhava, ao mesmo tempo, para seus fundamentos (ortodoxias) e para sua efetivação histórica (ortopraxes): como veremos a seguir no **Capítulo 7**, este percurso acabou provocando, inclusive e necessariamente, algumas transformações que incidiram significativamente sobre alguns dos aspectos centrais em “matéria sacramental”. De qualquer modo, todavia, este avançar em conjunto efetivava-se sempre e prioritariamente partindo de diferentes prioridades que caracterizavam os dois diferentes modelos imperiais: aquela de uma ortodoxia religiosa perseguida constantemente para os fundamentos (jurídicos) do Império político, e aquela de uma compatibilização ritual norteadora das ações missionárias submetidas ao Império simbólico. Neste último caso, portanto, a “mediação ritual” torna-se prioritária e funcional, operativamente, para os objetivos desse específico modelo imperial. Mas, na definição dessa análise e de seus resultados, precisamos sempre prestar atenção ao fato de que, nesta época, mesmo com horizontes distintos, os dois modelos imperiais compartilham substancialmente alguns

instrumentos (legitimadores, em termos jurídicos): se, como apontamos acima, durante os séculos XVI e XVII predominou uma dimensão teológico-política do Império (em seus fundamentos e em sua legitimação), nesta dimensão se inseria, também, a matéria (jurídica) sacramental. É com relação a isso que:

1) por um lado (sobretudo nas mãos de alguns jesuítas portugueses e espanhóis), os sacramentos aparecem destinados a tornarem-se instrumentos preciosos para construir uma unidade religiosa e civilizacional (política), nos contextos extra-europeus: perspectiva, esta, forte e centralmente tecida sobre o modelo daquela ibérica;

2) e, por outro lado, encontramos alguns missionários (dentre os quais, no contexto asiático, sobretudo jesuítas italianos ou, em outros contextos, jesuítas de origem hebraica) que, sempre na utilização desses instrumentos rituais e sacramentais, realizaram, todavia, o esforço de plasmar suas categorias culturais, suas interpretações e de trabalhar nos interstícios de certa proximidade da função ritual local com aquela religiosa ocidental, na tentativa de se adequar às novas realidades encontradas.

Neste último caso, enfim, na medida em que esses missionários subtraíam determinados costumes (*mores*), principalmente rituais, a uma demasiado unívoca interpretação religiosa, liberavam espaço para a realização de uma mais rica experimentação do encontro ritual-sacramental. Ao mesmo tempo, todavia, aos olhos dos missionários submetidos à outra dimensão imperial, prioritariamente condicionada em termos políticos, esta subtração a uma estreita interpretação religiosa – com sua decorrente liberdade e inéditos resultados de encontros interculturais – manifestava o perigo e o risco de uma mais grave subversão alimentada pelos próprios (outros) missionários: aquela de fomentar a constituição de novas idolatrias.

Com vista a isso, portanto, como em relação às gramáticas e às obras linguísticas locais, também a tradução em termos ‘civis’ das práticas rituais locais parece ter sido instrumentalizada, pelos missionários submetidos à dimensão simbólica do império, a fim de tornar aptas essas práticas à própria convertibilidade ‘religiosa’ das populações de que constituíam o tecido social. Trata-se de um eco significativo de quanto apontamos anteriormente na nova relação que vem emergindo e se estabelecendo entre os séculos XVI e XVII: isto é, da interação e caracterização entre duas visões de mundo, uma religiosa e outra civil, cada uma construída ao redor de seus princípios e de suas prioridades. A religião ainda prevalece, enquanto sistema geral e com seu conteúdo específico que vem se distinguindo da política, ao mesmo tempo em que diminui a extensão conotativa que antes lhe era oferecida pelo privilégio exclusivo de ordenar a

realidade. Nesta época, algo começa a mudar na relação com as religiões: elas podem ser consideradas, também, em seus aspectos jurídicos, literários, linguísticos, até que se pode oferecer delas, também, uma leitura política. De qualquer modo, todavia, o Cristianismo permanece, ainda, o protótipo etnocêntrico para a análise da diversidade religiosa: seu gênio cultural¹⁰⁸ continua representando o princípio de valoração, classificação e discriminação, tanto interna, quanto externamente à própria dimensão (religiosa). Apesar disto, todavia, a começar da racionalização humanista e erasmiana, mas também da ruptura realizada pela Reforma e do consequente processo de confessionalização dos territórios europeus e, não por último, passando pelas disputas missionárias nos contextos extra-europeus, preparam-se os resultados de uma religião que irá se configurando, finalmente, enquanto fato natural em *oposição* ao sobrenatural¹⁰⁹, até chegar ao Iluminismo que, decididamente, pensará às religiões em termos políticos e civis. No interior desta última perspectiva, todavia, mesmo enquanto esta tradição sustentará, por um lado, a universalidade e a igualdade da natureza humana, por outro lado a indagação histórica irá lhe apresentar a questão da diferença: uma diferença que é representada, sobretudo, pelo homem do Oriente, no qual se espelham todos os defeitos, as corrupções e os excessos do Ocidente: quase uma autoconsciência da cultura europeia que é relativizada em relação a ele.¹¹⁰ No final das contas, conforme apontamos no começo desta introdução em relação à obra de Edward Said, verificamos tratar-se de uma das funções centrais do “Orientalismo”: isto é, da invenção (melhor, quase uma contínua reinvenção) do Oriente no (e para) o contexto ocidental.

Do “Império dos Costumes” para o “Império da Razão”: problemática histórico-conceitual da Modernidade e da Transição

Concluindo esta introdução e tendo em vista tudo quanto apontado acima, enfim, também a respeito da própria periodização de “Época Moderna” deveremos não perder de vista tratar-se de uma categoria simultaneamente temporal e explicativa (ocidental): historiograficamente se impõe para conter todas as demais. Trata-se, analógica e estruturalmente, da mesma perspectiva colocada em cena pela categoria de Império que

¹⁰⁸ François-René de CHATEAUBRIAND, *Génie du Christianisme*, 1802. Trad. Port.: *Gênio do Cristianismo*. Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1948.

¹⁰⁹ David HUME, *The Natural History of Religion*, 1757.

¹¹⁰ Eugenio GARIN, *Rinascite e Rivoluzioni: Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Roma-Bari, Laterza, 1975 [1990], Cap. X.

herdara muito da concepção antiga de *imperium*, mas fora, pouco a pouco, reelaborando-a: conforme vimos, inclusive, no começo dessa introdução. A dialética entre Antigo e Moderno implementada na modernidade (que foi sendo definida e identificada, também, enquanto “Idade do Absolutismo”), de fato, dentre outros aspectos envolvia, também, as formas políticas sobre as quais se organizaram as monarquias ibéricas (e, logo, seus arranjos imperiais) que apresentavam graus variáveis de centralização e de racionalização, colocando em questão, pelo menos parcialmente, a pressuposta homogeneidade do seu caráter absoluto. Essas monarquias conservavam formas simbólicas antigas ou tardo-antigas, bem como um caráter “religioso” inequívoco, mas já não podem mais ser consideradas medievais: enfim, elas eram também modernas, na medida em que geraram discussões políticas que sustentavam a racionalidade do Estado que, por sua vez, se assentava e se fortalecia sobre elas, numa relação dinâmica. Por outro lado, as relações culturais e religiosas também apresentavam feição distinta: com relação às suas alteridades antropológicas (mas também históricas), ora, por um lado, oscilavam entre a imposição de formas e modelos ocidentais e a aceitação, ou manipulação, estrategicamente orientada, de outras formas culturais; ora, por outro lado, originavam formas e situações culturais totalmente novas, surgidas da relação – que talvez se pudesse chamar, pelo menos em certa medida, de dialética e compatibilizadora – entre esses mundos histórica e culturalmente tão distantes e diferentes. Essa novidade de formas e modelos de comunicações culturais tornava-se possível por uma variedade de fatores, variamente entrelaçados entre si: porque a verdade dos dogmas ia perdendo força; porque a experiência ia se impondo aos diferentes campos da atividade humana; porque a História se secularizava (possibilitando que homens como Montaigne vislumbrassem a possibilidade do *relativo*); porque iam se desenvolvendo novos mecanismos de dominação “modernos”, voltados para a normatização de crenças, práticas, costumes e tendendo à neutralização (e até à supressão) de suas diferenças.

A categoria de Modernidade que abrange a peculiaridade histórica dessas problemáticas, então, deve ser entendida no âmbito das discussões que opuseram os filósofos, os Humanistas e os homens de letras, em geral, no período compreendido entre o Renascimento (distinto dos Proto-Renascimentos medievais, para lembrar uma reflexão clássica de Erwin Panofsky¹¹¹) e a Ilustração: como pode ser constatado no

¹¹¹ Erwin PANOFSKY, *Renascimento e Renascimentos na Arte Ocidental*. Trad. Port., Lisboa, Editorial Presença, 1981. Cujas obras, aliás, destaca algo bastante interessante e curioso a respeito da nossa

mais amplo espectro desse estudo. Como pretendemos demonstrar com o 8º capítulo do trabalho: lá onde, conforme a peça do *Philosophe* Le Mierre, vislumbra-se uma leitura setecentista tipicamente ilustrada europeia que, com relação ao próprio caso da polêmica indiana sobre os ritos do Malabar, detecta na e para a modernidade uma passagem do “Império dos Costumes” para o “Império da Razão”.¹¹² Nesta perspectiva, portanto, e na trajetória desenhada pela própria Ilustração, “modernidade” e “império” encontram-se estreitamente associados, desde que sejam entendidos, novamente, em sua dimensão polissêmica e não unívoca. Como a Modernidade, enfim, a própria Ilustração manifesta seu forte caráter periodizador que a caracteriza, na presente indagação, menos enquanto abertura para uma nova estação histórico-cultural europeia, e mais enquanto marco final de um período, concomitante à crise do Antigo Regime¹¹³: tudo isso, na perspectiva segundo a qual os revolucionários denominaram e julgaram de “antigo” o “regime” (um *imperium* consuetudinário) que estavam prestes a derrubar e, com isso, ao mesmo tempo, encerravam uma época que havia-se autodefinido, no Humanismo renascentista, enquanto moderna.¹¹⁴

problemática apontada até aqui: isto é, a relação entre os “proto-renascimentos” (ou o “pré-renascimento”), medievais ou tardo-medievais, e, em sua conjuntura e modelos específicos, a justificativa e a *auctoritas* da realização de uma *translatio imperii* (apontada mais acima): que procuravam reconstruir com e na arte ocidental.

¹¹² Antoine Marin LE MIERRE, 1770. *La Veuve du Malabar ou l'Empire des Coutumes*. Tragédia. Par M. Le Mierre. Représentée pour la première fois para les Comédiens François, le 30 de Juillet 1770, & remise au Théâtre le 29 Avril 1780. Texto original em 1ª edição. In: *Obras Raras* da Biblioteca Nacional de Lisboa.

¹¹³ Se é possível ver a Ilustração como fenômeno multifacetado – e tal perspectiva se impõe, sobretudo, para os estudiosos da Península Ibérica em geral, e de Portugal, em particular – ou mesmo enquanto fenômeno de *longa duração*, como defendido, em obra recente, por Jonathan ISRAEL (*Radical Enlightenment: Philosophy and the making of Modernity (1650-1750)*, Oxford University Press, 2002), adota-se, aqui, o marco tradicional: o último quartel do século XVIII, balizado pelo fim da publicação da *Encyclopédie*, pela reflexão de Kant (*Das Aufklärung*) e pela incorporação da filosofia na esfera da política. Cf. a respeito: Reinhart KOSELLECK, *Crítica e crise – uma contribuição à patogeneza do mundo burguês*, trad. bras., Rio de Janeiro, EDUERJ/Contraponto, 1999.

¹¹⁴ É a partir dessa perspectiva que uma primeira modernidade, enquanto transição, estava para ser encerrada, abrindo espaço para uma modernidade que revolucionara a política e constituiu, esta sim, o Estado propriamente moderno (a “máquina” estatal...). É por este motivo que, enfim, aqui, nos deparamos com uma Época Moderna que aparece, sobretudo, como ambígua, multifacetada, crepuscular (como a definiu Huizinga), entremeada de experiência e fantasia, de empirismo e de mitificação, constituída por impérios messiânicos e, ao mesmo tempo, por outros já em vias de se secularizar; tratar-se-ia, em suma, de uma época dotada de lógicas, nexos e significados próprios. A esse respeito, estamos pensando, obviamente, no clássico *O Outono da Idade Média* e, por além dele, remetemos, ainda e sobretudo, à *Visão do Paraíso*, de Sérgio Buarque de Holanda (Johan HUIZINGA, *O Declínio da Idade Média*, trad. port., São Paulo, Verbo/Edusp, 1978; Sérgio Buarque de HOLANDA, *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, São Paulo, Editora Nacional, 1959). Por além de tudo isso, todavia, para melhor se aproximar à dimensão da Idade Moderna em correspondência às problemáticas emergentes da nossa documentação e do nosso estudo, nos parece que a noção braudeliana acerca da existência simultânea de várias economias-mundo qualifique melhor a dinâmica dos fenômenos e dos problemas analisados, preservando-lhes, ainda, a riqueza e a multiplicidade que os caracterizam.

Nesse contexto e caracterização da Idade Moderna, o caso dos impérios torna-se particularmente esclarecedor: seja por neles se manifestarem vários dos fenômenos basilares apontados até aqui (colonização, evangelização, escravidão, encontros/choques interculturais e, em alguns casos encontros/choques de perspectivas imperiais diferenciadas); seja porque, neste caso, as transformações históricas podem melhor ser detectadas e analisadas. Por um lado, do ponto de vista da hermenêutica histórica (do sentido que o fenômeno assumia na época), Império, como considerava o jesuíta Francisco Suárez, era o poder de legislar. Por outro, do ponto de vista analítico¹¹⁵, todo Império (ocidental) seria, por definição, plástico. Inegavelmente, portanto, nos deparamos com um fenômeno multifacetado e, em sua formação ou conjuntura histórica moderna (na qual sua conceituação ainda se encontra fluida), capaz de “responder” de formas diferentes a contextos diferentes.

No paralelismo proposto – na base de uma comum conotação de “transição” – entre “modernidade” e “império”, vislumbramos, enfim, como o Império tardo-medieval, de âmbito restrito e não-territorializado (“eminentemente metafísico”, segundo a problemática definição de Maravall¹¹⁶), é substancialmente distinto do Império setecentista (não somente daquele da “razão” ilustrada): o percurso que leva de uma temporalidade a outra conhece a configuração de espaços territoriais mais nítidos, bem como à crescente secularização (esta sim levará ao iluminista “império da razão”). O Império português do Quinhentos assentou-se sobretudo em redes, manifestando, em vários aspectos, um caráter feitorial e militar, sem, contudo, é importante lembrar, poder ser compreendido e explicado em termos predominantemente econômicos, já que teve, desde o século XV, uma sua feição multifacetada.¹¹⁷ Com a União Ibérica, bem como com o aumento da concorrência internacional, o império luso mudou esta sua feição. A partir de então, delinearam-se diferentes e paralelos projetos coloniais, onde a centralidade do poder assumiu também pesos diferentes: um império holandês, um império inglês, um império francês, todos eles menos amarrados e menos afetados, talvez, por corpos legais do que os impérios ibéricos.¹¹⁸

¹¹⁵ Maurice DUVERGER, *Le Concept d'Empire*. Paris, PUF, 1980.

¹¹⁶ José Antonio MARAVALL, *Estado Moderno y Mentalidad Social*, 2 Vols. [1ª ed.: Madrid 1972]; Vol. 1º (*siglos XV a XVII*), Madrid, Alianza Editorial, 2ª edição, 1986.

¹¹⁷ Luís Filipe Thomaz, “Estrutura política e administrativa do Estado da Índia no século XVI”. In: *De Ceuta a Timor*, Lisboa, Difel, 1998.

¹¹⁸ A ponto de Wallerstein considerar que os primeiros são mais ágeis e modernos, ao passo que os segundos são mais pesados e, no contexto do capitalismo desenvolvido, vão se tornando anacrônicos. O elemento central da análise de Wallerstein reside na convicção de que, no capitalismo, as formas possíveis de controle – as políticas – definem os variados tipos de mão-de-obra. Por outro lado, no

Além de tudo isso, também, temos que superar o vício de pensar a Modernidade como qualificada, antes de tudo, pela expansão da Europa. Não se pode esquecer que o marco historiográfico inicial da periodização de Idade Moderna abrange, entre outros momentos, duas conquistas: não somente aquela da América por parte do Ocidente, mas também, antes, aquela realizada pelo Império Otomano da capital do Império (romano) do Oriente.¹¹⁹ Um funesto e traumático “fim de uma civilização do mundo” segundo as refinadas *Epistole* latinas de um importante humanista e papa da época: Enea Silvio Piccolomini, papa Pio II.¹²⁰

E, logo depois da “descoberta” americana, também não podemos deixar de levar em consideração como, se o *contato* com a “novidade” do outro (sobretudo em relação ao “Novo Mundo”) representa outro elemento definidor da Modernidade, por outro lado, a *leitura* desse outro – que corresponde ao momento imediatamente posterior ao contato e lhe confere estatuto e densidade – abala e fragiliza (para sucessivamente implodir) concepções prontas ou pré-estabelecidas, como (entre outras, mas bastante relevante por sua função geral e estruturante) a do tempo bíblico. É na esteira desse percurso que se podem observar transformações que, de fato, adquirem maior significado se colocadas nesse contexto: assim, por exemplo, aquilo que, na Idade Média tardia da Península Ibérica, havia sido a Reconquista cruzadística, na Época Moderna (europeia e extra-europeia) passa a ser a missão; por outro lado, se o comércio unia e proporcionava a criação de um sistema em rede mundial, possibilitando que as diferentes partes do globo se comunicassem, ele também possibilitava o desvendamento de situações históricas distintas, que abalavam, em graus variáveis, as concepções europeias e, no limite, transformavam-nas. Face a tudo isto, as “dimensões do império português” podem ser apreendidas como expressões múltiplas da “economia-mundo” europeia: pois, na Época Moderna – como já destacamos – as

capítulo 2 de sua obra, o pioneirismo português é atribuído à centralização monárquica. Da mesma forma, no capítulo 4, a mudança do eixo do império espanhol corresponde ao seu anacronismo político. Finalmente, sua lentidão e gigantismo não eram compatíveis com as necessidades de um moderno sistema mundial. Immanuel WALLERSTEIN, *O Sistema Mundial Moderno*. Trad. Port., 2 vols., Porto, edições Afrontamento, 1990.

¹¹⁹ E, apesar de tratar-se de uma outra conquista, permanece curioso o fato da historiografia (europeia, evidentemente) continuar tratando, muitas vezes, enquanto “queda” (não se fala em “conquista”, mas comumente de “queda de Constantinopla”) as ações atingem ou reduzem os espaços geográficos de sua civilização. O paralelo inversamente proporcional é representado pela permanência da expressão “conquista” no que diz respeito aos territórios coloniais (sobretudo americanos, mas não só).

¹²⁰ Sobre o humanista Piccolomini, veja-se Eugenio GARIN. *Ritratto di Enea Silvio Piccolomini*. In: *Ritratti di Umanisti*. Firenze, Sansoni, 1967. Sobre o trauma da queda de Constantinopla, cf. Giorgio SFRANZE. *Paleologo. Grandezza e Caduta di Bisanzio*. Palermo, Sellerio, 2008.

missões andam junto com o comércio, determinando uma multiplicidade das relações que nelas se expressavam e que podem ser apreendidas de modo diferente em função do ponto de vista do qual se olha. Neste caso, a posição da América portuguesa no seio do Império tem condicionado a valorização das relações estabelecidas no âmbito Atlântico, assim como acontece com aquela do Oriente na valorização de uma nova função e determinação no âmbito do Índico: ambas essas posições – juntas, alternativamente e, às vezes, em termos de contraponto uma à outra – foram, portanto, partes constitutivas da Época Moderna em contextos temporais e geográficos peculiares que contribuíram à construção histórica específica da modernidade, inclusive no que diz respeito à sua (pretensa) totalidade imperial, destinada a multiplicar-se e diferenciar-se, progressivamente, segundo seus diferentes modelos historicamente realizados. Portanto, mesmo que não possamos (e nem pretendemos minimamente) levar em maior consideração essa perspectiva no presente estudo, não poderemos deixar de destacar a importância que deve ser atribuída e subentendida, nos seus fundamentos:

1) aos *contextos* (históricos, mas também espaciais e geográficos) imperiais;

e, ainda, por além da efetivação contextual dos diferentes impérios, precisamos prestar atenção, ainda,

2) a seus *diferentes modelos*, mais ou menos redutíveis às categorias historiográficas que têm sido propostas¹²¹

e, finalmente, não poderemos negligenciar nossa atenção em relação

¹²¹ E sintetizáveis segundo às caracterizações de: a) *Impérios negociados* ou “autoridades negociadas”, segundo Jack P. GREENE: *Negotiated Authorities: Essays in Colonial Political and Constitutional History*. Charlottesville, University Press of Virginia, 1994; b) e *Impérios coalescentes*, segundo Mark GREENGRASS, *Conquest and Coalescence: the shaping of the state in the early modern Europe*. London: Edward Arnold, 1991; c) *Impérios compostos*: conforme a proposta de John ELLIOTT, “A Europe of composite monarchies”. *Past and Present*, 1992, n. 137, p. 48-71, e, do mesmo autor, *Imperios del mundo Atlántico. España y Gran Bretaña en América (1492-1830)*. Madrid: Taurus, 2006; d) *Impérios polisinodais*: António Manuel HESPANHA, *As Vésperas do Leviathan: Instituições e Poder Político. Portugal, séc. XVIII*. Coimbra, Almedina, 1994 (1ª ed., Castelhana: Madrid, Tecnos, 1989); e ainda: *Arquitetura Político-Administrativa de um Império oceânico*. **Revista Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, nº125, abri-junho 1996; e) *Impérios mercantis* (impérios carreteiros): Jonathan ISRAEL, *The Dutch Republic: its rise, greatness, and fall*. London: Oxford University Press, 1998; f) *Impérios marítimos*: Charles BOXER, *O Império Marítimo Português*, op. cit. Todas caracterizações categoriais às quais, no contexto e nas problemáticas de nosso estudo, teremos que juntar aquela – bastante relevante e diríamos essencial quando se fala de projetos missionários inseridos, de qualquer modo, em contextos imperiais – de: g) *Império Simbólico*, conforme a proposta, já apontada, sugerida por Nicola Gasbarro. Para um quadro, bastante interessante em sua síntese, dos modelos de império, segundo as perspectivas historiográficas apontadas (excluindo-se, evidentemente, o último historiador italiano), veja-se o artigo de José Jobson de ANDRADE ARRUDA, *Imperios coloniales del Atlántico Sur e iberismo* / *Colonial Empires in the South Atlantic and Iberism*. In: **REB – Revista de Estudios Brasileños**, 1º Semestre de 2015 - I, vol. 2, nº 2, pp. 11-20.

- 3) à ênfase dada às investigações sobre a natureza do Império enquanto formação política, na qual se entrelaçam e para a qual confluem, inevitavelmente na primeira Idade Moderna, concepções “religiosas” e “seculares” acerca do poder político em escala alargada.

Uma das problemáticas que atravessa nossa indagação (e, veja-se bem, trata-se de uma questão central posta pelos próprios protagonistas, que operavam no interior desta modernidade) é bastante representativa da unidade desses fundamentos: trata-se da bipolarização interpretativa no âmbito da polêmica dos ritos (tanto no contexto do Malabar, quanto naquele asiático mais amplo) entre uma perspectiva “religiosa” (uma *tradução* religiosa, isto é ocidental, dos costumes locais) e uma perspectiva (uma leitura) “política” dos mesmos. A pesquisa historiográfica, portanto, não pode deixar de lado a unidade dos fundamentos apontados sem correr o risco de entrever “paradoxos” ou “ambiguidades”, no lugar de entender operativa e contextualmente os fenômenos históricos analisados.

Nota sobre transcrição e opções de termos das fontes documentais

Antes de mais nada, vale destacar que todas as fontes manuscritas (e, acreditamos, em boa parte inéditas) foram consultadas e transcritas por nós: assumimos, então, plena responsabilidade por sua, nem sempre fácil, leitura e decodificação. A esse respeito, inclusive, devemos destacar que:

- a) lá onde aparece um termo indecifrável (inclusive contextualmente) em nossa transcrição colocamos um ponto de interrogação [?]; b) quando o ponto de interrogação estiver grudado ao termo[?] deve se entender que a incerteza da decodificação diz respeito ao próprio termo; c) finalmente, quando tratara-se da dificuldade de decifrar uma expressão (geralmente breve) colocamos uma sequência dessas interrogações [???];

- b) em algumas citações dessas transcrições aparecem, às vezes, algumas breves frases canceladas pelos próprios redatores em seus manuscritos: ao invés de suprimi-las, preferimos reproduzi-las mantendo a evidência dessas supressões realizadas pelos autores e adotando o sistema de ~~riscar o texto traçando uma linha no meio dele~~;

A oportuna transcrição dessas fontes ao longo do nosso trabalho foi diferenciada do corpus do texto da tese, propondo-as com um corpus-fonte Word diferenciado: isto é, com o “Book Antiqua” corpus 11. Algumas partes das transcrições documentais propostas como citações aparecem realçadas em negritos: tratou-se de uma nossa escolha que teve a intenção de destacar as problemáticas ou os temas pertinentes e centrais que, em relação àquelas fontes documentais, a análise vinha propondo, encontrando nelas seu respaldo.

Como acontece com boa parte das Fontes Documentais manuscritas, também naquelas com as quais nos deparamos em nossa pesquisa encontramos diferenças terminológicas ou de transcrição dos termos que, de algum modo, tentamos sistematizar de forma coerente e justificada. Tratou-se, sobretudo, de alguns nomes próprios, entre os quais encontram-se propostos muitas vezes de forma diferenciada os de Acquaviva / **Aquaviva**: selecionamos esta última forma que parece corresponder ao maior uso documental (a despeito de sua forma menos correta); Laercio / Laerzio / **Laertio**: sempre por sua maior recorrência documental, que de fato remete à sua forma latinizada, escolhemos prioritariamente esta última proposta. Há outros nomes próprios, de missionários ou de personagens locais, evidentemente: estes não apresentando incongruências mais amplas, todavia, acreditamos não merecerem, aqui, maiores esclarecimentos.

Outras diferenças terminológicas encontradas nas fontes documentais referem-se a alguns termos locais. É o caso da cidade (e definição de seu território do atual estado de Tamil Nadu) denominada de Madure / Maduré / **Madurai**: privilegamos, então, a última forma, segundo o uso hodierno a língua portuguesa; é também o caso do recorrente termo (justamente pelo objetivo da investigação) Saniassi / Sannyasim / **Sannyassin**: última forma expressiva, esta, que privilegamos, mais uma vez, por aquela que nos parece ser sua maior recorrência documental; é ainda o caso de outro termo recorrente em nossa investigação: aquele proposto em suas diferentes modalidades Frangue(s) / Prangui(s) / **Frangui(s)**, última forma privilegiada pelos mesmos motivos do termo anterior; finalmente, é o que vale para as diferentes modalidades da adjetivação (linguística e das populações locais) Tamil / Tâmil / **Tâmul** e com o fato de privilegiar sua última forma expressiva.

Em conclusão, no que diz respeito a outros termos locais e a suas implicações – tanto institucionais, quanto terminológicas e, sobretudo, de traduções ou forçadas tentativas de construção de uma correspondência ocidental – acreditamos e esperamos que encontrem seus próprios esclarecimentos e, principalmente, sua devida problematização histórico-crítica justamente ao longo e no interior do texto que acompanha o desenvolvimento do percurso de nossa investigação.

Parte I

O CONTEXTO DA POLÊMICA

CAPÍTULO 1.

HERMENÊUTICA ASIÁTICA

Gramáticas Doutrinárias Jesuíticas entre Japão, China e Índia.

Cerimoniais, Ciência, Contextos e Traduções.

Problemática Hermenêutica Asiática no contexto missionário

Bem antes e de forma, inicialmente, bem mais complexa daquele apresentado para o Novo Mundo americano, o contexto missionário asiático revelou, ao olhar atento da moderna missão jesuítica, aquilo que nós hoje chamaríamos de surgimento ou, talvez melhor, da evidência de uma perspectiva e, sobretudo, de uma consciência hermenêutica. Se, de fato, esta última é entendida enquanto “consciência de uma problemática do contexto”, a nova conjuntura histórica e contextual na qual se insere a missão jesuítica da primeira Idade Moderna revela – aos missionários, antes, e à consciência europeia, depois – como a problemática do contexto e uma reflexão consciente sobre ela tornavam-se fundamentais para poder (dentro e a partir delas) enraizar uma obra de significação da mensagem evangelizadora cristã: e, com ela, da sua peculiaridade que se desprendia, justamente, no interior de contextos e de percursos históricos bastante distintos daquele da civilização ocidental.

Os fracassos operativos resultados dos esforços dos primeiros missionários se tornarão de extrema utilidade para entender, justamente, a importância desta consciência de uma problemática do contexto. Por um lado, a ação missionária encontrou-se, logo, na necessidade de produzir, para seus fins, uma série de (primeiras) obras catequéticas, por outro lado, será na base do fracasso (operativamente constatado) delas que, justamente, aos poucos irá se constituindo uma proto-hermenêutica missionária asiática.

Tanto em sua produção, quanto na tradução de obras já clássicas para as línguas asiáticas, os missionários acabam se dando conta que, em sua demasiado urgente procura de uma aderência literária a essas obras – auto-referenciais em relação ao contexto ocidental de sua produção inicial –, eles obtêm, de fato, sua mais evidente incompreensão ou, às vezes ainda pior, o resultado da produção de mal-entendidos que decorriam delas. Neste sentido, o contexto missionário e jesuítico asiático acabou produzindo uma progressiva e cada vez mais madura consciência de que unicamente uma problemática do contexto podia oferecer os instrumentos, apriorísticos e fundamentais, para enraizar – antes que uma produção ou tradução (em forma de “transliteração”) de qualquer tipo de obra – sobretudo uma “obra de significação” que, depois, se revelasse essencial e norteadora, inclusive para corrigir, sucessivamente, as primeiras obras de traduções catequéticas, doutrinárias e, também, evangelizadoras em sentido mais amplo e abrangente.¹

A esse respeito, seria interessante levar em consideração quais obras “literárias” – ocidentais ou locais –, por além daquelas propriamente “religiosas”, os missionários se dedicaram a traduzir para, com elas, encontrar e tecer valores interculturais que, por além daqueles propriamente religiosos, ajudassem a construir um canal comum (de algum modo) de comunicação através da dupla perspectiva de ocidentalização de valores locais e vice-versa: isto deverá ser feito analisando, antes, as características diversidades de obras e gêneros literários, para depois aprofundar a análise do trabalho linguístico e as conseqüentes dificuldades de materializar nele e com ele, propriamente, uma hermenêutica asiática.

Aqui, neste capítulo, por enquanto, tentaremos analisar como se destaca esta problemática junto aos vários contextos asiáticos, operação que pode ser exemplificada, também, através do estudo da tradução de algumas obras que, mesmo partindo de características distintivas (inclusive quanto ao gênero literário) próprias, são substancialmente caracterizadas por uma perspectiva e um objetivo comum e, de qualquer maneira, impuseram a progressiva emergência e necessidade de uma consciência hermenêutica no interior das dinâmicas missionárias jesuíticas junto às culturas do Oriente.

¹ Cf., a esse respeito, Alessandra CHIRICOSTA: *Introdução a Il Vero Significato del “Signore del Cielo”*, di Matteo Ricci. Traduzione e cura di Alessandra CHIRICOSTA. Roma, Urbaniana, 2006. Neste trabalho, essa problemática é apontada, sobretudo, às pp. 7-10 e 22-23.

*Japão: Shinto, Budismo e Confucionismo
perante a “heresia” do Cristianismo*

No que diz respeito ao Japão, este problema se coloca desde a chegada do Padre Francisco Xavier em Goa (Índia), enquanto Núncio Apostólico.² Neste contexto, ele fica atraído pelas notícias que recebe acerca do Japão por parte de Anjiro (sucessivamente Paulo de Santa Fé), homem de pouca cultura, foragido de seu país por reatos comuns, e que lhe forneceu uma série de informações inexatas. Durante uma breve estadia a Goa, onde aprendeu um pouco de português e os rudimentos da fé católica, Anjiro foi confiado aos cuidados de padre Nicolò Lancillotto que o interrogou longamente acerca de seu país. De suas respostas o missionário tirou a relação enviada para a Europa.³ Em toda a primeira parte (a mais longa) da relação se insiste, sobretudo, sobre as aproximações e as analogias entre as práticas japonesas e aquelas das Ordens religiosas ocidentais: torna-se evidente, a esse respeito, a pesada intervenção do jesuíta sobre quanto lhe diz Anjiro, tendo em vista que as incompreensões e dificuldades linguísticas não bastariam a justificar, de qualquer modo, tal interpretação unilateral.

Desta maneira, Xavier chegará ao Japão a partir do pressuposto de que os japoneses estejam, de algum modo, condicionados por um background análogo àquele religioso europeu e isto teria permitido, ao seu primeiro olhar, uma fácil inserção da religião católica. Ele entrevia (pressupunha) neste contexto a presença de padres, frades e monjas, um inferno e um paraíso, um deus criador (erro gravíssimo, este último, que pesará por longo tempo)⁴: perante a situação representada, portanto, segundo o jesuíta tratava-se apenas de traduzir a doutrina cristã em língua japonesa, acompanhando-a com uma declaração sobre os artigos de fé, com a história da vinda de Jesus Cristo.⁵ Para isto, Xavier contava e confiava na tradução que podia ser realizada por Anjiro, sem dar-se conta de que este sabia escrever com o alfabeto *kana*, mas não conhecia os

² Adriana BOSCARO, *Ventura e Sventura dei Gesuiti in Giappone (1549-1639)*. Venezia, Cafoscarina, 2008, pp. 24-33.

³ *Relação de Nicolò Lancillotto*, publicada in: **O Instituto**. A. Thomas Pires (Org.). Coimbra, 1906, LIII, pp. 758-68.

⁴ Até mesmo “uma hora da avemaria, que tocam também nesse país”, e além do mais “a gente do Japão reza com o rosário, como entre nós”.

⁵ Georg SCHURHAMMER, S.I., e Josef WICKI, S.J., (Orgs.), *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*, **Monumenta Historica Soc. Iesu**, Roma, 1944-45, vols. 2, Tomus I (1535-1548), Tomus II (1549-1552). Com relação a essa parte da proposta de Xavier, cf. vol. I, epistola 59, pp. 390-392.

caracteres.⁶ Ainda, como se desprende de uma carta de Cochim escrita em 14 de janeiro de 1549, nessa perspectiva o jesuíta manifesta, novamente, todo seu entusiasmo na possibilidade de realizar sua obra de conversão, lá onde destaca o fato de que são: “todos gentis, não mouros nem judeus”.⁷ Sem sabê-lo, Xavier está dizendo, portanto, que a religião dos japoneses (neste caso o Budismo) vem justamente da Índia, isto é, daquela terra que produz gente “em nada inclinados às coisas da nossa santa fé...”.

Confortado, enfim, por tantas esperanças e alimentado por um sólido espírito missionário, Xavier chega a Kagoshima, cidade principal do feudo de Satsuma no Kyushu do sul, em 15 de agosto de 1549, acompanhado por Paulo-Anjiro, por padre Cosme Torres e pelo irmão Juan Fernandes. E, operando nesta conjuntura, os missionários não puderam deixar de se apoiar sobre as analogias despertadas por toda a história que Anjiro havia contado ao padre Lancillotto:

- a respeito de Shaka (Buda)⁸ deduziram que os japoneses observassem os cinco mandamentos de: 1) não matar, 2) não roubar, 3) não fornicar, 4) não amar as coisas terrenas, 5) perdoar as ofensas;

- uma interpretação grosseira do episódio das cobras alados que versam água sobre a cabeça de Shaka fez pensar imediatamente, ao batismo;

- das palavras de Anjiro, Xavier havia deduzido a possibilidade de equiparar a figura do imperador com aquela do papa: equiparação que será uma das razões de sua viagem a Kyoto e da desilusão de seu retorno de lá;

- finalmente, a “confusão” talvez maior foi a de assimilar Dainichi (o Buda Vairocana) a Deus: o fato é que Anjiro falava de um deus único que punia os maus (com o inferno) e premiava os bons (com o paraíso); de um deus criador de todas as coisas; de um deus que vinha representado, também, em forma trina. Foi por isto que Xavier começou a pregar no nome de Dainichi: mas quando ele se apercebeu que com Dainichi se indicava, não o Criador “não criado”, mas uma “matéria prima”, um “princípio vital” que, finalmente, coincidia também com a indicação do membro masculino, então ordenou que não se usasse mais Dainichi, mas que se falasse de Deus. No entanto, junto aos monges surgiu a suspeita, que foi se transformando em certeza:

⁶ A tradução projetada não foi realizada na Índia, mas mais tarde no Japão. Uma lista das “traduções” de Anjiro encontra-se em Georg SCHURHAMMER, S.J., *Das kirchliche Sprachproblem in der Japanischen Jesuitenmission des 16. und 17. Jahrhunderts. Ein Stück Ritenfrage in Japan*. Deutsche Gesellschaft für Natur und Völkerkunde Ostasiens, Tokyo 1928, p. 22.

⁷ Carta de Francisco Xavier a Inácio de Loyola em Roma, de Cochim, em 14 de Janeiro de 1549. In: Georg SCHURHAMMER, S.I., e Josef WICKI, S.J., (Orgs.), *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*. Citado. Tomo II, epístola 71, pp. 22-27.

⁸ Cf. *A Relação de Nicolò Lancillotto*, já acima citada.

trata-se da suspeita de que aquela dos cristãos não fosse apenas uma enésima seita budista (como havia-se acreditado no começo), mas, ao contrário, se tratasse de uma nova religião bem diferente daquela de Dainichi: os monges, portanto, começaram a falar mal dos cristãos, dizendo que a religião de Deus era uma grande mentira (*dai uso*) e, conseqüentemente, pondo em ridículo os novos pregadores, “discípulos do demônio”.

Cosme de Torres e Juan Fernandez ficaram sozinhos no Japão, depois da partida de Xavier: a eles se apresentou uma grande ocasião. Xavier havia confiado suas esperanças no fato de que um irmão menor de Otomo Yoshishige havia se tornado senhor de Yamaguchi. O ano sucessivo, em 1552, justamente em Yamaguchi, os japoneses procedem à cessão de um templo no qual foram alojados os dois missionários. Nesta ocasião pode-se entrever claramente como persiste o equívoco, inicialmente estabelecido entre os japoneses a respeito dos cristãos, de tratar-se de mais uma seita budista: de fato, os jesuítas são indicados com o termo *so*, que indica o “religioso” budista, e a finalidade de sua ação resulta apontada enquanto destinada “à difusão do Budismo”. É um fato adquirido que, no começo, os missionários foram reputados enquanto seguidores de uma escola budista (se não por outro motivo, pelo menos pelo fato de terem chegado da Índia): mas deixa, quanto menos, um pouco perplexos o fato que, depois de alguns anos de pregação e conversões, de disputas com os monges, de divulgação pelo menos parcial do catecismo traduzido por Paulo, as diferenças ainda não fossem claras.

A esse respeito, todavia, podemos observar, quanto menos, o impor-se de uma importante diferença: em um primeiro momento são os japoneses que se aproximam, com a maior disponibilidade, da religião cristã, convencidos de que seja a expressão de uma ramificação do Budismo. Sucessiva e significativamente, serão os jesuítas a tentar uma aproximação (quanto menos em nível formal) com os representantes das altas hierarquias e as práticas budistas, como acontecerá com a obra de Valignano.

Antes e depois, todavia, mesmo que a partir de diferentes perspectivas, o problema mais importante permanecia aquele de uma correta tradução dos termos cristãos para a cultura local.⁹ Estes termos, de fato, não podiam ser adaptados aos sinogramas que conotavam experiências culturais já em ato: e isto porque se corria o risco, não somente de torna-los incompreensíveis, mas, pior ainda, de distorcê-los. O problema é paralelo àquele que surgiu, como veremos depois, na China (com a

⁹ Adriana BOSCARO, Citado, pp. 48-50.

introdução do Budismo) e na Índia (país de origem do Budismo, mas que, também, devia levar em consideração a mais forte tradição do Hinduísmo brâmane). No caso da China, a utilização de termos taoistas já existentes para traduzir os conceitos budistas havia, em alguns casos, transfigurado o significado originário destes últimos. No Japão os jesuítas se aperceberam que o perigo era particularmente grave no caso de termos metafísicos, isto é, sem imediata evidência experimental para os missionários. Pense-se, por exemplo, ao conceito de “alma”: em relação a este não existia para os budistas algo que fosse assimilável a quanto a teologia ou a filosofia ocidental indicavam com este termo. Por outro lado, se por alma se entende algo que possa corresponder à “sobrevivência espiritual depois da morte de um indivíduo” o equívoco ficava se estabelecendo: de fato, a partir desse pressuposto, o budista japonês corria o risco de propor enquanto seu correlativo um termo que respondia sim a esta definição, mas que incluía, também, o conceito de demônio, no sentido grego do termo, de "δαίμων" (latinizado: *dæmon* ou *daimôn*).

Japão: a problemática linguística e hermenêutica

O problema hermenêutico foi, pelo menos parcialmente, resolvido por Balthasar Gago (com a assim chamada “reforma linguística de Gago”). Uma vez compreendido que um mesmo caráter pode ter mais de um significado, com a ajuda do ex-monge zen Paolo Kyozen, ele se aplicou, enfim, ao estudo da língua. Tendo em vista os problemas que foram experimentados até então, Gago propôs de partir, portanto, de uma atenta explicação dos termos, transcritos somente de forma fonética – nunca segundo sinogramas –, e de traduzir todos os relativos conceitos com a transcrição no silabário *kana*. Desta forma pretendia-se evitar qualquer sobreposição com significados budistas, chineses ou da tradição japonesa. Este sistema – mesmo com seus limites, mas, quanto menos, com a força de sua performatividade – permitiu que no Japão se evitasse um debate sobre os termos: coisa que, ao contrário, aconteceu na China e que, lá, desembocou, sucessivamente, na “questão dos ritos”. Significativa a atenção do autor em relação ao problema, segundo quanto apontado por sua carta de Hirado, de 23 de setembro de 1555:

[...] aqueles que se encontram entre os pagãos façam atenção a como explicam as coisas de Deus, e até mesmo [usem] bem as palavras. A escrita deles é imperfeita,

porque faltam letras para algumas das nossas palavras, de modo que não as podem pronunciar com a letra necessária...¹⁰

A partir desta consciência e desta atenção, com os anos a organização da Missão foi mudando radicalmente. Fortes da experiência de (e dos mal-entendidos experimentados com) Xavier, os novos missionários se deram conta de imediato que a aprendizagem da língua e o estudo do Budismo eram fundamentais para tentar realizar, de algum modo, um mínimo entendimento mútuo e, logo, uma aproximação profícua. Foi por isso que, muitas vezes, se confrontaram (às vezes convertendo-os) com monges budistas aprofundando as argumentações e preparando-se, assim, para a abertura a (inéditos) debates teológicos: dos quais, sucessivamente, escreviam acuradas relações a serem enviadas a Roma. Com relação a este tipo de correspondência, verificou-se, também, uma mudança significativa: e, neste caso, o problema não diz respeito somente ao Japão, mas a todo o contexto oriental. No começo, de fato, das relações enviadas na Europa pelos jesuítas, desprendia-se a consideração que todo o Japão girasse ao redor do pequeno núcleo de jesuítas: e isto ocorreu até quando Alessandro Valignano não esclareceu melhor as coisas e a situação.

Japão: Valignano e a Adaptação

A partir da chegada do *visitador* Valignano, todavia, além de firmar-se a política linguística segundo a nova consciência e atenção apontadas, surgem também, segundo uma sua carta de 1579, duras críticas¹¹: entre outras coisas, sobre o fato das cartas não refletirem a situação real, preocupadas como eram por um excessivo zelo de edificação, por apresentarem uma uniformidade enganadora da situação do país e, finalmente, pela pouca atenção e o desconhecimento da língua.¹²

¹⁰ In: *Cartas qve os Padres e Irmãos da Companhia de Iesu, que andão nos Reynos de Iapão escreuerão aos da mesma Companhia da India, o Europa des do anno de 1549. At o de 66...*, em Coimbra... 1570, fólhos: cxvj-cxcij.

¹¹ A carta em questão se encontra em: J. A. ABRANCHES PINTO e Henri BERNARD, S.J., *Les Instructions du Père Valignano pour l'ambassade japonaise en Europe*, In: **Monumenta Nipponica**, 6, 1943, p. 396. Nota 46.

¹² Quase todas as cartas eram escritas em português ou espanhol e traduzidas em italiano a Roma: só então difundidas por meio da imprensa, em primeira instância com o privilégio da Companhia, depois livremente reimpressas e traduzidas em latim, francês e alemão. Em sua função intermediária, portanto, a intervenção da censura sobre as cartas enviadas pelos missionários a personagens determinados, era bastante pesada, menos naquelas que, desde o envio, eram consideradas oficiais. Quando a atenção para os detalhes – como, por exemplo, quando falavam das escolas budistas – se revelava excessiva, era sobre esses escritos que se centrava a crítica do censor quando os reputava não conformes àquelas que, por antonomásia, eram consideradas ‘cartas edificantes’. Um dos missionários mais contestados, nesta direção, foi Luís Fróis, cujas cartas foram consideradas, às vezes, demasiado ‘curiosas’.

Os resultados obtidos, então, no interior do percurso apontado – e que se firmaram segundo as novas diretrizes da missão nipônica com a chegada do *visitador* italiano –, tornaram-se possíveis pelo favor de que a missão jesuítica gozou com o senhor Oda Nobunaga, até a morte deste, em 1582.¹³ Mas com a promulgação do *Edito de expulsão*, em 24 de julho de 1587, por parte do sucessor Toyotomi Hideyoshi, as coisas começam a mudar.¹⁴ Nomeado *kanpaku* (regente) desde 1585, no começo o novo senhor não parece contrário aos missionários e é por isso que a ordem de expulsão surpreendeu, particularmente, os padres da Companhia. Sobretudo, esta surpresa impediu que os jesuítas prestassem a devida atenção ao primeiro ponto do edito: “O Japão é o país dos *kami*” (*Nihon wa shinkoku taru tokoro*). País dos “kami”, estava sentenciado: sobre a qual definição (perante a tradução missionária de “kami” por “deuses”) teremos que retornar em chave de análise propriamente histórico-religiosa, para entender os equívocos e a incompreensão que a tradução introduziu aos olhos destes missionários.¹⁵ E a importância deste ponto se manifesta, inclusive, no fato que este será um argumento sobre o qual Hideyoshi voltará mais vezes e por muito tempo. Consideramos representar um documento extraordinário, a esse respeito, a retranscrição, na *Carta anua* de 1589, de uma conversação com um capitão português, Emanuel Lopez, realizada o ano depois da promulgação do edito:

[...] perchè essi [i padri] predicavano una legge tanto contraria ai Camis e Fotoques del Giapone, egli era stato costretto a dargli così bando. [...] Camis e Fotoques nostri Dei non furono altro che gli stessi Signori del Giapone, che per le vittorie & prodezze loro meritarono di essere adorati come veri Dei da nostri popoli. [...] Però questa Legge predicata da' Padri, come è tanto contraria ai Camis & Fotoques, & per la medesima

¹³ Sobre este, cf. Fujiki HISASHI e George ELISON, *The Political Posture of Oda Nobunaga*, In: *Japan Before Tokugawa. Political Consolidation and Economic Growth, 1500 to 1650*. J.W. Hall (Org.), Nagahara Keiji e Yamamura Kozo, Princeton University Press, Princeton 1981, pp. 149-193.

¹⁴ Para um quadro geral da política de Hideyoshi, cf.: Rosa CAROLI e Francesco GATTI, *Storia del Giappone*. Bari, Laterza, 2004, cap. IV; a respeito de Hideyoshi: ELISON, “Hideyoshi, the Bountiful Minister”, In: *Warlords, Artists, and Commoners. Japan in the Sixteenth Century*. Honolulu, University Press of Hawaii, 1981, pp. 223-244; Mary Elisabeth BERRY, *Hideyoshi*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1982. Adriana BOSCARO, *101 Letters of Hideyoshi*. Tokyo, Sophia University, 1975.

¹⁵ Por um lado, de fato, esses *kami*, mesmo caracterizados por certos poderes que os politeísmos atribuem aos deuses, são, todavia, concebidos, localmente, como antepassados. Todavia, a interpretação missionária opera através de seu recurso privilegiado: o conceito de Politeísmo. Este projeta os *kami*, ao mesmo tempo, longe da perspectiva monoteística da cultura (missionária e ocidental) que interpreta e, todavia, mesmo assim, incorporada no interior de uma leitura/interpretação *sub specie religionis* da alteridade cultural japonesa. Emblemática a síntese proposta, nesta direção, por Dario Sabbatucci segundo o qual: “o xintoísmo, a religião nacional japonesa, é um politeísmo somente se se traduz *kami* com ‘deuses’, mas os *kami* não são deuses”; e, ainda, a sugestão do autor a propósito dos *kami*, em SABBATUCCI, Dario. *Politeísmo*. 2 vols. [Vol. I: Mesopotamia, Roma, Grecia, Egitto; Vol. II: Indo-iranici, Germani, Cina, Giappone, Corea]. Roma: Bulzoni, 1998. Vol. II: p. 653. Mas o fato é que a transmissão missionária os constituiu, para nós, enquanto tais, em vista de sua funcionalidade, interpretativa e operativa para a ação evangelizadora, ocultando e transformando sua mais central e significativa dimensão de antepassados.

ragione direttamente opposta ai Signori & Monarchi del Giapone, benchè ella sia buona per altre parti, non è tale per il Giapone. Et così io mandai via i Padri, i quali tendendo alla conculcatione & distruggimento de i Camis & Fotoques, tendono necessariamente alla mia conculcatione & depressione, & della memoria & gloria mia dopo la morte: onde non posso essere loro amico & favorevole che non sia contrario e nimico a me stesso¹⁶.

Hideyoshi, de fato, nunca excedeu com relação à atuação da expulsão.¹⁷ Em definitiva, os jesuítas nunca foram embora de fato, mas, por algum tempo, restaram nas retaguardas: o *kanpaku* sabia muito bem que a sua ordem não foi executada e os missionários sabiam que ele sabia. Mas o que conta foi o fato de que a advertência foi dada e bastou para transformar de um único golpe o “benévolo senhor” em um “tirano sanguinário”. Um tirano que, além do mais, pretendia tornar-se “deus” (*kami*) depois de sua morte: isto é quanto deduziram os religiosos das afirmações de Hideyoshi sobre os *kami*, tanto que, quando este morreu, Valignano observou, causticamente, que bem lhe aconteceu de encontrar-se, ao contrário, entre as chamas para toda a eternidade, “coisa que em sua vida o infeliz nunca havia imaginado”.

Numa carta de 1591, endereçada ao Vice-rei das Índias, Hideyoshi resume de forma muito clara as razões de contraste doutrinal que o contrapõem ao Cristianismo. Nesta carta evidencia-se um típico e característico quadro (tradicionalmente afirmado) de convivência e compatibilização entre Xintoísmo, Budismo e Confucionismo: eles são vistos como aspectos diferentes de uma única realidade e exaltados em sua função de garantes da ordem e da paz social: coisa que, aliás, as “heresias” (em particular, obviamente, a “heresia do Cristianismo”) são suscetíveis, ao contrário, de colocar em crise.

Logo que chegou ao Japão, em 1579, Valignano teve que enfrentar um delicado problema: aquele da formação de um clero local. Extremo defensor de tal política, que considerava vital para a sobrevivência da missão, ele se chocou com Francisco Cabral, superior desde 1570 até 1581, que, na prática, havia-se sempre oposto à alternativa.¹⁸ Para Cabral os japoneses não eram de se considerar “filhos” da Companhia e, no máximo, podiam aspirar a se tornar *iruman* e *dojuku*. Não mereciam o reconhecimento

¹⁶ *Lettere del Giapone et della Cina degli anni MDLXXXIX & MDXC*, Venetia, Gio. Battista Ciotti Senese, 1592, pp. 16-37. A extraordinária riqueza deste documento revela-se, também, em relação à audiência com Coelho, realizada no dia anterior à promulgação do edito: cf. Adriana BOSCARO, *Ventura e Sventura*, citado, pp. 63-64.

¹⁷ Utilizando-se da desculpa de que o Navio (para mandar de volta os missionários) teria partido somente depois de seis meses do edito.

¹⁸ A esse respeito, veja-se a carta de Valignano ao General, de Usuki em Bungo, de 27 de outubro de 1580. In: Giuseppe G. Fr. SCHÜTTE, S.J. *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1951-58, vol. 2, pp. 487-494: ela não deixa dúvidas algumas sobre as dificuldades nas quais se debatia a Missão.

enquanto demasiado arrogantes, pouco sinceros e, portanto, não confiáveis; além disso, Cabral se mostrava bastante preocupado pela facilidade em apreender demonstrada pelos japoneses que os teria levados, se admitidos à ordenação, a ultrapassar numericamente os jesuítas europeus.¹⁹

Com a sucessiva substituição de Cabral por outro padre português, Gaspar Coelho, Valignano começa a se preocupar, final e pessoalmente, das novas instituições das escolas e noviciados, finalizados à formação do clero local. De qualquer maneira, os seminários eram destinados a hospedar não somente quem pretendia entrar na vida religiosa, mas também os jovens das casadas nobres que desejavam uma instrução particular. Os jesuítas contavam muito sobre isso e admitiam explicitamente que, por consequência, esperavam deles uma sucessiva proteção das missões em seus territórios.²⁰ Em uma carta de 1580, Valignano lamenta a ignorância do pessoal europeu e a errada política de não querer ensinar nenhuma ciência aos japoneses e propõe inovações que são reputadas, portanto, de extrema importância, mesmo em sua elaboração elementar.²¹

Durante sua primeira estadia no Japão (1579-82), Valignano compôs, com a ajuda de japoneses convertidos e de jesuítas que conheciam a língua, um manual que devia servir seja a refutar as doutrinas das várias “seitas”, seja a explicar a doutrina cristã. Antes de ser imediatamente traduzido para o japonês, o catecismo foi compilado por Valignano em espanhol e enviado para a Europa ao Geral da Companhia, padre Claudio Aquaviva. Este ficou tão favoravelmente impressionado pelo trabalho que o fez traduzir em latim e imprimir rapidamente sem que o próprio Valignano soubesse disso (*Catechismus Christianae Fidei, in quo Veritas nostrae religionis ostenditur et sectae Iaponenses confutantur*, Lisboa, 1586). Quando este viu uma cópia da obra, anos

¹⁹ Dada esta sua posição resulta claro que não era minimamente preocupado de fundar escolas e noviciados. A isso pensará logo Valignano. Mas, como se lê na carta, as dificuldades eram tais que foi obrigado a deixar Cabral no seu lugar ainda por um par de anos. Este não possuía a flexibilidade necessária para aproximar os japoneses e com sua atitude rígida e pouco constante havia se tornado inimigo de muitos *daimyo*, mesmo bem dispostos para com os missionários. Lamentável, além disso, a diferença de tratamento reservada aos Irmãos japoneses, estigmatizada não somente pelo Valignano na carta citada, mas também por Organtino em uma sua missiva ao General anos depois (Organtino Gneccchi-Soldo ao General Aquaviva, de Nagasaki, aos 10 de março de 1589. In: SCHÜTTE, *Valignanos Missionsgrundstätze für Japan*, citado, pp. 495-96). O escolhido a substituir Cabral foi o português Gaspar Coelho, homem às vezes bastante frágil e emotivo, como vimos, por exemplo, em suas relações com Hideyoshi.

²⁰ A etapa no noviciado era de dois anos, para passar, depois, ao colégio onde eram ministradas lições de filosofia e teologia.

²¹ Nesta carta são fixados por Valignano quinze pontos para a vida nos seminários. Dentre os quinze pontos, destacamos a intensidade das aulas de latim, além de japonês. In: SCHÜTTE, *Valignanos Missionsgrundstätze für Japan*, citado, pp. 485-86.

depois, ficou muito surpreso enquanto havia pensado de fazer o que ele considerava algumas importantes correções. Este *Catechismus*, enfim, resulta dividido em duas partes: na primeira, em oito ‘discursos’ são refutados “os falsos ensinamentos” das religiões locais; na segunda são explicados os dez mandamentos, a ressurreição, o juízo universal, o prêmio do paraíso e a punição do inferno.

Na primeira parte, crítica em relação às religiões locais, o autor do catecismo fixa a análise sobre o conceito de *gonjitsu*, que compreende seja a verdade que a aparência da verdade. Os dois níveis do *gonjitsu* se chamam, respectivamente, *jikkyo* e *gonkyo*: do primeiro Valignano explica que é um conhecimento reservado aos iniciados e aos seus adeptos para os quais existe um princípio originário de todas as coisas, chamado *isshin*. Quem consegue alcançar uma perfeita identidade com o *isshin* se tornará parte dele; quem não consegue, vaga através de uma série de existências, mas no fim será, do mesmo modo, absorvido por este princípio eterno. Muito polêmica e violenta resulta, por outro lado, a parte elaborada contra o *gonkyo*, que o autor considera um ópio para o povo: faz-se que ele acredite bastar a repetição mecânica de jaculatórias para se garantir a salvação. Portanto, o missionário italiano utiliza palavras de fogo contra a idolatria, a sodomia, a facilidade com que é tirada a vida humana.

Na segunda parte do catecismo, para explicar aos japoneses os mandamentos cristãos, Valignano recorreu a conceitos já presentes no código moral japonês. Assim, para o quarto mandamento, se apelou ao *ko* (piedade filial) e ao *chu* (lealdade para com o superior), mas o crente japonês foi logo colocado em crise pelo conflito *chu*/Deus. Também para os jesuítas era difícil compreender o valor do *chu*, valor que os missionários viam continuamente deslocado por inesperadas mudanças de direção. Valignano fala disso no segundo capítulo do *Sumario* onde justifica a “poca fidelidad para con sus señores” com o fato que o imperador não tem mais o poder, que tinha antigamente, e que, finalmente, o país se encontra dividido. O conhecimento da história política deste período ajuda a compreender as razões pelas quais o *bushi* (guerreiro) se sente atraído em direção ao Cristianismo, assim como lhe é apresentado. Entre essas razões encontra-se, sem dúvida, aquela de uma linha moral que não conhece compromisso, além da exaltação ao sacrifício, da vida espartana e, então, de uma obediência a uma hierarquia que não muda.

Outros problemas eram postos pelo quinto mandamento. De fato, como já Xavier havia entrevisto opondo-se violentamente ao infanticídio e ao aborto, a vida humana gozava, no Japão, de bem pouco valor, e era gravada ainda mais pela precária

situação sociopolítica do período. O desinteresse pela vida se enfatiza em práticas como o *seppuku* (suicídio ritual), o *junshi* (suicídio para seguir o próprio senhor na morte), o *katakiuchi* (vingança), o *kaishaku* (assistência ativa a um suicida), o *tameshigiri* (prova de uma nova espada sobre um ser humano). Portanto, agora, o *bushi* cristianizado encontrava-se posto perante uma nova perspectiva religiosa, pela qual sabia que lhe era concedido de perder a própria vida somente para defender a fé: em nenhuma outra eventualidade.²²

Mas outras interrogações também eram fortes²³ e dizem respeito: ao matrimônio dos infiéis e àqueles mistos (o Concílio Tridentino se havia encerrado havia pouco tempo e havia estabelecido não serem lícitos os matrimônios mistos); à usura, aos homicídios e ao direito à vida, à guerra e ao fazer prisioneiros; ao culto dos ídolos e às superstições, à confissão dos enfermos. Como nota, justamente, López-Gay²⁴, o pensamento moral de padre Vázquez (o teólogo que em Roma se ocupou desses problemas) é bastante original e moderno, particularmente se colocado em relação com aquele de outros teólogos e moralistas da época sobre os quais ironiza o próprio Alessandro Valignano que, no *Sumario* (pp. 220-221), afirma que a falta de conhecimento ou, pior ainda, um parcial e único conhecimento das coisas do Japão ofuscam o juízo dado por importantes teólogos (veja-se o cardeal dominicano Tomás Vio) e famosos canonistas como Navarro (Martín de Azpilcuta).

Apareceu logo evidente a Valignano que Cabral havia errado, também e infelizmente, na impostação das relações entre jesuítas e japoneses, no nível da etiqueta. Rígido observante das regras da Companhia, Cabral não havia feito concessões e havia pretendido que essas regras fossem transportadas *in toto* em terra japonesa. Valignano não estava de acordo com esta postura e, aliás, partindo da constatação que no Japão “tudo é diferente” (conceito que repetirá mais vezes), o jesuíta italiano fez o possível para que os Padres seguissem, tanto no comportamento, quanto nas relações com os japoneses, os usos destes, mesmo se isto podia aparecer em contraste com as regras da

²² Veja-se, por exemplo, o drama interior que uma nova perspectiva como esta abria para um *daimyo* cristão, Konishi Yukinaga (Don Agostinho): este, derrotado na batalha de Sekigahara, em 1600, por vários dias ficou atormentado pelo dilema se devia se matar, conforme a obrigação de um *bushi*, ou, em alternativa, entregar-se como prisioneiro conforme a possibilidade aberta pelo novo credo cristão. A resolução do dilema evidencia, enfim, como o cristão venceu sobre o *bushi*.

²³ Tanto que anos depois (1593), como resultado de suas periódicas Consultas, os missionários em Japão enviaram na Europa padre Gil de la Mata com uma série de quesitos. Ocupou-se disso um teólogo, padre Gabriel Vázquez, que compilou um documento de resposta em relação aos argumentos tratados (e apontados a seguir no texto).

²⁴ J. LÓPEZ-GAY, S.J., *Un Documento Inédito del P.G. Vázquez (1549-1604) sobre los Problemas Morales del Japón*. In: **Monumenta Nipponica**, 16, 1960-61, pp. 118-160.

Companhia. Foi assim que, nas Consultas que foram realizadas nos anos de 1580 e 1581, ele formulou e colocou o problema com perguntas muito precisas, esperando, por além das sugestões dos jesuítas que se encontravam no Japão havia vários anos, também, o parecer dos japoneses, aos quais pediu que lhe fosse fornecido um compêndio de boas maneiras para fazer com que “nós não erramos mais com nossas atitudes”.

Uma pergunta fundamental²⁵ foi: “É conveniente observar todos os usos e costumes dos monges?” A resposta foi sim, para tudo aquilo que dizia respeito, sobretudo, às atitudes e às manifestações exteriores: enquanto os japoneses olhavam a seus religiosos como a autoridades, a comparação com o comportamento dos Padres era, por consequência, imediata e natural. E, enfim, mesmo para outras situações estava prevista uma total adequação aos usos locais. O trabalho escrito por Valignano, que compreendia essas decisões, é o *Advertimentos e Avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão*: redigido em português, o texto é conhecido como *O Cerimonial para os missionários do Japão*, tornando-se a mais significativa “justificativa da adaptação” realizada na época.²⁶

Alguns pontos do *Cerimonial* suscitaram a imediata reação do Geral Aquaviva, particularmente a sugestão que, para obter o respeito dos japoneses era necessário se adequar à hierarquia dos monges budistas.²⁷

A Valignano não foi possível, como esperava, apresentar pessoalmente o texto do *Cerimonial* ao Geral em Roma, porque entretido por um novo encargo na Índia.²⁸ Finalmente, mesmo manifestando aprovação para a atuação de Valignano e mesmo se encontrando de acordo sobre o fato que os missionários seguissem os usos locais no que dizia respeito ao comportamento à mesa, ao vestuário (na limpeza, no decoro, não tanto no luxo) e às relações com os outros, o Geral Aquaviva teve fortes perplexidades sobre

²⁵ A décima oitava da Consulta de Usuki de 1580.

²⁶ Alessandro Valignano, *Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone. Advertimentos e Avisos Acerca dos Costumes e Catangues de Jappão*. Edizione critica, introduzione e note di Giuseppe G. Fr. SCHÜTTE, S.J. (Org.), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1946.

²⁷ Em 24 de dezembro de 1585, Aquaviva pediu explicações por carta a Valignano (*Copia d'una del N.R.P. Generale al P. Alessandro Valignano, alli 24 di Dicembre 1585*. In: Alessandro Valignano, *Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone*. Citado, pp. 314-324) que replicou em 20 de dezembro de 1586 (Carta de Alessandro Valignano ao General Aquaviva, de Cochim, aos 20 de dezembro de 1586. In: Alessandro Valignano, S.J., *Sumario de las Cosas de Japón* (1583), J.L. ALVAREZ-TALADRIZ (Org.), Tokyo, Sophia University, *Monumenta Nipponica Monograph* 9, 1954, pp. 250-270.

²⁸ Valignano teria gostado de acrescentar a voz aquelas correções de que uma rápida compilação (parece de uma única noite), antes da partida da delegação em 1582, necessitava; mas, sobretudo, teria gostado de esclarecer a viva voz os pontos que, já sabia, eram controversos. Na medida do possível, esses esclarecimentos foram levados, todavia, a Roma pelo padre Mesquita, o acompanhador dos jovens legados em sua viagem à Europa.

alguns pontos e chegou a dissentir abertamente sobre a “adequação aos graus dos Bonzos e as honras correspondentes”.²⁹

Em breve, os pontos fundamentais de oposição eram os seguintes:

1) as regras da Companhia deviam ser iguais onde quer que fosse e, portanto, não se podia permitir que no Japão houvesse formas particulares; 2) favorecer a adequação com os costumes dos monges, entregando-se a um luxo que não era em linha com as regras da Companhia, teria levado a graves danos no futuro enquanto, uma vez estabelecidos certos usos, nenhum Superior teria tido a força de extirpá-los; 3) a índole orgulhosa dos japoneses os teria levados a se sentir, conseqüentemente, superiores com relação aos outros irmãos asiáticos e europeus.

A sensível resposta de Valignano não se fez esperar. Da longuíssima carta de 20 de dezembro de 1586 emergem os seguintes pontos:

1) a convicção de que o caminho escolhido por ele fosse o único para manter em vida a nova cristandade; 2) eventuais excessos eram devidos a medidas drásticas tomadas para remediar a uma situação que, por causa da ignorância dos costumes locais, estava levando ao fracasso da missão, mas uma acomodação teria se afirmado com o passar do tempo; 3) em Roma não se podia entender quanto enorme fosse a diferença de hábitos entre europeus e japoneses, mesmo que o próprio Valignano tivesse ficado favoravelmente surpreendido de como o Geral tivesse conseguido se situar tão bem na realidade japonesa; 4) a “adequação” aos graus dos monges era necessária para garantir credibilidade e autoridade aos padres, mas com isso ele não havia entendido “identificar” os padres com os monges; 5) a acusação de “luxo” era infundada e as medidas tomadas eram estritamente conexas com o modo de vida japonês: se escândalo podia haver nisso, isto teria surgido da exibição de uma pobreza desejada.

As instruções deixadas pelo jesuíta italiano, levemente corrigidas depois dos apontamentos do Geral e de algumas críticas movidas a ele por outros jesuítas, foram colocadas em prática e foram de grande ajuda para a inserção dos missionários no tecido social japonês. O *Cerimonial* permaneceu operativo de 1581 a 1592 quando, durante sua segunda visita ao Japão, Valignano redigiu um novo texto que chamou *Livro das Regras*.

Dentre de todos os escritos do missionário, o *Sumario de las cosas de Japón* (1583)³⁰ destaca-se por uma característica própria: tratar-se-ia, de algum modo, de uma

²⁹ O pensamento do Geral pode ser lido nos trechos da carta já citada, endereçada a Valignano em 24 de dezembro de 1585.

“etnologia japonesa”? Sem dúvidas, dentre as várias obras de Valignano, o *Sumario* é aquela que apresenta a mais vasta gama de argumentos que poderíamos considerar “etnológicos” sobre o Japão. Depois de ter abordado, no primeiro capítulo (“Descrição, costumes e caráter do Japão”), temas já tratados por Xavier, o segundo atrai a atenção desde o título: “Alguns estranhos costumes dos japoneses”. Neste capítulo, os japoneses são acusados de serem dedicados a “vícios e pecados dos sentidos” (p. 27); de mostrar “pouca fidelidade para com seus senhores” (p. 29); de serem “falsos e hipócritas” (p. 30); de serem “muito cruéis e fáceis ao assassinado” (p. 30); de serem demasiados dedicados “a beber em festas e banquetes” (p. 31).

Algumas primeiras considerações gerais. Sobre o primeiro ponto não vale a pena voltar, depois de quanto dito por Xavier em sua carta de Kagoshima de 5 de novembro de 1549.³¹ Mas sobre o fato de que os japoneses sejam “falsos e hipócritas” depende, segundo Valignano, de seu modo incorreto de entender a ‘prudência’. Ele está convencido de que, para não deixar transparecer aquilo que têm no coração, dissimulam seu pensamento e dão de si próprios uma opinião errada, com o resultado que nunca se consegue entender aquilo que eles pensam. A facilidade com a qual matam, enfim, diz respeito não somente às crueldades cometidas em guerra, mas também aos suicídios, aos abortos e aos infanticídios. Neste ponto, portanto, o texto vinha confirmar apenas o que, desde sempre, havia impressionado os jesuítas.

Com o III capítulo se entra, finalmente, no campo da “religião”. Valignano liquida o *xinto* com poucas palavras definindo os *kami* “divindades antigas do Japão, geralmente reis ou personagens famosos; deles contam histórias tão absurdas, sujas e de ficção, como sempre são as histórias das divindades dos gentis” (p. 59). Talvez também por falta de textos escritos e de um clero organizado, de qualquer maneira os jesuítas subestimaram, ou melhor, não entenderam, a importância que o *xintô* havia na vida sócio-política do país. Fato é que, passando em resenha trechos relativos ao xintô, transcritos em vários textos, percebe-se como o acento seja mais sobre as divindades antigas (os mitos do *kojiki*), sobre templos e sobre as cerimônias, ao invés que sobre o

³⁰ Alessandro VALIGNANO. *Sumario de las Cosas de Japón* (1583), J.L. ALVAREZ-TALADRIZ (Org.), Tokyo, Sophia University. In: **Monumenta Nipponica Monograph 9**, 1954. Texto documental junto ao ARSI - CGM. GOA 7: *Sumario de las cosas que pertence a la Provincia de la India oriental y al gobierno della compuesto por el Padre Alez Valignano visitador della y dirigido a nuestro Padre General Everardo Mercuriano Enel año 1579*;

³¹ Carta de Francisco Xavier aos Padres da Companhia de Jesus em Goa, de Kagoshima, ao 5 de Novembro de 1549. In: *Avisi Particolari delle Indie di Portogallo ricevuti in questi doi anni del 1551 & 1552...* In Roma per Valerio Dorico & Luigi Fratelli Bressani Alle spese de M. Batista di Rosi Genovese, 1552, pp. 280-309.

valor intrínseco apercebido pelos próprios japoneses. Além disso, evidentemente, para os missionários resultava intolerável a ideia da natureza humana de muitos *kami*. Tendo em vista isso e, logo, bem consciente dessa incompatibilidade, por seu lado, como já vimos acima, Hideyoshi insistiu, repetida e pontualmente, que a nova religião, isto é o Cristianismo, representava um perigo para o Japão justamente porque se opunha aos *kami* e que, portanto, tinha que ser extirpado.

Diferentemente à pouca atenção e compreensão manifestada em relação ao xintô, maior atenção Valignano dedica ao Budismo. De qualquer modo, a esse respeito, fala em termos muito críticos do Buda (“Shaka perverso filósofo”) e, obviamente, das seitas (e de seus “costumes pervertidos”); além disso permanece muito chocado pelo comércio ilícito que vigorava, o que lhe faz pensar a Lutero (pp. 60-66). A tal propósito é interessante observar, ainda, quanto anotado pelo atento e rigoroso organizador da obra (em 1954), Alvarez-Taladriz, que comenta como esta crítica à vida do Buda não era costume na época na Europa onde, aliás, sua biografia, conhecida com o título de *Bàrlaam e Joasaf*, era considerada uma leitura edificante.³²

Japão: A Imprensa Jesuítica

Já Xavier, quando da sua chegada em 1549, havia-se dado conta da importância de poder usufruir de textos traduzidos em japonês e impressos para difundir o credo. Se a utilização da imprensa sobre matrizes em madeira já era praticada no mundo budista, finalmente os obstáculos para a realização de textos impressos foram, todavia, aparentemente insuperáveis. Antes de mais nada, o próprio Anjiro que havia representado inicialmente uma esperança, acabou por revelar-se uma grande decepção, na medida em que demonstrou pouca prática tanto com o português quanto com a língua escrita do próprio país. Mas, sobretudo, uma vez traduzidas em língua falada várias rezas, alguns salmos penitenciais e um breve sumário da doutrina cristã, nos anos sucessivos esses textos se revelaram “errados” em diversos pontos. É opinião geral que por esta razão os sucessores de Xavier tenham feito desaparecer qualquer marca daqueles manuscritos ou eventuais estampas.

³² Vejam-se ainda os capítulos VI-VII: onde se destacam as razões pelas quais a Missão japonesa é de fundamental importância para a história da cristandade e a dificuldade do empreendimento; o cap. VIII: evidencia-se a oportunidade que não seja enviado um bispo no Japão; o cap. IX: trata das razões contra a necessidade do envio de outras Ordens religiosas no Japão.

Fortes da experiência realizada junto ao Colégio São Paulo em Goa, os jesuítas haviam iniciado a impressão com caracteres móveis já a partir de 1556 e, finalmente, em uma carta de 1577 endereçada ao Geral da Companhia, Valignano expressa a intenção de implementar uma tipografia no Japão com caracteres tanto latinos quanto japoneses para a difusão do credo cristão. Logo que chegou ao Japão, em 1579, se comprometeu para o ensino do latim e, portanto, deu-se conta e sentiu ainda mais a necessidade de poder imprimir *in loco* textos úteis: isto significava, para ele, e com isso entendia, sobretudo, textos preparados de propósito para os japoneses enquanto “não se deve ensinar o latim por meio dos nossos poetas pagãos nem por meio de Cícero”.³³

Aquilo que mais interessa observar aqui, todavia, é a abordagem que, por meio da imprensa, os jesuítas tentaram com a cultura japonesa. A produção (conhecida como *kirishitanban*) da oficina de imprensa chegada da Europa em 1587 pode ser dividida, grosso modo, em três grupos: obras em latim; obras em *romaji* (isto é, em japonês transliterado em caracteres latinos); obras em japonês.

As obras em latim absolviavam a uma sua óbvia função no interior tanto do ensino religioso quanto da programação de textos para os noviciados e os colégios.³⁴ As obras em *romaji* caracterizavam-se por uma dupla função: ajudar os missionários na aprendizagem da língua e fornecer aos japoneses textos que os teriam ajudados a se familiarizar com determinados termos. Com a impressão desse segundo tipo de textos, portanto, foram “traduzidos” textos ocidentais e, por outro lado, foram “romanizados” textos japoneses. Entre os primeiros é de se lembrar “Atos dos Santos”, conhecido com o título de *Sanctos no Gosagveono Vchi Nvqigaqui* (Katsusa 1591). Entre os segundos, um texto da literatura japonesa, o *Feiqe no monogatari* [*Heike monogatari*] (Amakusa,

³³ Tratava-se de fazer chegar da Europa toda a ferramenta necessária, com punções e matrizes para os caracteres e, além disso, de obter algum esperto tipógrafo que pudesse ensinar a arte aos japoneses. Valignano deu o encargo de encontrar tudo isso a padre Diogo Mesquita que acompanhava os jovens legados na Europa. Em 1587 chegaram, finalmente, em Goa seja a tipografia pedida, seja dos expertos tipógrafos que haviam aprendido o ofício em Portugal, irmão Jorge de Loyola e padre Constantino Dourado, os primeiros nomes da história da editoria jesuíta no Japão. O primeiro texto em absoluto impresso com essa tipografia é um opúsculo de poucas páginas, *Oratio Habita À Fara D. Martino Japonio...* (Goa 1588). Durante sua estadia forçada de dois anos em Macau, na espera de poder voltar ao Japão, Valignano fez imprimir vários textos de edificação e o *De Missione* (1590). Quando, em 21 de julho de 1590, finalmente o grupo chegou ao Japão, não considerando mais segura Nagasaki, a tipografia foi instalada sempre no Kyushu, mas no pequeno porto de Kazusa, província de Hizen. De lá, o ano sucessivo foi transferida na ilha de Amakusa, a Kawachinoura, onde permanecerá por seis anos: seguirão outros deslocamentos por causa dos acontecimentos políticos (Nagasaki, depois Manila, finalmente Macau): da oficina de imprensa se ocupou irmão Giovanni Battista Pesce.

³⁴ Entre as outras aparecem: *Christiani Pueri Institutio* de João Bonifácio (Macau 1588); *De Institutione Grammatica Libri Tres* de Manuel Alvarez (Amakusa 1594), em edição reduzida; o *Dictionarium Latino-Lusitanicum* (Amakusa 1595), baseado no dicionário latino de Ambrogio Calepino; *Contemptus Mundi* de Thomaz a Kempis (Amakusa 1596); *Exercitia Spiritualia* de Inácio de Loyola (Amakusa 1596).

1592), proposto em forma reduzida e traduzido em língua falada; além da tradução de um texto ocidental: o *Esopo no Fabulas* (1593)³⁵, que representa, por sua vez, um interessante experimento. Oferecendo exemplos de princípios morais em um contexto que não era, todavia, cristão, os missionários objetivavam fazer partícipes os futuros crentes de uma linguagem para eles insólita: o uso desse tipo de texto, portanto, resultava instrumental, para que, sucessivamente, pudessem ser apresentados textos de doutrina cuja leitura devia (se esperava), por consequência, resultar facilitada.³⁶

Nesta direção e neste contexto, também foram significativos os resultados no campo da linguística. Obras como o *Vocabulario da Lingoa de Iapam* (Nagasaki, 1603-04), com mais de três mil vozes, além da *Arte da Lingoa de Iapam* (Nagasaki, 1604-08) e a *Arte Breve da Lingoa Iapoa* (Macau, 1620), do jesuíta João Rodrigues, permanecem exemplares e fundamentais para o estudo da língua do século XVI. Como o *Vocabulario da Lingoa de Iapam* (novamente publicado em edição fac-similar em 1973), que oferece exemplos da língua falada e escrita, dos vários dialetos, da linguagem das mulheres e das crianças, cita fontes dos clássicos, provérbios e lendas. Trata-se, portanto, de uma fonte preciosa também para os linguistas japoneses que, desse modo, podem seguir a evolução de sua língua falada através da acurada transcrição das particularidades fonéticas: coisa que o japonês escrito de fato não registra. Essa ‘língua’ transliterada desse modo é conhecida, enfim, como *kirishitango* (língua dos cristãos): marca da criação e da importância de um legado.

³⁵ Sobre as traduções das *Fábulas*, veja-se R. L. SPEAR, “Research on the 1593 Jesuit Mission Press Edition of Esop’s fables”, *Monumenta Nipponica*, 19, 3-4, 1964, pp. 456-465; e Michael WATSON, “A Slave’s Wit: Early Japanese Translations of the Life of Aesop”, *The Transactions of the Asiatic Society of Japan*, 20, 2006, pp. 1-22.

³⁶ Naquele final do século XVI, como resultado das campanhas de Coréia de Hideyoshi, também os japoneses haviam trazido da península a imprensa a caracteres móveis que, por alguns anos, teve uma notável difusão. Os dois grupos, todavia, nunca chegaram a colaborar e, pouco depois da expulsão dos jesuítas do Japão, os japoneses também abandonaram essa técnica para voltar à mais econômica impressão em xilografia. Os jesuítas, todavia, eram tecnicamente mais avançados e foram os primeiros a aplicarem às obras impressas em japonês com caracteres móveis em metal as seguintes inovações: o *furigana* (o uso do *kana* pela leitura dos sinogramas), o *handakuten* (a marca ° colocada em alto à direita das sílabas *ha*, *hi*, *hu*, *he*, *ho* quando se devem ler *pa*, *pi*, *pu*, *pe*, *pó*), o *dakuten* (a marca ¨ para reproduzir os assim chamados ‘sons impuros’, *ka/ga*, *so/zo* etc.), a imprimir em *sosho* (cursivo), a utilizar clichê em cobre para as ilustrações, e a utilizar duas cores – vermelho e preto – para a folha de rosto.

Contextualização geral e inicial

Alessandro Valignano não conseguiu entrar na China, mas desde quando, em 1573, foi nomeado Visitador Geral das Índias, sua atenção se dirigiu ao País do Meio que apresentava problemas bem diferentes daqueles do Japão.

Depois de uma desafortunada experiência comercial com os portugueses, os chineses haviam oficialmente encerrado suas portas aos ocidentais em 1552. Como consequência desta rejeição, em 1554 os portugueses se estabeleceram numa ilha ao extremo sul do Rio das Pérolas: Amacon, depois Macau. Esta posição geográfico-estratégica cresceu rapidamente e acabou se tornando o centro português mais importante na Ásia Oriental, base do comércio entre Goa e Hirado, antes, e Nagasaki, sucessivamente. Mas Macau havia se tornado, também, a Sé escolhida pelos jesuítas, a partir de 1579, com a chegada de padre Michele Ruggeri, padre insistentemente pedido a Roma pelo próprio Valignano.³⁸ Forte da experiência japonesa, Valignano atribuía importância primária ao conhecimento da língua para tentar uma penetração no continente e, portanto, ordenou ao jesuíta de apreendê-la o mais rápido possível. Com a ajuda de amigos chineses (que traduziam para o chinês literário quanto dizia), Ruggeri traduziu em primeiro lugar os dez mandamentos. Sucessivamente, estimulado por Valignano – que havia consultado uma sua primeira redação durante sua passagem para Macau em 1582 –, deu à imprensa, em 1584, um catecismo: o *Ttienciù Sce Lu (Tianzhu shilu*, “Verdadeira Exposição do Senhor do Céu”) do qual serão vendidas milhares de cópias. Trata-se da primeira experiência de tradução em chinês de um texto de doutrina e – mesmo que depois tenha se revelado insatisfatório enquanto, nas palavras de Matteo Ricci, “não resultou tão bom quanto teria que ser” – o gelo estava quebrado.

³⁷ Em termos gerais, no que diz respeito à obra de Ricci nesta parte (item 3.), cf. a indispensável fonte de: RICCI, Pe. Matteo. *Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*. Volume I. Parte I: Libri I-III (1582-1597). In: *Fonti Ricciane: documenti originali concernenti Matteo Ricci e la Storia delle prime relazioni tra l'Europa e l'Asia (1579-1615)*. Editi e commentati da Pasquale M. D'Elia, S.I. Roma, La Libreria dello Stato, 1942. Inclusive com os comentários do Organizador da obra, Pasquale D'ELIA. Veja-se, também, o trabalho recentemente consultado: Gaetano RICCIARDOLO, *Oriente e Occidente negli Scritti di Matteo Ricci*. Napoli, Ed. Chirico, 2003.

³⁸ Antes, em Maio de 1577, Ricci parte de Roma para Portugal. Aqui aperfeiçoa a formação espiritual e religiosa com um estúdio “muito formal” da teologia. Em setembro de 1578, sem ser, ainda, sacerdote, chega em Goa com outros quatorze Jesuítas de várias nacionalidades, entre os quais Michele Ruggeri. Este último foi chamado em Macau, em 1579, por Valignano, para começar a nova missão na China. Para tanto, Ruggeri começa a estudar língua e literatura com mestres chineses: depois de um ano pede ao superior a ajuda do amigo Matteo Ricci. Todavia, os superiores preferem que Ricci termine o estudo da teologia na Índia, entre Goa e Cochim, onde, enfim, foi ordenado sacerdote em 1581. Em sete de agosto do ano sucessivo chegou, portanto, a Macau para apoiar Ruggeri na missão da China.

Em 1582, no entanto, também Matteo Ricci, a figura missionária do catolicismo que se tornará central na China, chegou em Macau.³⁹ Empreendido logo o estudo do chinês, em poucos anos se apropriou da língua a tal ponto de traduzir obras literárias e científicas e de poder escrever diretamente em chinês. Portanto, se a Ruggeri tem que se reconhecer o primado de ter alcançado primeiramente o solo chinês, Ricci foi, por outro lado, o primeiro que recebeu a concessão de residir no continente: mas isto pôde acontecer somente em 1598, depois de vários anos passados em Nanjing, quando conseguiu alcançar Pequim. Não obteve, todavia, a permissão de se estabelecer aí, e somente em 1601 foi finalmente acolhido junto à corte onde o havia precedido sua fama de homem de ciência, particularmente experto de geografia, astronomia e cartografia.

Aquilo que nos interessa, todavia, nesse contexto geral de nosso estudo, é a diferente abordagem missionária realizada na China e no Japão, consequência, também, da diversidade do ambiente e da situação política. Primeiramente, não é nada secundário o fato de que Ricci operou praticamente sozinho no complexo contexto chinês, assim como sozinho teve que resolver aquilo que lá se configurava enquanto o nó central: fazer-se aceitar pela corte dos Ming. Conseguiu isso somente depois de anos de pacientes esforços, calibrando suas atitudes com sábia prudência, dedicando seu tempo, não a uma explícita atividade missionária que teria levantado a suspeita dos chineses, mas à tentativa de conquistar para si a consideração e a amizade de chineses cultos e influentes: seus conhecimentos em campos diversos, particularmente científicos, e sua capacidade de traduzi-los em chinês foram determinantes nesta obra de penetração intelectual. Assim, por exemplo, entre outras obras, fez notícia e teve uma função instrumental relevante seu *Mappamondo*: uma carta geográfica geral e completa do mundo anotada em chinês pelo próprio Ricci. Com o *mappamondo* de Ricci, realizava-se a função de uma “revolução copernicana” junto à cultura chinesa: descobrir que a China não estava no centro do mundo atingiu os cientistas chineses muito mais de quanto se possa imaginar.

³⁹ Matteo Ricci nasce a Macerata, cidade do Estado Pontifício, sé universitária e do Administrador apostólico das Marche, em 6 de outubro de 1552, pouco antes da morte do pioneiro da evangelização jesuíta do Oriente Extremo, Francisco Xavier. Entrou no Colégio Romano, o célebre estúdio dos Jesuítas, onde se formou naquela cultura europeia que mais tarde irá introduzir no império chinês e onde Valignano havia tido a oportunidade de conhecer suas grandes qualidades morais e intelectuais, maravilhando-se com isso de sua prodigiosa memória. No Colégio Romano, entre outros, o jovem Matteo teve como professor um dos mais célebres matemáticos da época, o alemão Cristóvão Clávio (Christophorus Clavius).

Em 1601, Matteo Ricci apresentou um memorial em chinês ao imperador Wanli, da dinastia dos Ming.⁴⁰ Confiante na benevolência do imperador para com os estrangeiros, no fim do memorial oferecia produtos de seu país. Fazia ainda presente que, sendo um religioso e nunca tendo tido nem esposa nem filhos, não pedia nenhum favor, mas, pelo contrário, tendo estudado astronomia, geografia, cálculo e matemática, teria sido muito feliz de se colocar a serviço do imperador. Já a uma primeira análise da escolha dos dons propostos se pode compreender onde o doador queria chegar. O fato é que, junto aos prismas e aos relógios, é sem sombra de dúvidas a obra de Abraham Ortelius, o *Theatrum Orbis Terrarum*⁴¹, que chamava mais a atenção.

A obra de Ricci foi sempre encorajada e apoiada pelo Valignano que, como já dissemos, sempre fora atraído e olhara de forma privilegiada à missão chinesa e que, por outro lado, justamente como Xavier, morreu antes de poder realizar o sonho de colocar pé no país. Desde o começo, já com Ruggeri, Valignano havia apontado o caminho a ser seguido: apreender a língua, ter em vista as classes altas, conformar-se quanto mais possível aos usos e hábitos do país. Por essa razão os missionários foram autorizados a se vestir como religiosos com barba e cabeça raspada (tanto que foram chamados ‘bonzos ocidentais’), e depois como literatos, quando isto se tornou necessário pela (sucessiva consciência hermenêutica e descoberta da) pouca atenção de que, finalmente, gozavam os monges budistas no contexto chinês. Sempre Valignano, finalmente, aprovou também o regulamento redigido por Ricci em 1603 com o qual se aceitavam os ritos praticados pelos chineses em honra a Confúcio e às almas dos antepassados: é a aceitação e conformação a esses ritos (proposta por Ricci e subscrita por Valignano) que levou, alguns anos depois, à “questão (polêmica) dos ritos chineses”. Adaptação que – enquanto profundo conhecedor da cultura chinesa e contra todas as polêmicas que se levantaram – Ricci justificou sempre considerando (traduzindo) esses ritos como ritos civis.

Matteo Ricci foi Superior da Missão de 1597 até 1610, data de sua morte que aconteceu, justamente, em Pequim: “justamente” porque já este fato representa o sucesso de sua estratégia, perante a difícil penetração no interior do mundo chinês.

⁴⁰ No qual afirmava de ser um estrangeiro que vinha de longe clamado pelo bom nome da China. Depois de três anos dedicados à longa viagem, se fixou por bem vinte anos em território chinês para aprender a língua.

⁴¹ Como é sabido, trata-se do primeiro *Atlas* moderno – que ficou bastante famoso e deu fama a seu compilador: o cartógrafo e geógrafo flamengo que gozou desta fama junto a toda a Europa e que, inclusive, em 1575, obteve o reconhecimento e foi designado enquanto geógrafo do próprio rei da Espanha, Filipe II.

Outra marca desse seu sucesso missionário é constituída, ainda, pela sua lembrança nos anais locais com o nome chinês de Li Mandou. Por outro lado, todavia, os anos sucessivos à atividade de Ricci viram emergir problemas que se revelarão espinhosos para os novos rumos da missão, não só chinesa: trata-se, de fato, da “questão dos ritos” e das conseqüentes polêmicas que investiram meia Europa e que encontraram no dominicano Domingo Navarrete o mais veemente inimigo dos jesuítas. Em uma síntese realmente extrema, perante uma documentação vastíssima e rica a respeito, apontamos como uma série de embaixadas enviadas de Roma para dirimir a questão (vejam-se, por exemplo, Maillard de Tournon e Mons. Mezzabarba), obteve o resultado final da promulgação da bula *Ex quo singulari* de Bento XIV, de 1742, que reafirmava a proibição aos católicos chineses de praticar os ritos locais considerados atos de pura superstição, sem valor algum. Desta maneira, configurara-se a anulação de um delicado e longo trabalho, de quase duzentos anos, em terra chinesa. Aliás, o encerrar-se da polêmica questão dos ritos chineses, com a vitória da intransigência inquisitorial e das ordens tradicionais concorrentes com aquela dos jesuítas, prefigurava outro mais contundente e geral desfecho histórico: aquele que, em 21 de julho de 1773, viu realizar a supressão da Companhia de Jesus nas nações católicas por parte Clemente XIV.

Matteo Ricci e a Missão na China

Foi a amplitude da formação de Ricci que lhe permitiu “fascinar” a elite político-cultural chinesa a partir de múltiplos pontos de vista, entre outros, veja-se, sobretudo, daquele que diz respeito às pinturas sacras europeias, pintadas segundo uma técnica de perspectiva desconhecida na China: dado bastante relevante, este, o fator era determinado menos por uma menor perícia dos pintores chineses, e mais por uma diferente concepção estética recentemente (re)nascida na Europa renascentista, que colocava o homem – e o ponto de vista do qual ele observava o universo – em uma nova posição, ao mesmo tempo, subjetiva e central, que foi se determinando, justamente, na Europa do Humanismo; além de uma conseqüente e nova centralidade europeia na representação do mundo, foi também esta característica modalidade representativa que levou ao confronto/choque com as representações cosmológicas da Terra do Meio: nesta, às cartas geográficas ocidentais vinham sendo feitas objeto de aceso debate, enquanto reduziam amplamente a posição do Império chinês na economia do mundo com relação à auto-percepção dos próprios chineses.

Discurso à parte merece a questão da astronomia e do calendário. Na China, de fato, o estudo dos astros e o cálculo calendarial revestiam uma importância não secundária: e isto, pelo fato de que o inteiro aparato ritual regulava, na China imperial, também, a esfera política, social, cultural, existencial que, como e com o calendário, se baseava sobre o cálculo exato dos dias.⁴² Nesta perspectiva, o próprio Imperador, sobretudo e enquanto garante da ordem cósmica, não somente devia realizar determinados ritos em dias bem específicos, mas resultava “prisoneiro” de uma complexa articulação ritual que decidia seu vestuário, sua disposição das habitações nos vários períodos, suas ações a serem cumpridas etc. Este complexo aparato, na realidade, dizia respeito a toda a estrutura imperial, mas se fazia tanto mais rigoroso quanto mais se aproximava aos vértices da hierarquia. O exato cálculo calendarial, portanto, garantia, em certo modo, a própria existência do Império: por essa razão um Ministério destinado para tanto, aquele dos Ritos, presidia à compilação dos calendários. É nesta direção que os conhecimentos apreendidos de Clávio abriram as portas de Beijing a Ricci.⁴³

Os Jesuítas conseguiram entrar na China somente em setembro de 1583, quando o governador Wang Pan acolheu o pedido dos religiosos estrangeiros Michele Ruggeri e Matteo Ricci de poder construir uma casa com igreja na mesma cidade. O projeto, ideado por Valignano, previa que os dois padres mirassem para a Capital, para tentar a conversão do Imperador ou para obter, pelo menos, uma permissão de livre pregação do Cristianismo. Mas, para tanto, o verdadeiro obstáculo se encontrava no extremo fechamento, cultural, político e econômico, do Império chinês à penetração no interior das próprias fronteiras. A tal fim Valignano sugeriu aos dois religiosos de se barbear e cortar os cabelos e vestir a roupa dos bonzos budistas, entre os quais podiam serem recebidos também estrangeiros. Os dois missionários adotaram, também, um nome chinês: Matteo Ricci transliterou simplesmente o seu em *Li Mandou* (na China o sobrenome precede o nome); alguns anos depois, confirmando o respeito e a consideração que Ricci ganhou para si na China, lhe foi dado o nome com o qual será popularmente chamado: *Xitai*, “(mestre do) grande Ocidente”.

Para retribuir à benevolência de Wang Pan, Ricci desenhou a primeira carta geográfica universal em língua chinesa e fez construir um relógio mecânico que tocava

⁴² Cf. Michel GRANET. *O Pensamento Chinês*. Rio de Janeiro, Editora Contraponto, 1997 [Ed. Orig.: Paris, Abin Michel, 1968].

⁴³ A respeito, cf.: Paul DREYFUS. *Mattèò Ricci. Le jésuite qui voulait convertir la Chine*. Paris 2004. Ed. Ital.: *Matteo Ricci: uno scienziato alla corte di Pechino*. Milano, San Paolo, 2006.

as horas, entregando, assim, os símbolos de uma nova concepção do tempo e do espaço ao literato chinês: nova concepção destas duas dimensões que, também, sofreram uma extraordinária transformação na cultura ocidental, desde a Baixa Idade Média, até os resultados mais significativos do Humanismo italiano⁴⁴; e foi, ao mesmo tempo, graças a este governador que os Jesuítas puderam ampliar sua própria esfera de ação. Wang Pan protegeu os padres quanto mais pôde, emanando editos para defendê-los dos contínuos ataques provenientes de diferentes frentes.

Em 1585, Ricci e Ruggeri haviam traduzido e impresso as principais rezas, os Dez mandamentos e o Credo, junto a um primeiro catecismo em chinês composto por Ruggeri: obra, esta, de valor bastante limitado, sobretudo se comparada ao sucessivo trabalho de Ricci. Ao redor dos dois missionários surgiu uma pequena comunidade de cerca de sessenta cristãos, mas as dificuldades de alcançar Beijing apareciam insuperáveis. De fato, a virada na experiência missionária de Ricci aconteceu entre 1594 e 1595 quando, também com o conselho dos amigos chineses, decidiu abandonar o vestido budista em favor da seda do literato. Deixou crescer a barba e os cabelos, iniciou a utilizar uma liteira precedida por dois servidores, símbolos da aquisição do status de *shi*, se adequando em tudo e por tudo ao estilo e às regras de comportamento da elite chinesa. Para esta, enfim, endereçava exclusivamente sua própria atenção, apostando nela enquanto chave indispensável para a abertura das portas da Capital ao Catolicismo. A atividade missionária de Ricci se desenvolveu, sobretudo, no interior das casas dos literatos, até quando não obteve, não sem dificuldades e reiteradas tentativas, livre acesso à própria corte chinesa.⁴⁵

⁴⁴ A convicção ocidental de ter entregue à China uma concepção absolutamente superior dos conhecimentos geográficos é posta em discussão por um recente estudo do historiador sino-canadense Wong TAI PENG. Nele se afirma que durante a embaixada chinês no reino de Cósimo o Velho dos Médicis os literatos da corte Ming encontraram, entre os outros, Paolo dal Pozzo Toscanelli, renomado astrônomo, amigo de Colombo, Vespucci e Da Vinci. Wong Tai Peng defende que os literatos chineses forneceram a Toscanelli preciosas indicações com relação às mais inovadoras aquisições astronômicas e cartográficas. Até aquela época na Europa, mas não na China, o cálculo da latitude e da longitude era bastante aproximativa. Além disso, os navegadores chineses haviam já realizado uma travessia oceânica desde Moçambique até o Sri Lanka (150 anos antes de Vasco da Gama), e haviam já traçado um mapa das costas da Califórnia, representada, todavia, como uma ilha. Segundo o historiador sino-canadense, Toscanelli será o inspirador das viagens de Colombo e Vespucci, que resultariam assim devidos dos chineses. Mesmo do ponto de vista do calendário e da astronomia, Toscanelli receberá a erudição da maior técnica chinesa conseguindo, como primeiro europeu, a prever com exatidão a passagem do cometa Halley, bem conhecida já desde 240 a.C. pelos cientistas do Celeste Império.

⁴⁵ Uma recente e interessante obra desenha em suas particularidades o quadro geral da missão chinesa de Ricci e seu companheiro, Ruggeri, aqui e sucessivamente sintetizado. A obra acompanha o percurso e os percalços da missão em todos seus peculiares momentos e no intrincado caminho que levará à realização da missão junto à corte da Cidade Proibida. Trata-se do estudo de Ronnie PO-CHIA HSIA, *A Jesuit in the Forbidden City. Matteo Ricci 1552-1610*. Oxford, Oxford University Press, 2010 [ed. it.: *Un Gesuita nella Città Proibita: Matteo Ricci, 1552-1610*. Bologna, Il Mulino, 2012.

Nos anos de estadia na China, Ricci havia apreendido não somente a utilizar bem a língua chinesa, mas havia compreendido as regras fundamentais dos processos comunicativos da cultura hóspede. Em modo particular ele havia entendido a importância prioritária dos livros, seja como fonte de inspiração estilística e de conteúdo, seja como método de difusão do pensamento. Descobriu que “mais se faz na China com livros que com palavras”. Decidiu, portanto, de se entregar à instrução de um bom mestre para aprender a compor obras em chinês que pudessem atrair a atenção dos literatos. As regras de composição na China previam, de fato, a emulação mais atenta possível dos Clássicos indicados pela tradição confucionista, que criticava fortemente as tentativas de inovação.⁴⁶

A primeira obra chinesa de Ricci, de cunho “literário” (isto é, não especificamente religioso/catequético) e que apresentava o pensamento dos principais autores do Ocidente, foi o *Discurso sobre a amizade*, que veio à luz em 1595.⁴⁷ Significativo que o tema ao qual era entregue a função de lançar uma ponte entre Oriente e Ocidente, fosse justamente aquele que recolhia uma grande tradição – literária e, sobretudo, do mundo clássico – ocidental que se desenvolvia ao redor desse tema e que, de algum modo, identificava nele uma possível e comum matriz sobre a qual se pudesse construir um ponto privilegiado de comunicação entre as duas civilizações.

Em 24 de janeiro de 1601, depois de dezoito anos de seu ingresso no território imperial, graças à sua persistência, enquanto estrangeiro que conseguiu se tornar “chinês entre os chineses”, ao *Xitai* (“mestre do grande Ocidente”) e à sua doutrina e virtude, se abriram as portas da cidade proibida: portas que, até aquele momento, tinham permanecido fechadas também aos embaixadores das maiores potências do mundo.⁴⁸

“A China é outro mundo”: nesta constatação afirmativa do próprio Ricci é sintetizada grande parte da razão do sucesso que só ele conseguiu naquela terra.

⁴⁶ Cf., a esse respeito, o trabalho de René GUÉNON, *Introduction Générale à l'Étude des Doctrines Hindoues*. Ed. Orig. Francesa: Éditions Vêga/La Maisnie, Paris 1921. Trad. Italiana: Adelphi, Milão, 1989. De cuja perspectiva e peculiaridades falaremos sucessivamente, justamente em relação à impossibilidade de interpretar o Oriente em uma perspectiva “religiosa”.

⁴⁷ Período durante o qual ele se encontrava a Nanchang, onde tentava abrir uma terceira residência, tendo sido caçado de Nanjing.

⁴⁸ Ricci não encontrou nunca diretamente o imperador, cuja inacessibilidade ritual era mantida através de um complexo sistema de relações entre o interior e o exterior do palácio, totalmente controlado pelos eunucos. Apesar disso, Wanli demonstrou sua consideração e sua disponibilidade em relação ao estrangeiro que, contra todas as regras então em vigor, foi admitido a viver à Corte e não se afastou mais da Capital. O próprio Imperador conferiu oficialmente a Ricci o título de *shi* e se responsabilizou para a manutenção dele e dos outros quatro hóspedes de sua casa até o fim de seus dias. Finalmente, a grande consideração de que Matteo Ricci gozou à corte foi testemunhada, aliás, pela decisão imperial de fazê-lo sepultar na própria Beijing.

Diferentemente da maior parte de seus predecessores e contemporâneos, Ricci teve a capacidade de colher a substancial alteridade da realidade chinesa, que se encontra na língua, nos usos, na organização administrativa e política, no pluralismo e relativismo do mundo que o Ocidente identificava, com ele, enquanto “religioso”: este era claramente percebido enquanto totalmente estranho aos cânones de uma “religião” única porque verdadeira; na sua peculiar reunião do poder (ocidentalmente identificado enquanto) ‘religioso’ e ‘político’, na pessoa do Imperador; na total ausência de um pensamento transcendente e soteriológico autóctone; mas, sobretudo, no reconhecimento de um estatuto de total paridade ao Império chinês em relação às monarquias europeias. A China, portanto, representava um “mundo” a todos os efeitos, em virtude de sua extensão geográfica; da sua história milenária; da riqueza econômica⁴⁹; da complexa organização social e política, fonte e objeto de estudo e de admiração; de sua forte identidade nacional.⁵⁰

Este grande respeito para com a cultura chinesa levou Ricci a procurar, antes, e encontrar, depois, o melhor caminho para a realização da difusão do Evangelho, na base de um diálogo quanto mais aberto, que se constituiu, na medida do possível, através da criação de uma linguagem e de um sentido mutuamente compreensíveis.

Matteo Ricci e o nome de Deus na China

Um primeiro significativo exemplo da emergência de uma problemática propriamente hermenêutica, neste específico contexto asiático, pode ser identificada na composição ricciana do *Tianzhu Shiyi*⁵¹: o texto que expressa exemplarmente o

⁴⁹ Que a tornava independente de qualquer outra potência externa, devido aos grandes recursos da natureza e àqueles do engenho e da arte de seus habitantes.

⁵⁰ Que lhe permitia, também, de ignorar até mesmo a existência de potências externas e longínquas das próprias fronteiras.

⁵¹ Estrutura da obra: O *Tianzhu Shiyi*, em sua edição mais antiga de 1603, foi enviado pelo próprio Matteo Ricci ao Geral dos Jesuítas Claudio Aquaviva, em 1604, junto a um manuscrito autógrafa. O texto chinês mais difundido de *Tianzhu Shiyi* é aquele da edição de 1607, revisto por Li Zhizao, que o incluiu, sucessivamente, em sua coletânea de livros cristãos (*Tianxue Chu Han*) de 1629. O *Tianzhu Shiyi* teve uma considerável fortuna na Ásia, onde foi traduzido em várias línguas, do japonês ao vietnamita, até a idade contemporânea. Ao contrário, na Europa, provavelmente por causa da *Questão dos Ritos*, esta obra-prima permaneceu na sombra. O texto é estruturado como um diálogo entre um letrado chinês e um ocidental: Ricci, no prefácio em latim que acompanha a primeira edição, defende que a dialogar com o chinês seja um europeu, enquanto o caráter chinês utilizado traduz o termo “ocidental”: de fato, na época, o conceito de Europa e aquele de Ocidente coincidiam. O letrado chinês põe dúvidas e questões que refletem as concepções tradicionais de sua terra, pontualmente contrastadas por Ricci, segundo as metodologias dialéticas apreendidas junto ao Colégio Romano. Nesse excelente exercício de retórica, a única crítica que pode ser feita ao autor é de apresentar o letrado confucionista enquanto excessivamente dócil às teorias estrangeiras.

problema nodal – antes da identificação (problemática) do “religioso” oriental – da possibilidade de nomear e, portanto, traduzir “Deus” no contexto chinês. Texto que, em sua edição mais antiga, aparece datado de 1603 e que gozou de uma considerável fortuna nas traduções junto a vários outros contextos asiáticos.⁵² O *Tianzhu Shiyi* teve uma considerável fortuna na Ásia, ao contrário do que aconteceu na Europa.⁵³

Uma das questões centrais enfrentadas por Matteo Ricci nesse texto é expressa já no título escolhido para o Catecismo: trata-se da tradução do termo “Deus”. Já nele aparece comprometido o sentido mais profundo da mensagem cristã: de sua compreensão autêntica e de sua possível divulgação na China. O problema substancial está no fato que, na mesma direção que em muitos países do Oriente Extremo e do Sudeste asiático, na China também não existia um termo que pudesse identificar um Deus monoteisticamente entendido. A ausência do significante denota claramente, também, a ausência do significado e a presença de um contexto cultural dificilmente compatível com a tradição teológica e filosófica europeia. Perante essa situação, as escolhas realizadas em outros lugares do contexto asiático não satisfaziam Ricci.⁵⁴ A decisão tomada pelo jesuíta italiano foi então aquela de introduzir um novo nome, que não tivesse ligações com a tradição local, evitando assim o risco de denotar de forma não ortodoxa o nome de Deus. Este último, portanto, foi simplesmente transliterado dos caracteres latinos para aqueles locais, sublinhando a absoluta novidade da religião cristã com relação não somente ao Xintoísmo autóctone, mas também às outras doutrinas importadas da China.⁵⁵

⁵² Sua edição mais antiga é de 1603: ele, de fato, foi enviado pelo próprio Matteo Ricci ao Geral dos Jesuítas Aquaviva, em 1604, junto a um manuscrito autógrafo. O texto chinês mais difundido de *Tianzhu Shiyi* é, todavia, aquele da edição de 1607 (traduzido em italiano por Chiricosta, na versão por nós consultada), revisto por Li Zhizao, que o incluiu, sucessivamente, em sua coletânea de livros cristãos (*Tianxue Chu Han*) de 1629. Quanto à fortuna asiática de suas numerosas traduções, vale destacar que ele foi traduzido em várias línguas, do japonês ao vietnamita, até a idade contemporânea. Por outro lado, com relação a seu permanecer na obra junto ao contexto europeu, pensamos que, muito provavelmente, isto deva ter ocorrido por causa da *Questão dos Ritos*, dos quais falaremos mais adiante.

⁵³ Entre outros estudos relativos a esse importante texto ricciano, veja-se, a respeito de sua elaboração, de suas temáticas e problemáticas, a “Introdução” de Alessandra CHIRICOSTA, que organizou também a tradução italiana de: *Il Vero Significato del “Signore del Cielo”*, di Matteo Ricci. Roma, Urbaniana, 2006; e, em relação ao trabalho de Ronnie PO-CHIA HSIA, *A Jesuit in the Forbidden City. Matteo Ricci 1552-1610*, anteriormente citado, o capítulo X (pp. 271-296 da edição italiana consultada).

⁵⁴ Como vimos acima, o Japão, também, no qual havia atuado o primeiro missionário da Ordem de Jesus em terra de Oriente, Francisco Xavier, apresentava uma situação análoga.

⁵⁵ Como nos testemunha o próprio Francisco Xavier, de fato, a Terra do Meio representava a cultura hegemônica na área do Oriente Extremo (mesmo o sistema de escrita a caracteres ideográficos é importado da China), e por essa razão se tornava necessário, de um ponto de vista missionário, conquistar o coração do império para poder chegar, também, nas suas periferias mais remotas e nos estados vassalos.

A longa permanência na China – com o progressivo aprofundamento do conhecimento da língua e da cultura local – fez com que Matteo Ricci se tomasse consciência de que o Celeste Império nunca teria se aberto a autoridades diferentes daquelas já reconhecidas por ele. Já o Budismo, por exemplo, mesmo largamente difundido e, finalmente, adaptado ao contexto, na época da missão do Ricci, era fortemente hostilizado por alguns membros da elite dominante, que sublinhavam sua componente “bárbara” (os budistas eram chamados, também, de “bárbaros do sul”) e sua distância com relação ao sistema religioso e social tradicional, centrado na ética confucionista e na exaltação das antigas dinastias autóctones. Numa China totalmente fechada, também a imagem dos europeus era apercebida de maneira bastante negativa. A intuição de Ricci foi, portanto, aquela de encontrar, de qualquer modo, um fundamento no interior da acreditada tradição chinesa: somente assim teria sido possível tornar aceitável a mensagem cristã. Mas tal método apresentava riscos altíssimos, que finalmente se manifestaram com a famosa *Questão dos ritos*, depois de sua morte: conservar traços culturais próprios da cultura hóspede apontava, enfim, para o grave risco de contaminar a pureza do ensino, desnatura-lo, entrevedo nisso o perigo de cair em formas de perigosas heterodoxias.

Apesar disso, todavia, buscando seu objetivo de realização de um “encontro cultural”, Ricci adotou a estratégia de entrar como literato entre os literatos, tentando conseguir o domínio dos pontos principais da cultura confucionista: e foi graças a seus estudos que encontrou alguns termos, no interior da tradição chinesa, que serviram às suas necessidades: *Shang di* e *Tian* representam, a propósito desta obra, dois termos significativos.⁵⁶

⁵⁶ Três dinastias hereditárias se sucederam na China: *Xia*, *Shang* e *Zhou*. A sequência delas é importante, levando em consideração como a grande importância que o pensamento chinês atribui à continuidade histórica reclama uma contínua obra de interpretação e de interpolação da visão dos acontecimentos do passado, em função da política e da concepção em vigor na época da indagação. Uma das maiores fontes de informações históricas, o *Shujing* (Clássico dos documentos), texto apontado por Confúcio entre os cinco clássicos da cultura chinesa, resulta condicionado pela visão filosófica do período das “Primaveras e Outonos” (770-454 a.C.) e dos “Estados Combatentes” (453-222 a.C.). Nesta fonte, às três dinastias míticas são antepostos dois soberanos lendários ou *di*, *Yao* e *Shun*. No *Shiji* (Memórias de um historiador) de Sina Qian (149-90 a.C.) se fala, também, de três *huang*, reis pré-dinásticos, cuja figura encontrou maior atenção em épocas sucessivas, mas não de forma difundida. De qualquer maneira é interessante sublinhar que a sucessão 3-5 continuou a ser mantida por um longo período de tempo na interpretação historiográfica da China antiga. Em seu complexo, tal época foi sempre observada enquanto uma mítica Idade do ouro, na qual procurar modelos de comportamento seja individual que social e político, sobretudo na ótica confucionista. Ao estado atual das indagações, as Três Dinastias são vistas como momentos diferentes do desenvolvimento do Estado na China, e as relações entre elas aparecem mais enquanto uma coeva presença de forças alternativamente dominantes que como uma verdadeira sucessão. Deixando de lado a dinastia *Xia*, a dinastia *Shang* se manifesta enquanto diretamente ligada com aquela *Zhou*, sendo que as duas se contenderam o poder absoluto por um amplo espaço de tempo.

No contexto da civilização arcaica, uma das principais características da China é a estreita interconexão entre esfera política, familiar e religiosa, que, de certa qual forma, não foi quebrada nem mesmo com a sucessiva formação de um poder estatal centralizador. O modelo das ligações de parentesco estrutura a inteira sociedade chinesa desde suas origens.⁵⁷ A partir dessa perspectiva, a ligação de parentesco, sobrevivendo à morte do soberano, garantia uma continuidade entre o mundo dos vivos e o dos mortos manifestado pelo culto dos antepassados, considerado enquanto verdadeira sanção de uma ordem cósmica. Nesta ótica, sempre que for executado, o rito absolve à específica função de reatualizar uma lei universal, de sanciona-la novamente de modo a torna-la viva e operante. Tal lei, segundo a cultura chinesa, se manifesta em todos os planos da existência. Se, portanto, a família é a estrutura ao redor da qual se entrelaça o tecido de qualquer realidade que contextualiza o homem em seu viver social, também o espaço, o tempo, a vida “espiritual”, terão que ser definidos, de qualquer modo, por seu intermédio. Interpretar a vontade dos antepassados com relação aos acontecimentos da vida mortal instaura um princípio de continuidade entre os dois mundos, alargando a concepção comum de tempo e espaço de forma tal que cheguem a conter também o além, sendo esse último regrado pelos mesmos princípios que estruturam o *genos*.

A própria divindade da época *Shang*, *Shang di*, o Soberano do Alto, que na última fase da dinastia apresentará todas as características de um Ser Supremo⁵⁸, no princípio não era visto de outra forma que como o mais importante e inacessível de todos os antepassados, mesmo assim um deles, presumivelmente o primeiro, ao qual o

⁵⁷ O sumo soberano da época *Shang*, *wang*, podia ser tal só e unicamente enquanto chefe, *xing*, do clã dominante, do qual tirava sua própria força e sua autoridade. Essa última não investia somente o campo estritamente político e militar, mas também aquele sacral (“religioso”, do ponto de vista ocidental).

⁵⁸ Com relação à categoria histórico-religiosa de “ser supremo”, há um longo percurso de análise historiográfica. A individuação dessa figura (que personificaria tudo aquilo que é, ao mesmo tempo, incontável e importante do ponto de vista existencial para o homem, constituindo, então, um importante instrumento e garantia da ordem, tanto cósmica, quanto social do mundo) junto às “culturas primitivas” se deve ao etnólogo escocês Andrew LANG (*The Making of Religion*, London 1898), representando uma descoberta que atingiu profundamente as teorias evolucionistas, na medida em que afirmava a irredutibilidade da figura ao “animismo”. Em uma outra perspectiva (teológica e teleológica), o estudo sistemático e comparado dos “seres supremos” foi continuado pela “escola histórico-cultural” de Viena, fundada por padre Wilhelm SCHMIDT que elaborou a teoria do “monoteísmo primordial” (*Der Ursprung der Gottesidee / Sobre a Origem da Ideia de Deus*. Münster, 1926-1955). É, finalmente, contra esta ideia e identificação, bastante comprometida e equivocada, que se desenvolveram as pesquisas de Raffaele PETTAZZONI (*L'Essere Supremo nelle Religioni Primitive*, Roma 1957) que pôs as bases historiográficas e cientificamente adequadas para o reconhecimento das diferenças fenomenológicas e históricas entre “ser supremo” e o “deus único” das religiões monoteístas. Com relação a essa problemática no contexto do surgimento da perspectiva italiana da História das Religiões, cf. nosso trabalho: *História das Religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo, Paulinas, 2013 [2ª reimpressão 2014].

soberano mortal podia se dirigir só e exclusivamente através da mediação de seus próprios antepassados mais próximos.⁵⁹

No último período da dinastia *Shang* o culto dos antepassados começa a perder substancialidade, transformando-se cada vez mais em um complexo sistema de rituais totalmente formais; tal situação é herdada pelos *Zhou*, os quais, num primeiro momento, parecem mutuar os mesmos princípios da realeza – ou, talvez, seja mais apropriado dizer do instituto da “regalidade” – de seus antecessores, inserindo-se na divisão em duas linhagens e mantendo a figura de *Shang di* enquanto ser supremo. Todavia, as relações entre tal entidade e o mundo dos mortais deviam necessariamente mudar: *Shang di*, mesmo que tivesse alcançado, finalmente, um ponto avançado de despersonalização que tornou possível sua adoção por parte de uma dinastia diferente, permanecia, mesmo assim, o primeiro antepassado de uma estirpe real em nada ligada por parentesco com os *Zhou*. Foi assim que estes se dirigiram a uma entidade colocada ainda mais acima de *Shang di*, ou seja, *Tian*, o Céu: entidade que Ricci traduziu com *Tian zhu*, o Senhor do Céu. A grande expansão territorial que caracteriza a época *Zhou*, de fato, havia tornado necessária a presença de uma figura referencial que pudesse ser percebida enquanto tal não somente no restrito âmbito ocupado por poucos clãs. Obviamente, o fato de separar esta figura suprema do contexto das ligações de parentesco colocava, para os *Zhou*, o problema de criar um princípio diferente que sancionasse seu inquestionável direito ao governo: isto foi resolvido na teorização do *tianming*, mandato celeste, entregue diretamente do Céu a uma dinastia. Uma característica do *tianming*, que o torna bastante diferente das concepções ocidentais de “investidura divina”, consiste no fato de poder ser revocado no momento em que se torne evidente o fato que aquele que o recebe não se mostrou à altura da função.⁶⁰ Para

⁵⁹ O clã dominante apresentava, no seu interior, uma divisão em linhagens, a mais importante das quais constituía a estirpe real, *wang-zu*. Ao soberano de um grupo teria tido que suceder um herdeiro do grupo oposto, seguindo a concepção segundo a qual todos os membros másculos de uma mesma geração se podiam considerar como irmãos. Tal princípio podia se desatendido somente se não tivessem sido realizáveis duas cláusulas, ou seja, que não estivessem presentes filhos homens como chefes da linhagem ou que o soberano em questão não tivesse sido merecedor. Essa última eventualidade teria sido verificada através do responso oracular, utilizado para qualquer aspecto importante na vida na época *Shang*. Uma das mais típicas formas de comunicação com os antepassados era constituída pela *escapulomancia*. Progressivamente o soberano se tornou o único detentor do “direito” de interpretar os oráculos, enquanto sanção de sua figura de única ligação entre os dois mundos: o clã real domina seja o mundo terreno que aquele ultraterreno, portanto, somente aqueles que pertencem a tal linhagem têm condição de compreender as diretivas dos antepassados, visto que é justamente a ligação de parentesco que permite superar as barreiras do tempo e da morte.

⁶⁰ Sinais de tal incapacidade podiam ser tanto de ordem política, que podiam serem objetivados em um mau-governo que provocava amplos dissensos, seja nas classes altas que na própria população, quanto de ordem “natural”, como carestias e várias calamidades, interpretáveis, a partir de uma concepção que vê o

poder governar, enfim, o soberano devia mostrar de possuir o *de*, “virtude”, termo que só sucessivamente foi conotado de valências éticas: caso a atuação do soberano aparecesse enquanto priva de *de*, não conforme à qualifica de *tian-su*, filho do céu, o mandato devia ser revogado e entregue a uma dinastia mais digna.⁶¹

A própria escolha de um significante para o “nome de Deus”, derivado da tradição local, não se mostrava, portanto, nem simples, nem isenta de implicações. No âmbito da tradição chinesa, aliás, o termo *Shang di* foi utilizado para designar uma das figuras do Daoismo, enquanto *Tian*, que indicando o “Céu” possuía na língua chinesa um sentido próximo àquele ocidental de “Providência divina”: esta perspectiva, todavia, apresentava o risco de configurar o Deus cristão como uma divindade impessoal. O problema da definição do Deus cristão na China foi resolvido, segundo as *Fonti Ricciane*, quando um jovem catecúmeno “saudou o quadro de Cristo com o apelativo de ‘Senhor do Céu’ (*Tian zhu*)”⁶², apesar de tal termo ser utilizado, também, para indicar uma determinada figura nos escritos canônicos budistas.

À luz disso, torna-se evidente como a adoção dos termos *Shang di* e *Tian zhu* – que Ricci utiliza em igual medida e de forma intercambiável – em uma perspectiva cristã não fosse neutral e abrisse uma ampla gama de mal-entendidos, seja na China seja, ainda mais, em Roma: longínqua das problemáticas que haviam conduzidos a escolhas desse tipo. O apoio teológico a tal empreendimento era representado por uma espécie de *fides implícita*, de revelação parcial, em determinadas realidades culturais outras com relação àquela europeia, que devia ser corrigida à luz da Verdadeira interpretação. Por essa razão, nesta perspectiva, valerá a pena verificar como o

cosmo como uma unidade interconexa, enquanto sinais de desaprovação da própria natureza em relação ao soberano culpado de ter violado as leis universais.

⁶¹ A concepção *Zhou* do *tianming* teve uma notável fortuna ao longo do inteiro arco da história chinesa: graças, também, ao princípio de continuidade com a própria tradição, a ideia de um mandato revogável, diretamente entregue pelo ordenador das leis universais que subentendem todo âmbito da existência cósmica, será utilizado, enfim, até mesmo, por Mao a fim de afirmar a legitimidade da própria revolução.

⁶² *Fonti Ricciane*. Edizione Nazionale delle Opere Edite e Inedite di Matteo RICCI, A.I. Edite e commentate da Pasquale M. D’Elia S.I., sotto il patrocinio della Reale Accademia d’Italia. Vol. I: *Storia dell’Introduzione del Cristianesimo in Cina*. Nn. 1-500. Roma. La Libreria dello Stato, 1942, p. 186. Segundo Gaetano RICCIARDOLO (*Jesuit Missionaries and Chinese Intelligentsia during the Late Ming and Qing Dynasties*. In: *Ming Qing Yanjiu*, Dipartimento di Studi Asiatici, Nápoles 2002) o termo *Tianzhu* aparece pela primeira vez nas crônicas chinesas no *Shiji* do historiador Sima Qian, para indicar o primeiro dos oitos espíritos das montanhas e dos grandes rios. Disto, nem Ricci nem Ruggeri tinham conhecimento, mas depois de um colóquio com o Valignano ficou decidido de adotar este termo. Curiosamente, o uso dos caracteres *Tianzhu* para denotar um Deus entendido de forma cristã é datado do século VIII, tendo sido encontrado, também, em âmbito nestoriano. A hipóteses de Peter Yoshiro SAEKI (*The Nestorian Documents and Relics in China*, Tokyo, 1951) defende que isso se deveu ao fato de que o patriarca daoista Lü, fundador de uma escola contemplativa chamada *Jindanjiao* (religião para a escola do elixir de vida), traduziu em chinês os textos nestorianos e decidiu de atribuir ao Deus cristão o nome do Deus daoista.

Catecismo se torna um instrumento, essencial e imprescindível, para evitar de cair em interpretações desviantes e heterodoxas. A escolha da estrutura dialógica com a qual é apresentada a mensagem cristã resulta vencedora a fim de evitar esses riscos: no texto, de fato, dialogando com um letrado confucionista, Ricci refuta, segundo a arte apreendida ao Colégio Romano, todas as possíveis fontes de ambiguidades, apresentando assim à China um exemplo emblemático também da lógica, da física e da metafísica aristotélico-tomistas. Na realidade, Ricci escolheu de se manter no âmbito da especulação filosófica, discutindo somente daquilo que podia ser compreendido e demonstrado com o intelecto, limitando-se a tratar somente da revelação natural, não chamando em causa a revelação positiva. Isso para demonstrar aos chineses como o pensamento cristão não somente não fosse incompatível com a tradição confucionista, mas, aliás, representasse seu êxito mais espontâneo e realizado: na realidade, com essa estratégia de apresentação, o Cristianismo tornava-se a religião que melhor de todas expressava os valores indicados por Confúcio, antes que sofressem as alterações provocadas pela confluência com o Daoismo e com o Budismo.

Este processo, enfim, parece ter-se adaptado muito bem ao contexto chinês, no qual as distinções entre doutrina, religião e filosofia aparecem muito mais tênues que na nossa tradição. Querendo ser mais precisos, a distinção entre religião e filosofia é uma consequência da partição do saber ocidental, que não encontra analogia em muitas outras culturas. Os confucionistas, portanto, liam o Catecismo ricciano como um tratado ético-moral em linha com a própria tradição, esta não apresentando nenhuma limitação de ordem dogmática com relação à figura de um Ser Supremo: aliás, segundo o próprio Confúcio, se desinteressando por completo daquilo que está por além desta vida!

Matteo Ricci na China: entre Budismo, Daoismo, Confucionismo

Seguindo a sugestão de Valignano, portanto, inicialmente Matteo Ricci entrou na China adotando o vestuário budista para poder ser reconhecido imediatamente enquanto “religioso”. Todavia, sucessivamente, uma vez em território chinês, tendo tomado maior e mais direto conhecimento da cultura local, abandonou – teve que abandonar – a túnica dos seguidores de Sakyamuni para vestir as marcas dos *shi*, os

literatos confucionistas, figuras bastante complexas e significativas, no contexto chinês, que representavam sua classe dirigente.⁶³

Como representantes do imperador – que exerciam cargos públicos – e, portanto, participando juntos de sua autoridade, que provinha do Céu, os *shi* eram sujeitos, também, a limitações rituais proporcionalmente crescentes segundo o próprio cargo, com a função de manter a ordem cósmica expressa na estrutura imperial. No texto de que estamos tratando – o *Tianzhu Shiyi*, que tomamos enquanto banco de prova exemplar –, observamos que Matteo Ricci entrega a função de explicar os princípios do Cristianismo a um *xi shi*, um “literato”, *shi*, ocidental, em um diálogo com um *zhong shi*, ou *shi* chinês. Isto torna evidente tanto o destinatário deste peculiar Catecismo, ou seja, a classe hegemônica na China, quanto a escolha de Ricci de ser identificado, em terra chinesa, enquanto *shi*. Ricci bem compreendeu que uma estrutura piramidal como aquela imperial não teria permitido alguma difusão de ideias e, ainda mais, não teria concedido alguma autorização ao estabelecimento de missionários e ao instaurar-se de igrejas se não através das hierarquias oficiais. Para não correr o risco de perseguições, portanto, era necessário receber a autorização oficial que somente a Capital podia fornecer: enfim, somente a benevolência de um alto funcionário teria oferecido a possibilidade de aspirar ao Palácio Proibido, sé imperial.

Tirando algumas exceções, o Budismo era difundido entre a população, mas gozava de poucos seguidores entre as classes altas. Além disso, vista sua proveniência estrangeira, não respeitava a ordem social e política do Império, pondo-se, muitas vezes, em contraste com ela. Levando em consideração tudo isto, Matteo Ricci entendeu, portanto, que manter o hábito budista teria significado, para os missionários da

⁶³ Vale observar, a esse respeito, que a tradução deste termo em “literatos” foi aquela proposta e adotada pelos filósofos europeus do século XVIII: mas ela não é, exatamente, precisa, refletindo, sobretudo, as exigências dos Iluministas que interpretaram o pensamento de Confúcio à luz de suas próprias perspectivas, à procura de um pensamento laico, baseado exclusivamente na razão, que individuasse as diretrizes éticas e sociais adequadas para administrar um Estado. Na realidade, a figura dos *shi* é bastante complexa e dificilmente significativa fora do contexto da China imperial.

Já em época Han, de fato, os cargos públicos eram atribuídos através de exames de Estado, organizados em vários níveis, baseados no conhecimento dos Clássicos confucionistas. Isto significa que, em prática, somente os mais ricos podiam enfrentar as despesas para uma adequada preparação por provas bastante seletivas. Segundo o nível do exame superado, os *shi* haviam direito a governar sobre um território de diferente dimensão e riqueza, a vestir roupas e marcas que tornassem imediatamente evidente seu grau e importância. A atividade dos *shi* consistia, portanto, em cultivar as letras e exercer os cargos públicos, considerando-as como duas realidades não cindíveis à luz da ética confucionista. A ligação entre soberano e *shi*, amplamente teorizada por Menchú, refletia e, por sua vez, se refletia na relação entre pai e filho: a organização estatal e aquela familiar – como já apontamos – eram, de fato, estabelecidas sobre o mesmo modelo piramidal de obediência que via o pai governar na própria casa, assim como o Imperador governava os próprios ministros e, através desses, o povo.

Companhia, condenar-se a permanecer às margens do Império: provavelmente na precariedade determinada pela condescendência ou menos de um mandarim que o permitisse, sem perspectivas de um estabelecimento real da Igreja católica no interior do território chinês. Além disso, na aproximação com o Budismo Ricci intuiu uma ameaça de ordem teológica bastante arriscada, não percebida por outros missionários que operavam em outras regiões do Oriente Extremo e do Sudeste asiático: a contradição aparente de perspectivas nasce, de fato, da diversidade objetiva das modalidades segundo as quais o Budismo se inseriu nas diferentes realidades culturais de cada país. Em outras realidades do Oriente Extremo e do Sudeste asiático o Budismo havia adquirido uma função dominante, depois de ter se adaptado de forma bastante (e diferentemente) articulada aos cultos autóctones, acabando por tornar-se, às vezes, o centro indispensável para tecer qualquer outra interlocução destes com o próprio Budismo.⁶⁴

Impõem-se, nesta altura, algumas considerações a respeito do Budismo. Antes de mais nada, destacamos que, entre elas, apenas na parte final desse texto proporemos uma de caráter propriamente histórico-religioso, que consideramos bastante relevante, concernente a problemática possibilidade de defini-lo enquanto “religião”. Mas, por enquanto, importa evidenciar como o Budismo não pode ser, quanto menos, entendido, de qualquer maneira, como uma “religião unitária”, com códigos fixados uma vez por todas. Trata-se, de fato, de um vastíssimo conjunto de tradições, às vezes muito diferentes entre si, que encontram um ponto em comum no “Iluminado” Siddharta Gautama e em sua doutrina, em seu princípio inspirador. O fato é que nenhuma “igreja” foi real e propriamente fundada pelo Buda⁶⁵, visto que ele não nomeou nenhum

⁶⁴ Cf. Frank USARSKI. *O Budismo e as Outras: encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais*. Aparecida, SP., Editora Idéias e Letras, 2009.

⁶⁵ A essência do ensino do Buda é contida no célebre discurso proferido no parque das gazelas de Benares, cerca de uma semana depois de conseguir a Iluminação. Nele foram expressas as “Quatro Nobres Verdades” da existência humana:

1) A vida é dor. Qualquer existência é determinada pela agregação e desagregação de vários *dharma*, elementos fluindo continuamente, segundo o princípio definido *pratitia samutpada*, ou seja, organização dependente. Os *dharma*, de fato, constituem os cinco *skandha*, ou agregados, isto é, a sensação (*vedana*), a matéria formada (*rupa*), as paixões (*samskara*) e a consciência (*vijnana*), que se dissolvem à morte do indivíduo, indo a se recompor em uma sucessiva existência, levando consigo seja a marca do indivíduo, que do mundo por ele apercibido e conhecido. São as ações causadas a continuar em um futuro, não uma alma eterna que se reencarna de corpo em corpo. Segundo o princípio da organização dependente, portanto, o presente causa o futuro, mas este último não pode ser manipulado pelo presente. A única libertação com relação a essa corrente de causa-efeito é a consciência da causa real da dor, desvendada na segunda Nobre Verdade.

2) A origem da dor é o desejo. A afeição à vida, aos objetos, aos prazeres, mas também ao conhecimento ou à própria religião implica expectativas e projeções sobre o objeto das aspirações individuais, que não permite de colhê-lo por aquilo que realmente é: uma realidade mutável. Portanto:

sucessor, defendendo que cada um teria tido que seguir o caminho apontado como único mestre. Consequentemente, as disputas sobre a correta interpretação a ser dada ao ensino do Iluminado, dividiram os seguidores já a partir do século IV a.C., determinando a formação de muitas escolas diferentes. Nascido na Índia, ao redor de 500 a.C., o Budismo se difunde em toda a vastidão do território asiático, determinando, aliás, nesses outros contextos, ulteriores articulações. A primeira grande distinção que se pode operar é entre os maiores “Veículos” (*Yana*) através dos quais foi interpretado e difundido o pensamento do Buda: *Theravada* (ou *Hinayana*), *Mahayana* e *Mahayana-Vajrayana*.⁶⁶

O primeiro e mais antigo, difundido, sobretudo, na parte meridional da Ásia (Sri Lanka, Myanmar, Tailândia, Laos e Camboja), deve seu nome, Pequeno Veículo, aos seguidores do Mahayana, o Grande Veículo, a forma de Budismo de maior adesão, que entendia assim desvalorizar sua capacidade de conduzir em direção à via de libertação.

Ao contrário, o Mahayana é praticado na vastíssima parte setentrional do continente asiático e nas áreas que sofreram a influência chinesa, da Índia do Norte ao Nepal, da China à Coreia, da Mongólia ao Japão, ao Vietnã, e transmitiu suas tradições prevalentemente em língua sânscrita. Enquanto a tradição Theravada atribui uma maior importância à vida monástica, o Mahayana desenvolve sua ética sobre uma maior atividade: esta “ética” é baseada, fundamentalmente, no princípio da “compaixão”, ou seja, da consciência do compartilhamento universal da dor e, portanto, da necessidade de uma ajuda recíproca. Esse ideal encontra sua máxima concretização no *Bodhisattva*, ou seja, em quem, apesar de ter alcançado o limite da iluminação, renuncia a acessar o *nirvana*, o estado de suprema libertação do ciclo dos renascimentos, *samsara*, para ajudar o restante dos seres vivos a superar sua condição de escravidão. O Veículo do diamante, ou Veículo das fórmulas mágicas

3) A eliminação do desejo conduz à cessação da dor. Mas esta é uma meta, não uma imposição. O “querer não-querer” é, mesmo assim, uma forma de vontade, de afeição. O Buda, para conduzir todos no caminho da libertação, apontou o modo para superar o desejo na quarta Nobre Verdade:

4) Existe uma via para eliminar a dor. Esta é a Nobre Octúplice Senda. Trata-se de oito atitudes existenciais a serem interpretadas quais elementos fundamentais para uma existência que queira libertar-se das correntes do *samsara*: 1) *Reta visão* da existência e de sua causa; 2) *Reto propósito* com relação à vida, que não deve ser conduzida pela afeição; 3) *Reto falar*, de modo honesto e sem mentiras; 4) *Reto agir*, que não seja motivado e não cause qualquer violência; 5) *Reto modo de sustentação*, que não se base em desfrutar criaturas viventes, nem provoque algum males para elas; 6) *Reto esforço*, de operar sempre em conformidade aos princípios da compaixão e à superação da afeição; 7) *Reta concentração*, que determina a real consciência de si e a justa percepção de si; 8) *Reta meditação*, a via que conduz à Iluminação.

⁶⁶ A fim de um esclarecimento sintético e, ao mesmo tempo, rigoroso dos dois “veículos”, veja-se, entre outras, a obra de Frank USARSKI. *O Budismo e as Outras*. Citado.

(*Vajrayana*) constitui o aspecto mais “esotérico” do Budismo, isto é, aquele fundamentado na transmissão dos ensinamentos secretos do Buda, entregues diretamente pelo mestre ao discípulo. Esta forma de Budismo, desenvolvida sobretudo no Tibete, Nepal, China e Japão, costuma utilizar enquanto instrumentos de meditação a repetição, explícita ou silenciosa, de fórmulas sagradas, *mantra*, a contemplação de determinadas posturas das mãos, *mudra*, ou de *mandala*, diagramas representantes, em chave simbólica, importantes princípios filosóficos e místicos, quais a concepção do cosmo enquanto constituído por infinitos planos de existência que se entrelaçam entre eles, a roda dos renascimentos, a visão *cármica* da existência etc. Entre as escolas do terceiro veículo, foi atribuída particular importância àquela tibetana, definida Lamaísmo, difundida também em Bhutã, Ladakh, China do norte, Manchúria, Mongólia e Sikkim.⁶⁷

As três correntes contêm no seu interior uma grandíssima variedade de escolas, que se desenvolveram nas diferentes regiões e épocas durante as quais o ensino do Buda encontrou discípulos. Característica do Budismo é, de fato, como dizíamos acima, sua forte capacidade de adaptação às realidades locais que, por sua vez, acabou tornando-o o interlocutor fundamental destas. O Budismo, no fundo, deve ser considerado enquanto a primeira perspectiva “doutrinal” (com as peculiaridades que, a respeito, definimos) universalista e, com esta característica se difundiu em todo o território asiático, antes da chegada do Cristianismo. Não é por acaso que são justamente as duas características de adaptabilidade e universalismo que são percebidas por Ricci enquanto ameaças, na ótica de uma evangelização da Ásia oriental.

As primeiras manifestações de uma presença budista na China remontam ao I século d.C., época na qual o Império chinês havia acabado de adquirir um forte senso de identidade graças à consolidação da dinastia Han. Quando, finalmente, esta desabou, o senso de crise expresso na divisão ao longo de três séculos do Império favoreceu um sempre crescente enraizamento no território chinês do Budismo: ele vem preenchendo, então, aqueles vazios deixados pela insuficiência da teorização confucionista. Esses vazios diziam respeito, principalmente, a uma concepção soteriológica, a uma visão da vida depois da morte, à imortalidade da alma, a uma abordagem universalista. A novidade das concepções budistas se chocou desde logo com uma sua dificuldade de

⁶⁷ Com relação a todas essas escolas: cf., mais uma vez, as definições de Frank Usarski, citado, e, também, de René GUÉNON. *Introduction Générale à l'Étude des Doctrines Hindoues*. Ed. Orig. Francesa: Éditions Vêga/La Maisnie, Paris 1921. Trad. Italiana: Adelphi, Milão, 1989.

traduzibilidade e, portanto, de compreensibilidade no mundo chinês: doutrinas como aquela do *karma* resultavam demasiado abstratas para uma mentalidade que tendia a se mover em modo bem mais concreto, mesmo que fossem justamente essas questões de sentido a serem postas e a ir ao encontro das novas exigências decorrentes da crise imperial chinesa. E é justamente pela razão desta dificuldade e, ao mesmo tempo, desta necessidade, que as concepções budistas foram recebidas na China através da mediação do Daoismo: uma perspectiva cultural autóctone, como o Confucionismo, que, porém, diferentemente deste, oferecia bem maiores margens de diálogo.

Dessa forma, o Budismo na China se encontrou, desde logo, estreitamente conexo ao Daoismo, do qual utilizou uma linguagem que, obviamente, transformava a orientação doutrinal indiana em algo diferente. Fato é que a lei cármica budista foi integrada, na China, com a ideia de uma alma espiritual, *shen ling*, que transmigrasse através do ciclo dos renascimentos, abandonando o corpo mortal. Nesta perspectiva peculiar se reconhece, justamente, a mediação com a concepção daoista de um além concretamente entendido. O Budismo de época Han se dirigiu, antes de mais nada, ao povo, indo se integrar com as formas devocionais do Daoismo para o qual o novo culto não era outra coisa a não ser uma variante que abria uma nova via em direção à imortalidade. A integração entre as duas práticas devocionais se manifesta, além disso, também, na criação de lendas que sancionassem uma derivação e, portanto, uma interdependência, uma da outra. Além disso, muitas práticas ligadas à meditação budista se enriqueceram das técnicas de longa vida daoistas. Com a divisão do Império entre Norte e Sul, se assiste, enfim, também a uma diferenciação do percurso do Budismo que se manifesta em formas mais devocionais e populares nos Reinos do Norte, dominados pelos “bárbaros”, enquanto no Sul encontra terreno fértil nas especulações dos literatos. Somente com a chegada de Kumarajiva (344-413 d.C.) na China, no começo do V século, se assiste a um reconhecimento real do estatuto do Budismo enquanto concepção autônoma e se empreendem amplas obras de exegese e tradução diretamente do sânscrito: a terminologia adotada permanece, todavia, de forte influência daoista ou, de qualquer maneira, a tradução dos termos leva a um forte deslize semântico-conceitual que, por sua vez, levará, durante a dinastia Tang (618-907), ao mais completo desenvolvimento do Budismo no Império, caracterizado pela formação de escolas propriamente chinesas.

O crescimento de importância das escolas budistas e daoistas determina, finalmente, uma forte reação do Confucionismo que, por um lado, se ergue enquanto

defensor da tradição chinesa, reivindicando um primado com relação às outras tradições, por outro, se encontra a repensar a si mesmo em virtude das novas concepções. Esse confronto levará à formação de um pensamento que se constitui enquanto resultado de um complexo processo de “transculturação”⁶⁸ que, mesmo se combatido por alguns, se tornará cada vez mais forte, levando à ideia de uma unicidade substancial das três religiões. É este resultado que é identificado por Ricci enquanto “mostro de três cabeças”, segundo a definição contida no próprio texto do jesuíta italiano, o *Tianzhu Shiyi*, que estamos levando em consideração por sua exemplaridade: e, enquanto tal, este “monstro” será fortemente atacado por Ricci que irá sublinhar sua falta de lógica. Para ele, de fato, segundo os termos ocidentais, se uma “religião” é autêntica, ou seja, detém a verdade, ela não necessita de se unir a religiões que, por consequência, são parciais ou não autênticas; por outro lado, se fosse falsa, mesmo a união com outras teorizações não a tornaria autêntica. Esta argumentação, assim como muitas outras, evidencia, portanto, a substancial heterogeneidade dos sistemas lógicos europeu e chinês: a lógica exclusiva dos princípios de identidade e não contradição, o aristotélico *tertium non datur*, não encontra um paralelo no pensamento chinês que, na ausência de um princípio de verdade único e absoluto, se articula mais em uma perspectiva de inclusividade. Para o pensamento chinês, nesse contexto, abre-se a possibilidade que sejam múltiplas as Vias que conduzem à Iluminação, de forma que não necessariamente – segundo os rigorosos parâmetros da não-contradição europeia – a verdade de uma possa anular aquela da outra.

A escolha do Confucionismo enquanto interlocutor, realizada por Ricci, não tem, portanto, somente uma motivação de ordem “tática”, para uma melhor inserção no contexto imperial, mas também uma de ordem epistemológica, teológica e lógica: a plasticidade do universalismo budista, sua maior adaptabilidade às exigências lógicas de um contexto asiático e, sobretudo, o fato que se encontrasse a fornecer respostas diferentes a exigências de sentido análogas às quais também o Cristianismo replicava, faziam dele um temível adversário. Por essa razão Ricci irá atacar mais e mais vezes, no curso do texto, o Budismo e o Daoismo, este último enquanto

⁶⁸ Questão terminológica ainda indefinida, no âmbito dos estudos antropológicos ou histórico-antropológicos, preferimos utilizar esta expressão conceitual oferecida por Fernando ORTIZ (*Contrapunteo Cubano del Tabaco y del Azúcar*, Caracas, Ed.: Maria H. Gonzalez de Salcedo y Biblioteca Ayacucho. 1ª ed. 1978, 1987), ao invés do menos significativo (ou até mesmo fraco) conceito de “sincretismo”. Mas poder-se-ia, ainda, a este propósito, utilizar-se do simples conceito de “aculturação”, quanto menos segundo as indicações críticas propostas por Alphonse DUPRONT, *De l'Acculturation*, Turim, Einaudi, 1966.

pressuposto lógico, na China, do primeiro. E o jesuíta será determinado, todavia, a contestar sua veracidade através de argumentações lógicas, mais do que estigmatizando-o acriticamente, de modo a desenraizar à raiz qualquer pretensão de validade.

Por outro lado, a relação com o Budismo resulta bastante mais complexa com relação às intenções do Jesuíta de Macerata que não consegue realizar um afastamento completo e definitivo em relação a ele. E, a esse respeito, o problema nasce, substancialmente, enquanto questão linguístico-semântica: como já observamos, encontrando-se a trazer para dentro da cultura chinesa conceitos estranhos a ela, o Budismo é obrigado a enfrentar e resolver problemas de traduzibilidade, não somente de termos, mas de inteiros horizontes de sentido. A resolução desses, como dissemos, levou à formação de um Budismo “sinizado”. Problemas análogos aqueles já enfrentados pelo Budismo se apresentavam, também, na explicação do Cristianismo, religião proveniente de um contexto de sentido ainda mais longínquo, para o Celeste Império. Na língua chinesa apreendida por Matteo Ricci se encontravam finalmente presentes significantes que podiam expressar conceitos antes desconhecidos na Terra do Meio: o problema é que esses termos eram, justamente, aqueles mutuados da síntese entre Budismo e cultura autóctone.

Em suma, Ricci se encontra a criticar fortemente o valor de verdade de uma tradição da qual, mesmo assim, adotava (encontrava-se na necessidade de adotar) significantes e linguagem. Além do já citado *Thian Zhu*, a maior parte dos termos que se referem à dimensão ultraterrena do Cristianismo são mutuados, de fato, do Budismo ou com ele compartilhados. Entre esses, vejamos os termos:

- *Thian tang*, Palácio Celeste, utilizado por Ricci para indicar o Paraíso, foi adotado pelo Budismo para traduzir o sânscrito *devaloka*, moradia dos deuses, deslocada, na cosmologia indiana (não somente budista), entre a terra e os *brahmalokas*, as moradias de Brahma;
- *Di yu*, o Inferno, era o termo escolhido para traduzir o sânscrito *naraka*, lugares de expiação ultraterrenos budistas, divididos em três seções.
- Também a palavra para designar o Demônio, *Mo gui*, compartilhou a transliteração da primeira sílaba com *Mara*, o “tentador” de Sidharta Gautama.
- O termo para designar os anjos, ou seja, *tian shen*, espíritos celestes, é o mesmo que traduz o sânscrito *deva*, enquanto o Protestantismo preferiu adotar um correspondente mais literal do significado grego de *αγγελος*, ou seja *tian shi*, mensageiros celestes.

- A tradução do termo “alma” resulta mais complexa: refletindo a filosofia Escolástica, Matteo Ricci a articula em três níveis, ou seja, anima vegetativa, sensitiva e intelectiva. Para indicar as primeiras duas, Ricci antepõe as palavras *zhi*, planta, e *jue*, consciência, ao termo *hun*, que designa, na tradição chinesa, aquele espírito que sobrevive à morte física do corpo; para a terceira, toma emprestado do Budismo o prefixo *ling*, resplendente, inteligente, sempre preposto ao termo *hun*. Este último prefixo é amplamente utilizado no texto para indicar, também, os correspondentes de “intelecto” e “inteligência”.

A dependência da terminologia católica daquela budista manifesta-se, portanto, como o resultado necessário de um compartilhamento de contextos de significação, de um horizonte de sentido de matriz estranha ao panorama autóctone chinês: não é por acaso que o Budismo, originário da Índia, compartilha as origens indo-europeias do Cristianismo⁶⁹, apresentando um âmbito semântico bastante mais próximo à nossa cultura com relação ao contexto das línguas sino-tibetanas. Justamente, é essa afinidade que põe as duas tradições culturais (do Budismo e do Cristianismo) em um contraste mais direto, segundo o pensamento de Ricci, contraste que se torna necessário, segundo ele, devido ao perigo de certa confusão de horizontes: é por isso que, em relação a esta afinidade do modo de pôr as questões e do próprio objeto (modo) do perguntar, de ambas, correspondem respostas bastante longínquas e contrastantes, segundo a proposta do jesuíta.

“Ser ou não ser”: a alternativa impossível na China

Um segundo significativo exemplo da emergência de uma problemática hermenêutica no contexto asiático remete a um dos problemas de maior relevância, enfrentado pelo e no texto de Ricci: aquele do conceito do Ser. Poucos anos depois do ingresso do missionário italiano na China (e, diga-se de passagem, três anos antes da chegada do padre Roberto de’ Nobili em Madurai, na Índia), o dramaturgo inglês William Shakespeare em sua *A Tragédia de Hamlet, príncipe da Dinamarca*, cuja primeira edição é de 1603, na primeira cena do terceiro ato, expressava o famoso dilema

⁶⁹ Em relação a esse tema e à sua problemática, veja-se os sempre clássicos e fundamentais estudos de Georges DUMÉZIL, entre outros: *L’Idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelas, Latomus, 1958; *L’Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, Gallimard, 1968.

“ser ou não ser, eis a questão” (*To be or not to be, that is the question*).⁷⁰ Mas a questão e o dilema propostos pela tragédia de Shakespeare não teriam encontrado sentido no contexto no qual se encontrava a operar Matteo Ricci. Fato é que a centralidade do “conceito de Ser”, na Inglaterra como na Europa, é motivada pela importância que o que é expresso com o verbo “ser” vem a adquirir, em termos gerais, nas línguas ocidentais. Nestas, o ser é dado não como atribuição, mas ao contrário como a própria substância, como *conditio sine qua non* para que “algo” possa ser apercebido ou dito. Isto é tão implícito para nossa cultura que é dado por adquirido como fato objetivo: a não ser no interior de uma nova perspectiva crítica de certa semiologia – como, por exemplo, aquela representada pela obra de Umberto Eco – que demonstra, justamente, quanto a questão e o problema do Ser na cultura ocidental seja um “efeito da linguagem”, uma “enfermidade do discurso”⁷¹ decorrente e característico das línguas indo-europeias. Mas, contrariamente a esse pressuposto interno ao Ocidente (constituído na base de um problema linguístico) de um “ser substancial”, considerado como fato objetivo, na língua chinesa encontramos uma situação bastante diferente. A utilização do verbo que corresponde, em certas circunstâncias, ao nosso “ser” em chinês, *shi*, é bastante limitada: nela, muitas vezes, nos encontramos a traduzir expressões nas quais, segundo as línguas latinas, se utiliza o verbo “ser” com um análogo de “haver”, ou seja *you*; outras, talvez a maior parte, o verbo é totalmente omitido.⁷² Assim, no contexto linguístico chinês, separar aquilo que “é” daquilo que “não é” resulta, enfim, uma questão sem sentido, ou quanto menos mal colocada.

No que diz respeito ao nosso discurso, o pressuposto de Parmênides, de manter bem separados o Ser e o Não Ser, se torna ainda mais significativo quando “Atenas encontra Jerusalém”, ou seja, quando as características do Ser de Parmênides são finalmente atribuídas ao Deus cristão. Neste caso, o primado do conceito de Ser torna-se fundamental para afirmar o primado de Deus: não por acaso, entre as provas da existência de Deus fornecidas pelo pensamento teológico e filosófico, aquela ontológica tem uma função central: a existência é um atributo fundamental do Ser.

⁷⁰ William SHAKESPEARE, *The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark*. Primeiro Fólio da edição de 1623, onde a expressão se encontra nesta formulação que foi consagrada pela segunda versão impressa de 1605.

⁷¹ Umberto ECO, *Kant e l’Ornitorinco*, Milano, Bompiani, [1997] 2013. Veja-se isso, por exemplo, às pp. 12-13, mas a análise se desenvolve ao longo do rico trabalho de Eco.

⁷² Não apresentando a língua chinesa uma substancial diferença gramatical entre verbos e substantivos, estes últimos são, muitas vezes, utilizados em função verbal, tornando supérflua a utilização de qualquer cópula.

A definição de Deus como Ser implica também, portanto, a equiparação, mais ou menos explícita, do Mal ao Não-ser: o Mal é um afastamento do Bem, se o Bem é o Ser, em sua completude, o Mal é aquilo que está fora do Ser. O perigo de escorregar em heresias maniqueístas (ameaça que historicamente se manifestou de forma bem concreta) leva a não explicitar até o fim tal equiparação, que permanece, todavia, enquanto alusão e no fundo da estrutura de pensamento de muitos pensadores ocidentais (com uma primeira consistente ruptura filosófica a partir do niilismo de Friedrich Nietzsche⁷³ e, mesmo assim, pelo menos até o *Dasein* de Martin Heidegger – aliás, ex-noviço jesuíta – e sua concepção de *Ser e Tempo*⁷⁴).

Na ótica ocidental, o conceito de “não” ligado ao Ser retorna somente na ideia de “via negativa”, ou seja, na impossibilidade de definir Deus, infinita perfeição e bondade, a não ser em termos negativos: “in-finito”, de fato, “im-mortal” etc. Isto deriva de uma incapacidade da natureza humana, assim como da linguagem, dada por seu limite, de incluir numa definição Aquilo que é, de fato, “in-definível”.

Uma realidade bem diferente se encontra no pensamento budista e naquele daoista. No centro da teoria e da prática budista é presente o conceito de *sunyata*, a impermanência: aquilo que se percebe como real não é outra coisa que um agregado de fenômenos, que somente *avidya*, a ignorância, faz perceber como substâncias. A afeição àquilo que, por sua natureza, é destinado a se dissolver provoca a dor e acorrenta à roda *samsarica* das existências sucessivas. O Buda alcançou a iluminação na assunção da impermanência, na real compreensão que o sentido daquilo que se percebe como realidade é o nada, a vacuidade. O mesmo princípio egóico (ligado ao ego) na base do sentido de identidade é, enfim, um agregado de fenômenos transitórios, um fantasma sem substância tecido pelo véu da ignorância. Aceder ao *nirvana*, portanto, significa liberar-se da maior escravidão, aquela do ego e de sua pressuposta existência enquanto realidade.

No Daoismo também encontramos, numa modalidade diferente, uma prioridade do vazio sobre o ser, causa e consequência, justamente, daquela diferença linguística com relação aos idiomas indo-europeus de que falamos. Já no *Yi Jing*, o Clássico das Transformações, lemos que um estado de vacuidade, o *Wu Ji*, antecede qualquer criação: isto vale, também, para a origem do universo. Traduzido em termos ocidentais,

⁷³ Através das etapas de suas principais obras: *Humano, Demasiado Humano* (*Menschliches, Allzumenschliches*, 1ª ed, 1878, 1886); *A Gaia Ciência* (*Die fröhliche Wissenschaft*, 1882; *O Crepúsculo dos Ídolos* (*Götzen-Dämmerung*, 1888).

⁷⁴ *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*), Frühjahr, 1927.

o vazio está na base do ser, o antecede logicamente e temporalmente. Partindo dessa base, o pensamento de Lao Zi e de seus discípulos aprofunda o conceito de *kong*, vazio, enquanto origem e sentido daquilo que é. Não somente o vazio está na origem, mas é o sentido mais autêntico de todo fenômeno perceptível. O vazio resulta ser, portanto, o momento lógico e *me-ontológico* que determina o ser. Disso deriva, também, o princípio do *wu-wei*, que se poderia traduzir com a perífrase, para nós paradoxal, “ação não-ação”: não se trata, de fato, de um simples imobilismo, mas ao contrário de um agir, que, todavia, não age como ato de vontade, mas, fazendo do vazio sua realidade: de algum modo, é agido. Tal princípio encontra sua atuação em todo campo do viver, segundo a concepção daoista: das práticas de longa vida à gestão do Estado (em aberta oposição, a este respeito, por exemplo, com o férreo ritualismo confucionista), qualquer coisa deve ser deixada fluir como a água. A receptividade, a passividade do vazio, às quais se alude através das figuras da água e da feminilidade, tornam-se, no Daoismo filosófico, princípios norteadores, virtudes às quais se conformar em qualquer nível do viver.

Os conceitos de *sunyata* e *kong*, mesmo que diferentes, se encontram a serem unificados no momento em que o Budismo, introduzido na China, é traduzido, como dissemos, em termos daoistas. Além disso, do processo transculturativo das duas religiões nasce uma das escolas budistas mais célebres do Oriente Extremo, ou seja o *Chan*, melhor conhecida com o nome japonês de *Zen*. Nela, a compreensão do nada, da impermanência, que conduz à Iluminação faz da percepção do vazio seu fulcro: tal concepção se reflete tanto na prática meditativa, quanto na lógica, na arquitetura (se pense aos famosos jardins), nos modos de se comportar, nas cerimônias, nas práticas corpóreas. Toda atividade torna-se uma oportunidade de compreensão da real natureza do si e da realidade: o vazio. Não existem nem sujeito nem objeto, mas um único fluir de eventos. Para tal razão o Chan se utiliza daquela particular forma de ensino que é o *Koan*, ou seja, breves frases paradoxais, que servem a mostrar como a lógica racional seja totalmente inadequada a dar conta da totalidade. A Iluminação acontece em um instante: não se trata de um processo lento, mas de um único momento de compreensão da real essência, ou melhor, não-essência, do ser. Um nível decididamente avançado de consciência é alcançado através do *Zazen* (em japonês), a meditação estando sentados, que se baseia em uma postura imóvel, sobre o controle da respiração e sobre o abandono de qualquer imagem ou pensamento, à procura da dimensão do vazio.

A extrema dificuldade de dar conta de tais teorias e práticas segundo as línguas ocidentais, como dissemos acima, torna evidente uma substancial diferença de “possibilidade de dizer” e de “estratégias de sentido” com relação às línguas extremo orientais. Esta diferente “possibilidade de dizer” implica e compõe um horizonte de sentido diferente daquele ocidental, que necessita da criação de um terreno liminal, de confim, no qual “jogos linguísticos” possam criar um (algo) novo que seja mutuamente compreensível.

Ricci é o primeiro a se encontrar em uma condição tal: e o seu texto entrega justamente uma expressão exemplar daquela dificuldade da construção do sentido. Obviamente, ele é filho de seu tempo e um missionário que chegou à China não só para compreender, mas, sobretudo, para evangelizar. Segundo a perspectiva ocidental de então, como vimos, conceder espaço ao Não-ser significa afastar-se da Fonte, do Ser, de Deus. Demasiado arriscado teria sido, em tal sentido, tentar uma equiparação entre a “via negativa” e a “vacuidade” ou o “nada”, considerada também a perspectiva universalista e soteriológica da concepção budista. Fiel ao ditado de Parmênides, Ricci denuncia a absurdidade de um pensamento que se afaste do Ser: por isso procura no próprio Confucionismo, as bases para um diálogo que se configura enquanto, propriamente, ontológico. Nisto ele se choca, todavia, justamente com um “mundo” (mesmo do próprio Confucionismo chinês), um horizonte de sentido no qual este primado do Ser tem dificuldades para se afirmar e para encontrar um modo de se dizer. Na realidade, de fato, nem mesmo o Confucionismo é tão preciso em matéria, não apresentando em nada a língua chinesa da época termos para traduzir conceitos de “Ser” e “essência” análogos aos nossos. Mas a doutrina de Confúcio não apresentava, pelo menos, uma tão definida teorização da me-ontologia, assim como uma definida teoria da salvação: finalmente, forçando alguns de seus conceitos, o Confucionismo torna-se – no programa de Ricci e no seu contexto e possibilidade hermenêutica – o interlocutor ideal. Se essa escolha ousada, junto a outras suas competências, abriu a Ricci as portas da China, todavia, no longo prazo, ela acabou fechando aos Jesuítas aquelas de Roma.

Matteo Ricci e o surgimento da questão dos Ritos na China

Conforme verificamos, então, a escolha ricciana do Confucionismo enquanto interlocutor resolvia alguns problemas, mas vinha pondo outros, em seu lugar, de não menor gravidade: e isto tanto na China, quanto no Ocidente. No que diz respeito à

aceitação confucionista do Catolicismo, apesar da tentativa de Ricci de expelir aqueles tratados teológicos que podiam manifestar um evidente contraste entre as duas culturas, permaneciam algumas questões difíceis de gerenciar: primeira, entre todas, aquela sobre o celibato. O sistema confucionista, de fato, colocava em primeiro lugar a hierarquia parental, espelho e reflexo da estrutura “estatal”, emblemática do Império chinês. E, finalmente, estreitamente conexo a esta, o culto dos antepassados representou o núcleo mais duro de uma viva e longa polêmica, que se desenvolveu depois da morte de Ricci no Ocidente (paralelamente ao surgimento e ao eco da outra polêmica dos ritos: aquela do Malabar que diz respeito à especificidade desse trabalho) e que determinou as sortes da difusão do Catolicismo na China até o desabamento do Império.

Conhecida como *Questão dos ritos*, tal polêmica constitui uma das questões teológico-filosóficas mais debatidas entre Seis e Setecentos. Nasce como disputa de julgamento sobre o método do apostolado praticado entre os Jesuítas presentes com suas missões no Oriente Extremo, e se caracteriza como disputa inflamada por outras famílias missionárias: Franciscanos e Dominicanos. Como vimos, os jesuítas, sobretudo nas figuras de Matteo Ricci, Michele Ruggeri e Martino Martini, haviam decidido de penetrar gradualmente no mundo chinês, apreciando seu alto nível de refinamento civilizacional e sua característica ética: os jesuítas, de fato, faziam explícita referência à moral confucionista e consideravam que, dos chineses que entendiam se converter ao Catolicismo, não devesse ser exigido o abandono das práticas de veneração para Confúcio e para com os defuntos, partindo do pressuposto e sendo consideradas (traduzidas) enquanto normas civis, mais do que religiosas.

Ricci compreendeu bem que a consolidação da presença católica na China se tornava possível somente à custa de não representar motivo de contraste com a concepção do Estado: enfim, os ritos confucionistas eram imprescindíveis para um bom cidadão e renega-los teria significado, para um chinês, o afastamento do próprio contexto social de pertença. Diga-se de passagem, nisso também se evidencia a substancial diversidade de partições culturais entre Ocidente e Oriente.

Além disso, os Jesuítas tentavam encontrar no vocabulário chinês, como já havia feito o Budismo, os termos para expressar as verdades da fé católica, de modo a poder serem melhor compreendidos e criar um sentido de afinidade e de continuidade, mais do que de distância, da tradição autóctone. Franciscanos e Dominicanos consideravam tudo isso uma forma não aceitável de simplificação; tais cultos eram, para eles, prenhes de “idolatria” e “superstição”, portanto não conciliáveis com o “verdadeiro” Catolicismo.

A diferença de pontos de vista das ordens religiosas encontra uma sua motivação, também, em razões de ordem histórica: se é um fato que os Jesuítas foram os primeiros a encontrar o caminho para um reconhecimento oficial junto aos vértices da estrutura imperial, não foram, todavia, pioneiros na tentativa de penetração cristã na China.⁷⁵ O sucesso jesuíta provocou, então, reações contrastantes, motivadas, também – e veremos no nosso específica trabalho quanto isto resulte, também, bastante significativo – por motivos de ordem política no equilíbrio das potências coloniais na Ásia. No decorrer desse percurso, foi se constituindo, final e progressivamente, um verdadeiro “mito anti-jesuíta”⁷⁶, que se concretizou num verdadeiro ato de acusação, justamente em relação à diferente interpretação da ritualidade confucionista.

Em 1645 se realizou a primeira condenação dos “ritos chineses”, que foi, todavia, revirada em 1656, graças a um pronunciamento do Santo Ofício favorável aos Jesuítas. A polêmica se acendeu mais violenta entre os dois séculos, quando os “ritos chineses” se tornaram argumento na moda, também nos salões e nas universidades europeias. Em 1705 chegou na China o enviado papal Tournon a fim de realizar a aplicação de um decreto da Inquisição bastante rígido. O imperador chinês se opôs à intransigência do legado, com consequentes restrições para os missionários que agiam na China. Depois de alguns decênios de incertezas e de tentativas de encontrar vias de compromisso, uma decisão peremptória de Bento XIV, em 1742, pôs fim à questão, proibindo definitivamente os “ritos chineses”.⁷⁷

⁷⁵ As primeiras presenças de Cristianismo na China (mesmo que de natureza herética) são documentadas pela célebre stele de Chang’na, que atesta a chegada, em 635, de um padre nestoriano chamado Aluoben, a quem o imperador Taizong mostrou sua benevolência. Sucessivamente, missionários Franciscanos e Dominicanos tentaram de se inserir no território imperial, mas com resultados bastante frustrantes, suscitando, muitas vezes, reações negativas na população local, que não compreendiam e pela qual não eram compreendidos.

⁷⁶ Jonathan WRIGHT. *I Gesuiti*. Roma 2005. pp. 115 e seg.. Trad. Bras.: *Os Jesuítas: missões, mitos e histórias*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2006 [Ed. Orig.: Londres, Harper Collins Publishers, 2004].

⁷⁷ Depois do Concílio Vaticano II, assistiu-se a uma verdadeira reabilitação da obra dos Jesuítas na China e o método missionário por eles proposto começa a encontrar amplos consensos, à luz das mudanças significativas, seja de ordem histórica que teológica. Matteo Ricci torna-se, assim, junto aos vértices da Igreja, o precursor do conceito de inculturação, enquanto instrumento de abertura e de diálogo interconfessional. O próprio Pontífice, João Paulo II afirmou que “Padre Ricci estabeleceu entre a Igreja e a cultura chinesa uma ponte que aparece ainda sólida e segura”. “L’Osservatore Romano”, CXXII, n. 250, 27/10/1982.

CAPÍTULO 2.

RELIGIÃO E POLÍTICA NOS RITOS DO MALABAR: outras hermenêuticas

Interpretações diferenciais da missionação jesuítica na Índia e no Oriente (séc. XVII)

Qual Religião para qual Oriente? Questões histórico-metodológicas

Na base de algumas comparações desenvolvidas às margens de um nosso trabalho anterior¹ – interessado em analisar outro contexto e, conseqüentemente, outra estratégia de missionação jesuítica –, na primeira parte do presente capítulo pretendemos oferecer as generalidades da inserção da problemática evangelizadora jesuítica no contexto asiático, para destacar, em termos gerais, algumas particularidades que interessam, finalmente, este trabalho específico com relação à polêmica e à diferente interpretação dos Ritos (indianos) do Malabar. E no que diz respeito a esta segunda parte do presente trabalho, gostaríamos que o leitor levasse em consideração o propósito e o desafio de traçar sinteticamente esta construção de um primeiro painel geral do percurso da polêmica. Conscientemente, neste caso, tentamos apenas apontar para algumas problemáticas de investigação que, inicialmente, se desprendem dele, a fim de aprofunda-las sucessivamente, ao longo do trabalho.

Em termos de generalidades, seja nos permitido, antes de tudo, destacar quanto, na primeira Idade Moderna, a redescoberta e investigação do mundo clássico

¹ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: a Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi – séc. XVI-XVII*. São Paulo, Humanitas/FAPESP, 2007.

prepararam, condicionaram e estruturaram – paralelamente à formulação de um determinado ideal e mito humano – um caminho destinado a abrir espaço à percepção e à conceituação de uma (inesperada) “nova humanidade”: aquela que teria sido apresentada pelas descobertas americanas. Consequentemente, nas missões jesuíticas da América portuguesa o processo emergia a partir de uma perspectiva prioritariamente *religiosa*: isto é, o eventual processo de civilização de suas populações (selvagens) se impôs para poder realizar, de algum modo, o objetivo de uma conversão religiosa. Todavia, antes e diferentemente do contexto americano, outro código interpretativo do Humanismo do século XVI – por além daquele religioso – deixou profundas marcas no debate sobre a prática missionária extraeuropeia: foi aquele que veio destacando a dimensão *civil* dos costumes do Oriente. Dito de outra forma: antes da descoberta do “selvagem” americano, o “civil” oriental trouxe importantes modificações – com relação ao “civil” do Mundo Clássico – no próprio processo da “construção da Humanidade”, isto é, da conceitualização de uma Humanidade subjetivamente única, que caracterizara a Renascença.

Assim, como já havíamos destacado naquele trabalho, a primeira Idade Moderna europeia se caracteriza enquanto:

(...) época inteira na qual não existiu, de forma tão distinta, uma separação entre a concepção do homem, a visão do mundo natural e o obséquio para a lei divina. Foi, justamente, esse necessário paralelismo que, frente aos novos conhecimentos que contribuíram para quebrar a unidade do saber medieval, viu nascer as preocupações de natureza moral, antes, e, depois, religiosa: preocupações que encontramos firmemente presentes na *pia philosophia* do Humanismo do Quatrocentos e que, é importante observar, serão desenvolvidas somente na reflexão ética do racionalismo dos séculos XVII e XVIII. Por outro lado, no primeiro momento, frente à reviravolta das ideias e concepções até então estabelecidas e consagradas, como frequentemente acontece, a reação foi aquela de pôr em evidência modos de vida e formas de religiosidade difundidas entre as pessoas. Eis que, levando em consideração a perspectiva de nossa investigação, manifesta-se uma clara vontade de tranquilizar os próprios leitores por parte daqueles que se preocupavam com a salvação das populações indígenas. Assim, por exemplo, José de Acosta, Francisco Xavier e Gonzalez de Mendoza (entre Peru, Japão e China) insistem sobre os caracteres comuns e algumas identidades de fé dessas populações: estabelece-se, nessa perspectiva, a unidade do gênero humano.²

Portanto e em extrema síntese, nesta época, evidencia-se:

1) uma determinada concepção do homem que liga estreitamente mundo natural e lei divina; 2) a consequente e estreita ligação das preocupações morais, antes, e religiosas, depois, decorrentes do novo saber humanista e presentes em sua filosofia; 3) frente à reviravolta das ideias e concepções até então estabelecidas e consagradas, a reação de

² Idem, Ibidem: p. 35.

pôr em evidência modos de vida e formas de religiosidade difundidas entre as pessoas: uma espécie de estrutura “tranquilizadora” que permitia estabelecer semelhanças e identidades entre diferentes culturas (e que ecoará, exemplarmente, nos resultados de uma Antropologia propriamente missionária). Tendo em vista esses aspectos, enfim, impõe-se, para nossa investigação, abordar e aprofundar suas problemáticas também a partir da base fundamental de nossa perspectiva metodológica, isto é, aquela propriamente histórico-religiosa: a questão proposta no título deste item (“qual religião para qual Oriente”?) é, pensamos, representativa dessa perspectiva e do peculiar olhar que produz os problemas e lança sobre eles a específica investigação aqui proposta. É evidente, de fato, que a moderna missão jesuítica se implanta na interação entre poder espiritual e poder temporal, entre Fé e Império, para atuar em função do imperativo de alargar o *Orbis Cristianus*: imperativo que, dada sua dependência e complementariedade, se impunha tanto ao poder político quanto àquele eclesiástico.

De forma diferente, às vezes alternativa – conforme as sociedades, o momento histórico e, sobretudo, os atores desse encontro –, o rótulo de “sociedade idolátrica” se impôs às sociedades americanas, juntamente com aquele mais atordoante e inquietante, segundo os próprios jesuítas, de povos caracterizados por uma preocupante ausência: povos “sem religião”. Mesmo em sua definição negativa – ao mesmo tempo ameaça de um vazio que reclama um preenchimento: de fato, a *missio* para a evangelização –, a alteridade é caracterizada, de qualquer modo, em relação ao conceito ocidental de religião. Relativamente a essas características próprias das sociedades indígenas americanas, por outro lado, no encontro com as sociedades chinesa e japonesa, o termo politeísmo – nascido justamente nessa época – encontra, nas obras jesuíticas, uma incidência muito menos significativa: marca característica, esta, de uma especificidade do Oriente.

Antes de mais nada, isto é significativo na medida em que partimos da evidência segundo a qual entendemos a categoria de politeísmo enquanto *historicamente* construída: e desse ponto de vista ela é instrumental à identidade própria dos Monoteísmos. Por outro lado, todavia, é interessante observar o fato de que a categoria encontra seu momento de peculiar e maciça constituição justamente no século XVI. Como evidenciou a importante contribuição teórica de uma obra de Sabbatucci, o *conceito* de (e com ele a palavra) Politeísmo nasceu justamente no século das guerras de religião. É historicizando tanto o termo, quanto o processo de interpretação (ocidental) das outras culturas segundo o “esquema politeístico” que o autor evidencia como tanto

um quanto o outro podem e devem, segundo uma correta colocação histórico-religiosa, serem reconduzidos à sua gênese histórica. Assim,

o termo foi criado e colocado em uso por Jean Bodin, magistrado e filósofo francês, que traduziu o grego *polytheotes* (literalmente: “divindade múltipla”) com *polytheisme*, num trabalho intitulado *De la démonomanie des sorciers* (Paris 1580, p. 28). Quanto a *polytheotes*, trata-se de um termo grego usado por autores cristãos [...] para definir a “natureza divina” (*theotes*) que os pagãos tinham fracionado em tantas divindades, ao invés de contê-la em um deus único.³

Se se tratara, antes, de um termo, construído *a posteriori*, que denotava um não-monoteísmo (e que conotava muitas vezes a impiedade do desconhecimento de Deus, mesmo que fossem conhecidos os deuses), de fato o politeísmo adquiriu a conotação de um sistema positivo, como se se tratasse de uma religião: de expressão lexical, o termo “politeísmo” passou a caracterizar um sistema filosófico e teológico.⁴

A construção histórica, no interior do séc. XVI, da representação (da construção de uma imagem) do politeísmo o estrutura, portanto, enquanto instrumento conceitual paralelo e tal àquele de “religião”: instrumento de uma imposição de sentido a uma alteridade cultural que lhe permite ser, de alguma forma, assimilada, compreendida, pela cultura ocidental. Eis que, nessa perspectiva histórico-religiosa, o “politeísmo”, como a “religião”, podem se constituir como paradigmas (necessariamente redutivos, mas finalmente “explorativos”) do entendimento do outro: representam a negação da possibilidade de incompreensão das culturas outras.

Perante esta especificidade do “politeísmo”, então, não podemos perder de vista o fato que a “religião” representava, ainda, na época, um princípio de unidade da civilização ocidental que lhe permitia, inclusive, caracterizar de forma privilegiada suas alteridades para interpretá-las. Todavia, hoje é evidente que este princípio essencial e

³ Dario SABBATUCCI, *Politeismo*. Vol. I: *Mesopotamia, Roma, Grecia, Egitto*. Roma: Bulzoni, 1998, p. 9.

⁴ Deixamos de lado, aqui, como releva o próprio Sabbatucci, que foi Pettazzoni quem primeiro indicou e enfrentou o problema da interdependência entre politeísmo e monoteísmo. Raffaele PETTAZZONI, *Saggi di Storia delle Religioni e di Mitologia*. Roma, 1946. Assim como não vamos aprofundar, nesse lugar, que foi ele quem mostrou como, a começar pela Apologética e pela Patrística, passando pela Escolástica, chega até nós a teoria segundo a qual o politeísmo se configuraria como a contrafação diabólica de um monoteísmo, que seria a religião revelada por Deus a Adão. E, mesmo que um racionalista dos séculos XVII ou XVIII substitua a religião revelada com a religião natural ou “racional”, de fato ele não muda a relação que entende o politeísmo como uma degeneração do monoteísmo. A esse último respeito, valerá a pena confrontar as monumentais e riquíssimas obras de Giuliano GLIOZZI, *Adamo e il Nuovo Mondo: la nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*. Firenze: La Nuova Italia, 1976; Idem. *Differenze e Uguaglianza nella Cultura Europea Moderna*. Scritti 1966-1991, Anna STRUMIA (Org.) Carlo Augusto VIANO (Introdução), Napoli, Vivarium, 1993; e de Sergio LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi - 1580-1780*. Roma/Bari: Laterza, 1972.

unitário de “ordem religioso”, que na Idade Média se chamava de “Cristandade”, sumiu definitivamente do horizonte ocidental: e isto, justamente, a partir de um percurso todo interno à modernidade que, do Renascimento e da Reforma, passando pela Revolução Científica e Política, rompeu, antes, a ligação tradicional de ordem religiosa, pondo os fundamentos (paralelos) para o surgimento dos Estados nacionais e, ao mesmo tempo, para a ideia de progresso⁵: e, com ela, de uma nova centralidade da técnica e das ciências experimentais. Tendo em vista esse percurso do Ocidente moderno, vale destacar que com ele emergiu, também, a especificidade (do conceito) de “nação” que, entre outras coisas, rompeu com a unidade de civilização (definida em termos de *unidade* religiosa); por outro lado, obviamente, emerge o fato que este percurso, propriamente ocidental, não caracterizou os contextos orientais que, portanto, não possuíam qualquer “coisa” parecida ao conceito de nação ocidental.

Diante da análise e do percurso delineado, então, e antes de nos voltarmos para uma caracterização, mesmo que geral, da especificidade do Oriente, devemos prestar atenção para a realização histórica de uma intermediação cultural, entre os dois contextos, que se inscreve, inclusive, na intermediação de sua própria colocação no espaço geográfico. Um trabalho clássico de René Guénon⁶, bastante interessante, mesmo em suas partes mais problemáticas⁷, nos oferece, a esse respeito, a síntese de uma significativa análise comparativa, relacional e diferencial. Levando em consideração, justamente, a antiga e prioritária unidade tradicional da “Cristandade” ocidental, concebida segundo sua específica modalidade “religiosa”, o autor aponta como tudo isto:

[...] pode se aplicar quase exatamente à concepção da unidade do mundo muçulmano. A civilização islâmica é, de fato, entre as civilizações orientais, aquela que mais se aproxima ao Ocidente e, aliás, poder-se-ia dizer que pelas características como pela posição geográfica ela é a intermediária, sob vários pontos de vista, entre o Oriente e o

⁵ A esse respeito, vale a pena destacar o belíssimo trabalho de Paolo ROSSI, *Naufrações sem Espectador: a ideia de progresso*. São Paulo, UNESP, 2000. [Ed. Orig.: Bolonha, Il Mulino, 1995].

⁶ René GUÉNON, *Introduction Générale à l'Étude des Doctrines Hindoues*. Ed. Orig. Francesa: Paris, Éditions Vêga/La Maisnie, 1921. Trad. Italiana: Milão, Adelphi, 1989.

⁷ Algumas, aliás, bastante problemáticas para uma perspectiva propriamente historicista. De fato, nesse trabalho, o autor tem o objetivo de delinear uma pretendida “*essência*” de uma metafísica oriental e de suas qualificações, decorrentes dessa essencialidade, em termos de “universalidade”, “auto-suficiência”, “pureza”, “imediatismo” de seu conhecimento dos princípios universais (dos quais tudo o resto depende) etc. Esta independência total e absoluta, de fato, a torna estranha a qualquer possibilidade de análise histórica, a qual, para nós, é a unicamente pensável. Mesmo assim, na sua rica e perspicaz parte da análise crítica de certas categorias históricas ocidentais, nos surpreendeu o fato de encontrar, neste autor, certa antecipação (para a época) de questões histórico-religiosas (quase “brelichianas”, diríamos, em alguns importantes aspectos). E, por outro lado, encontramos em seu trabalho, inclusive, a antecipação de algumas questões às quais se conformam os resultados específicos da nossa atual pesquisa sobre o Oriente, lido e interpretado através da documentação missionária e jesuítica dos séculos XVI-XVII.

Ocidente; parece-nos, então, que a tradição possa ser examinada em dois modos profundamente distintos, dos quais um é puramente oriental, enquanto o outro, que é o modo propriamente religioso, é compartilhado com a civilização ocidental. De resto, hebraísmo, cristianismo e islamismo se apresentam como os três elementos de um mesmo conjunto, fora do qual [...] é bastante difícil aplicar apropriadamente o próprio termo de “religião”.⁸

Fundado sobre uma tradição que pode ser definida enquanto “religiosa” nos moldes ocidentais, por outro lado, diferentemente do Ocidente atual, esta tradição religiosa muçulmana se constitui enquanto a ordem social em sua totalidade integrada na religião, da qual a legislação é inseparável porque nela encontra seu princípio e razão de ser.⁹

Aqui se inserem algumas considerações, enfim, que reputamos relevantes para nossa abordagem. Passando à análise da unidade tradicional da civilização hindu – no interior de características consideradas comuns ao contexto asiático –, o autor destaca como:

a unidade hindu repousa inteiramente sobre o reconhecimento de certa tradição, a qual, aqui também, engloba toda a ordem social, mas somente a título de simples aplicação a determinadas contingências; esta última reserva se deve ao fato que a tradição acima citada *não é mais religiosa*, como o era no Islã, mas de uma ordem mais puramente intelectual e essencialmente metafísica. [...] Na Índia [...] não se podem propor os paralelos com o Ocidente que ainda eram possíveis pelo menos pelo aspecto exterior do Islã; aqui *nada mais existe de parecido às religiões ocidentais*.¹⁰

Não tentaremos minimamente seguir o autor em sua tentativa de definição positiva da “ordem metafísica”: o que merece destaque a respeito dessa parte de sua

⁸ René GUÉNON, Obra citada, p. 58. Essas considerações se desprendem no segundo item da II parte do livro que leva, justamente, o título de “princípios de unidade das civilizações orientais”: nessa perspectiva, entreendo na civilização islâmica uma forma intermediária entre Oriente e Ocidente, por um lado o autor a insere no contexto “religioso” tipicamente ocidental, por outro lado tenta de torná-la porta de acesso privilegiada e instrumento para alguma possível compreensão das características peculiares e unitárias das civilizações orientais.

⁹ Interessantes, ainda, duas observações propostas pelo autor em relação a um equívoco tipicamente ocidental a respeito do islamismo: “a primeira é que a concepção do “califado”, único fundamento possível para qualquer “pan-islamismo” verdadeiramente sério, não é de modo algum assimilável àquela de qualquer forma de governo nacional, e [...] possui todas as características para desnortear os europeus, acostumados a ver uma separação absoluta, senão até mesmo uma oposição, entre o “poder espiritual” e o “poder temporal”; a segunda [...] para pretender de instaurar no Islã alguns “nacionalismos”, ocorre toda a ignorante presunção de poucos “jovens” muçulmanos, que tais se autodefinem para ostentar seu “modernismo” e nos quais o ensino das universidades ocidentais tem completamente obliterado o sentido tradicional”. Idem, Ibidem, p. 59.

A questão linguística aponta, ainda, para outra importante característica da posição intermediária do Islã. Trata-se da unidade de sua língua tradicional: isto é, o árabe literário desta é distinto, fundamentalmente, do árabe vulgar que se constitui enquanto uma sua simplificação. Portanto, torna-se interessante observar, a esse respeito, um paralelo importante com o contexto asiático:

“Há nisso, aqui, mais ou menos a mesma diferença que temos indicado, para a China, entre a língua escrita e a língua falada: somente o árabe literário pode ter toda a fixidez indispensável para sustentar a função de língua tradicional, enquanto o árabe vulgar, como qualquer outra língua que serve ao uso comum, sofre naturalmente das variações segundo as épocas e as regiões. Todavia, essas variações não são tão consideráveis como se acredita na Europa [...]”. Idem, Ibidem, p. 59

¹⁰ Idem, Ibidem, pp. 60-61: o destaque em itálico é nosso.

análise é, justamente, a concepção crítica (negativa) que problematiza uma identificação “religiosa” ou, em outros casos, “filosófica” das tradições hindu ou chinesa. Esta última, também, partindo de uma concepção tradicional bastante particular (o conceito de *gen*), que vê repousar a inteira organização social sobre a família e que, portanto, se opõe a qualquer tipo de individualismo, chega a realizar, através dela, uma função que pode ser considerada pelo menos tanto importante quanto aquela da casta na sociedade hindu e que, de algum modo, lhe pode ser comparada.

Remetendo-nos, em modo conclusivo, à comparação diferencial proposta por Guénon, podemos então destacar a síntese (mesmo que longa, mas acreditamos justificada por certa sua consonância no interior de nossa perspectiva histórico-religiosa, à base de nosso estudo) segundo a qual, de um lado:

[...] se encontra um elemento ritual em cada religião, mas este sozinho não é suficiente a caracterizar a religião em quanto tal [...], porque existem ritos que não são em nada religiosos [...]. Existem, em primeiro lugar, ritos que têm um caráter puro e exclusivamente social, ou, se quisermos, civil: ter-se-iam encontrado destes na civilização greco-romana [...]; atualmente existem na civilização chinesa, onde não há alguma confusão deste gênero, e onde as cerimônias do confucionismo são efetivamente ritos sociais, totalmente isentos de caráter religioso: somente enquanto tais eles são objeto de um reconhecimento oficial o qual, na China, seria inconcebível a qualquer outra condição. É aquilo que haviam muito bem compreendido os jesuítas que se estabeleceram na China no século XVII, os quais encontravam totalmente natural participar a tais cerimônias não vendo nelas nada de incompatível com o cristianismo; e haviam totalmente razão porque o confucionismo, pondo-se inteiramente por fora do domínio religioso e implicando somente quanto pode e deve normalmente ser admitido por todos os membros do corpo social sem distinção, é portanto perfeitamente conciliável com uma qualquer religião, assim como com a ausência de toda qualquer religião. Os sociólogos contemporâneos cometem exatamente o mesmo erro que cometeram um tempo os adversários dos jesuítas, quando os acusaram de ter-se submentidos às práticas de uma religião estranha ao cristianismo: constatada a presença dos ritos, haviam pensado de modo totalmente natural que deveriam ser, como aqueles que estavam acostumados a ver no âmbito europeu, de natureza religiosa. [...] O taoísmo também, que é, como dissemos, uma doutrina puramente metafísica, possui ritos que lhe são próprios; existem então, por quanto isto possa parecer estranho e, aliás, incompreensível a homens ocidentais, ritos que têm um caráter e um alcance essencialmente metafísicos. [...] Sem nem mesmo olhar para a China ou para a Índia, ritos desse gênero poder-se-iam encontrar em determinadas direções do Islã, se este último não permanecesse para os europeus, e muito por culpa deles, tanto inacessível quanto todo o resto do Oriente. [...]

[...] A cortesia, segundo a ideia que se tem dela, prescreve que se se conforme quanto mais possível aos costumes do país onde se vive, e os jesuítas do século XVII se adequavam estreitamente a ela quando, vivendo na China, entravam na hierarquia oficial dos letrados e ofereciam aos antepassados e aos sábios as honras rituais a eles devidas.

Na mesma ordem de ideias, outro fato interessante a ser notado é que no Japão o xintoísmo tem, em certa medida, o mesmo caráter e função do confucionismo na China; mesmo tendo, também, outros aspectos menos claramente definidos, ele é, antes de tudo, uma instituição cerimonial do Estado, e seus funcionários, que não são “padres”, permanecem completamente livres de escolher para si uma própria religião

ou de não abraçar nenhuma. [...] Na realidade, doutrinas diferentes podem ser compatíveis somente à condição que não se ponham no mesmo terreno, o que de fato se trata, e isto deveria ser suficiente a demonstrar que aqui não é implicada, de modo algum, a religião. De fato, excluindo o caso de importações estrangeiras, que não podem ter tido uma influência verdadeiramente profunda nem muito extensa, o ponto de vista religioso é desconhecido, tanto aos Japoneses como aos Chineses; é, aliás, um dos raros traços comuns que se podem observar na mentalidade dos dois povos.¹¹ [...]

No interior da nossa perspectiva de análise, as específicas observações propostas pelo trabalho de Guénon ganham, enfim, mais significado em relação a quanto vemos determinar-se nas missões asiáticas, a partir do final do século XVI: isto é, ao fato de que os jesuítas se deram conta do alto *valor moral* do ensino de Confúcio na China e, portanto, das possibilidades de constituição de um comum horizonte/instrumento hermenêutico por ele representado.

Nesta direção, portanto, o Oriente redescoberto nessa época vinha sendo interpretado enquanto resposta a esses anseios da cultura ocidental, na medida tanto mais significativa quanto mais suas culturas pareciam desvendar uma “religiosidade” bastante peculiar, quando não umas preocupações morais autonomizadas em relação à religião. E se nem sempre a estrutura tranquilizadora (a leitura *sub specie religionis*) conseguia absolver sua função, por outro lado o estabelecimento de semelhanças e identidades (em termos de compatibilidade) era constituído, enfim, na base de uma interpretação “moral” de suas “doutrinas”: esboçava-se, assim, uma dimensão “política” que vinha preenchendo os limites da difícil compatibilização “religiosa”.

Nessa perspectiva, preparava-se a leitura especular e complementar que teria colocado em cena as duas interpretações relativas às Índias orientais e ocidentais no final do século XVI, configurando o lugar intermediário ocupado pela própria Europa. De um lado, como destacávamos naquele nosso trabalho anterior, já citado:

(...) o Novo Mundo tinha oferecido ao Ocidente o espetáculo de uma inocência tantas vezes sonhada, mas nunca vivida, e isso numa contraposição, complementar e correlativa, a uma nova maneira de frequentar uma China que se apresentava, enfim, como a imagem de uma sociedade ordenada e perfeita. Essas duas novas realidades culturais evidenciavam um paradoxo segundo o qual tudo aquilo que o Cristianismo havia procurado realizar, em vão, dentro de seus próprios horizontes culturais, era encontrado fora dos países cristãos: seja na forma de uma *bondade natural* intacta e nunca perdida, no caso da América; seja como *moralidade civil* conquistada e conservada, exemplo emblemático de quanto encontrado na China e no Japão. Mas o que há de mais paradoxal ainda neste processo é o fato de que são os missionários cristãos a realizar a desconcertante e dupla descoberta, anunciando-a e sustentando-a na Europa.

No século XVI, portanto, além de descobrir o novo continente americano, a Europa descobriu (...) também a existência de uma civilização, a chinesa, que podia ser

¹¹ Idem, Ibidem, pp. 71-74.

pensada como mais antiga do que a própria e que, apesar de sua diferença, podia ser reconhecida como igualmente rica e, sobretudo, ser elevada, do ponto de vista dos costumes e da organização política, à exemplariedade de um modelo. Dessa forma, determinava-se a abertura de um espaço que permitia acolher o Oriente entre os modelos da humanidade, quando não acima pelo menos ao lado, dos modelos do mundo clássico grego e romano exaltados pela tradição humanista-renascentista. Nessa nova perspectiva histórica, o imperativo da nova *missio* jesuítica encontrar-se-á num *impasse* que alimentará uma longa e, às vezes, tumultuada discussão e reorganização em relação aos modelos da prática missionária. De fato, o alto valor moral do ensino de Confúcio se impôs, desde o final do século XVI, entre os jesuítas, que se deram conta do fato que, a fim de conseguir difundir o Cristianismo no interior da complexa e fascinante peculiaridade dessa nova realidade cultural, fazia-se necessário trilhar um caminho, também, bastante peculiar: tratava-se de percorrer uma inédita penetração do alto.¹²

Por outro lado, vale a pena levar em consideração uma característica política (e “religiosa”) interna às próprias culturas orientais: e tanto nela quanto (sobretudo) na tradução jesuítica desta tradição encontramos, de fato, a exemplificação mais representativa desses pressupostos e, na base deles, do impor-se da nova estratégia missionária jesuítica. Conforme os termos do nosso trabalho em relação à observação Sabbatucci:

(...) Na tentativa de inscrever as outras realidades culturais dentro de seus específicos contextos históricos e culturais, é importante ressaltar que o neoconfucionismo organizou uma cultura nacional confucionista, a ser contraposta ao budismo, [e isso] justamente quando, ao se constituir enquanto nação, o Japão tomava como modelo a China. Essa organização do neoconfucionismo começou com uma edição oficial dos textos de Confúcio em 630 e explodiu dois séculos depois com o forte memorial de Han Yü dirigido contra a política filo-budista do imperador. Chu Hsi, importante expoente do neoconfucionismo que viveu entre 1130 e 1200, organizou a edição de um pequeno volume confucionista que levava o título *Chung Yung*. Como releva Sabbatucci, “*chungh* significa ‘metade’, ‘meio’, ‘no meio’; aqui é o ‘justo meio’, a *aurea mediocritas* horaciana, à qual dever-se-ia ‘sempre’ (*yung*) ater-se. Este ‘justo meio’ é um ensino recorrente nos textos confucionistas.”¹³

É justamente a esse respeito e com relação a esse texto – e à estratégia de sua tradução ocidental das tradições orientais – que, para nós, torna-se significativo o fato de que o missionário jesuíta Prospero Intorcetta traduziu o pequeno volume com o objetivo de ajudar os padres da própria ordem a entender, juntamente, a língua e a cultura chinesas. O texto foi publicado em 1667, com o título *Medium constanter tenendum*, em tradução latina com o original na frente. A escolha do jesuíta foi

¹² Adone AGNOLIN. *Jesuítas e Selvagens*. Citado, p. 191.

¹³ Idem, Ibidem, p. 199. A análise e os termos do problema posto por Sabbatucci encontram-se em: SABBATUCCI, Dario. *Politeísmo*, citado, Vol. 2: *Indo-iranici, Germani, Cina, Giappone, Corea*, p. 654. Justamente na análise crítica do conceito de Politeísmo, isto é, de leitura/interpretação *sub specie religionis* de uma alteridade cultural, longe da perspectiva monoteísta da cultura que interpreta, Sabbatucci, releva como “o xintoísmo, a religião nacional japonesa, é um politeísmo somente se se traduz *kami* com ‘deuses’, mas os *kami* não são deuses”. Cf. SABBATUCCI, citado, p. 653. De fato, esses *kami*, mesmo tendo certos poderes que os politeísmos atribuem aos deuses, são, todavia, concebidos como antepassados.

motivada por tratar-se, segundo ele, de um texto extremamente representativo daquela cultura, ao mesmo tempo em que se oferecia em sua função edificante: nas palavras do jesuíta, o volume teria expressado “aquele lampejo de verdade que antecede o sol evangélico e lhe abre o caminho”. Finalmente, este específico exemplo mostra, clara e brilhantemente, como – utilizando-se do instrumento habitual fundamental para sua ação missionária: isto é, do conceito de religião –, com sua estratégia peculiar, os jesuítas conseguiram se aproximar de uma determinada forma de entendimento das outras culturas. E, segundo quanto o exemplo aponta, isto parece ter sido possível na medida em que, apesar de suas grandes diferenças, os missionários da Companhia puderam colher determinadas analogias, detectadas em funções institucionais específicas que essas outras culturas estavam elaborando (como nos parece ser o caso do reconhecimento de uma produção de certo nacionalismo, tanto chinês quanto japonês): e este reconhecimento constituiu-se de forma analógica com relação a processos históricos passados internos à própria cultura ocidental.¹⁴ Nesse caso específico¹⁵ e dessa maneira, portanto, os missionários jesuítas conseguiram, de algum modo, relativizar sua ação e seus instrumentos culturais adaptando-os à situação cultural específica na qual estavam atuando¹⁶: e a nova estratégia foi se delineando, pelo menos, desde meado do século XVI. Em síntese, seguindo o exemplo e, ainda, segundo Sabbatucci:

a aquisição de uma doutrina *shinto* foi efetivamente um ato político; como político foi o confucionismo e, depois, o neoconfucionismo em oposição à política imperial filobudista. Tanto o neoconfucionismo quanto o *shinto* japonês foram produtos de nacionalismo. Religiões nacionais?. A categoria ‘religião’, neste caso, é desviante [enganosa]. Digamos que se trata de ideologias que têm a característica de absoluto que nós atribuímos à religião (transcendência do mundo), mas têm, também, um fundamento político ou ético-político que, aliás, definindo-o com essas adjetivações, nós temos a ilusão de compreender melhor em sua substância, mas na realidade nos desnorream tanto quanto o adjetivo “religioso”, quando falamos de culturas nas quais não é funcional a nossa distinção entre cívico e religioso. Devemos, portanto, nos

¹⁴ E o exemplo segundo o qual se deu a possibilidade de uma aproximação e de uma forma de entendimento das outras culturas é, para nós, significativo na ordem de uma tentativa peculiar – a da história das religiões – de ler as outras realidades culturais relativizando-as a seus específicos contextos históricos e culturais.

¹⁵ Caso que, em seu esquema teórico, permanece hipotético e terá, portanto, a necessidade de ser confortado por outras análises. Trata-se, todavia de algo que, em sua exemplaridade concreta desperta, pelo menos, um importante problema e hipótese.

¹⁶ Não podemos, aqui, retomar a profunda análise proposta por Sabbatucci na tentativa de subtrair-se ao condicionamento de categorias impostas pela fenomenologia religiosa para relativizar ao próprio confucionismo conceitos e termos da cultura chinesa. Vale, todavia, sublinhar o fato de que o próprio Sabbatucci reconhece, no exemplo do jesuíta Intorcetta, a existência de uma interpretação europeia ainda não condicionada por essas categorias fenomenológicas. Um dos exemplos dessa alternativa histórica é fornecido pela tradução que o jesuíta fornece dos termos *tao* e *shin*, tradução que, segundo nosso autor, evidencia a capacidade de relativização dos dois termos ao confucionismo. Ibidem, p. 654-656.

contentar de conhecer o *tao* nos limites de determinados contextos e de determinadas contingências históricas, como, de fato, estamos fazendo nos referindo à época, o VII século, na qual nascem o neoconfucionismo na China e o *shintô* no Japão.¹⁷

No contexto missionário asiático tipicamente jesuítico, esse processo interpretativo manifesta-se, impõe-se e realiza-se, enfim, no momento em que o esquema ibérico de colonização e evangelização não dá mais conta da peculiaridade de outras realidades culturais.¹⁸ E, a partir da constatação desse limite, a perspectiva evangelizadora terá que repensar-se em níveis finalmente planetários, comparativos e diferenciais. Conforme temos visto até aqui, o âmbito de uma cultura escrita e letrada asiática veio impondo aos jesuítas um necessário reconhecimento das “virtudes” de seus povos. Estas foram sendo traduzidas em termos da cultura clássica ocidental para tornar-se necessário fundamento e reconhecimento de um “nível de polícia”, indispensável para tecer em sua base um novo projeto missionário que pudesse dar conta da nova realidade. Por outro lado, todavia, o reconhecimento dessa realidade peculiar vinha abrindo espaço, ao mesmo tempo, à individuação de diferenças estruturais entre os diferentes âmbitos culturais (e, conseqüentemente, os diferentes projetos evangelizadores) em nível planetário. Na esteira dos primeiros passos nessa direção ensaiados por Las Casas e, sucessivamente e sobretudo, por José de Acosta¹⁹, destaca-se, a esse respeito, a famosa passagem e metáfora de Antônio Vieira no seu *Sermão do Espírito Santo*, lá onde ele compara os índios do Brasil a “estátuas de murta”, em contraposição aos “chinos e japões” que se configurariam enquanto “estátuas de mármore”.²⁰ Com a metáfora das diferentes qualidades das estátuas, então, Vieira finca solidamente os pés de uma comparação que tornar-se-á base fundamental da moderna (contemporânea) antropologia.²¹ No começo da segunda metade do século

¹⁷ Idem, Ibidem: pp. 656-657.

¹⁸ O fato é que, na China, no Japão e, sob alguns aspectos, nas Filipinas, a difusão do Cristianismo dependia de instrumentos diferentes daqueles característicos da conquista colonial. E a própria existência de fontes históricas, de certa consistência, redigidas em chinês, em japonês e em língua tagalog, tanto por parte cristã (realizadas por convertidos e missionários), quanto constituída por textos polêmicos contra o catolicismo (nos dois primeiros casos, isto é, aquele chinês e japonês), permite percorrer o “encontro” (choque) entre o catolicismo europeu e as três civilizações extraeuropeias do Pacífico oriental.

¹⁹ Cf., a respeito, PAGDEN, Anthony, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: University Press, 1982.

²⁰ Antônio VIEIRA, *Sermão do Espírito Santo*. In: *Sermões*, Tomo 1, São Paulo: Hedra, 2003. pp. 424.

²¹ Com relação à utilização da imagem da estátua e de suas diferentes qualidades, comparativamente significadas, no contexto de uma leitura antropológica (indígena brasileira) contemporânea, confronte-se o estudo de Viveiros de Castro publicado, originalmente, em 1992: Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *O Mármore e a Murta: sobre a inconstância da alma selvagem*. In: **Revista de Antropologia** da USP, 35: 21-74, 1992. Artigo incorporado, dez anos mais tarde, em uma coletânea de ensaios do autor que ganhou, justamente, uma parte significativa do título deste mesmo artigo: Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

XVII, a comparação estabelecida por Vieira vem encenando uma imagem altamente positiva dos povos do “Oriente extremo”, através das descrições de seus irmãos jesuítas que se referiam, justamente, aos contextos das tradições *Ming* e *Qing* e à defesa das tradições confucionistas, traduzidas em termos de aproximações ao mundo clássico da tradição greco-romana (ocidental) e, logo, de algum modo compatíveis com determinados modelos de vida cristã: que, evidentemente, se implementam sobre tais valores e perspectivas do próprio mundo clássico. Ao que tudo indica, a composição do texto (sermão) de Vieira antecede de 10 anos a publicação do *Medium constanter tenendum* e, do outro lado do planeta, nele podemos reencontrar o eco (comparativamente estabelecido) da estratégia interpretativa que o próprio irmão missionário na China sintetiza exemplarmente para seu específico contexto operativo. Se a facilidade da conversão dos indígenas brasileiros leva consigo a contraface de uma “inconstância da alma selvagem”, por outro lado a dificuldade da evangelização na “terra do meio” é compensada por uma “virtude” característica do estoicismo grego e romano: a Constância. Através da metáfora de Vieira, reencontramos, então, o *constanter* de Intorcetta que viria corresponder ao *Yung/Yong*, termo retirado da tradição neo-confucionista. Em sua interpretação clássica e horaciana, como vimos, esta “constância” é associada à *aurea mediocritas* (Horácio, *Odes*: II,10,5; mas, também, ao *ton meson* aristotélico²²) e, com ela, enfim, descobre-se outra associação confucionista expressa pelo termo *Zhongyong* (ou *Chung Yung*): não por acaso traduzido como “a doutrina do meio”. Com Sabbatucci, portanto, poder-se-ia dizer que, entre o recorrente ensino dos textos confucionistas e a interpretação via mundo clássico (ocidental) dos jesuítas, o “justo meio” acaba se constituindo como terreno privilegiado de “encontro cultural” que, além do mais, nos revela a peculiaridade, a capacidade hermenêutica e a eficácia operacional da ação missionária dos religiosos da Companhia de Jesus.

Não podemos levar em consideração, aqui e por enquanto, evidentemente, a complexidade dessa outra forma do “encontro cultural”: mas isto se coloca, sem dúvida, no fundo e no horizonte da nossa mais ampla investigação. Tendo em vista a abordagem metodológica proposta em relação ao objetivo específico desta análise, todavia, vale a pena apontar como resulta de extrema importância, antes, manter nossa atenção para

²² Lá onde, por exemplo, em sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles estabelece que a virtude – ela que somente produz a felicidade (*eudaimonia*), isto é, a finalidade suprema da ética – se encontra no *justo meio* entre os extremos: “tudo precisa de um oposto como contraponto a fim de que se possa alcançar a moderação/justa medida e a mediania (*metrion kai ton meson*), pois é a mediania que contém a substância e a proporção adequada, não os extremos” (II. 13.652b17-20). Esta virtude, portanto, será encontrada, somente por aquele dotado de prudência (*phronesis*) e educado pelo hábito no seu exercício.

com o aviso relativo ao perigo desviante da utilização do conceito de “religião”. Sucessivamente, no que diz respeito ao contexto histórico característico da China e do Japão, trata-se de destacar a importância da relativização de uma ideologia absoluta enraizada num fundamento ético-político: isto porque, se não for contextualizada, esta ideologia poder-se-ia confundir com determinados resultados históricos do percurso próprio da cultura ocidental (como, por exemplo, a sua peculiar distinção entre cívico e religioso) e, por outro lado, a importância da relativização ao contexto histórico dos países ibéricos (com seu específico esquema de colonização e evangelização no qual, todavia, no contexto asiático, a difusão do Cristianismo dependia de instrumentos diferentes daqueles característicos da conquista colonial), de uma ideologia absoluta enraizada num fundamento ético-político. Com essa atenção – e em sua consequente direção de relativização ao contexto histórico – encontramos, enfim, certa significativa aderência que, justamente, emerge na própria tradução do pequeno volume de Chu Hsi, o *Chung Yung*, proposta pelo jesuíta Prospero Intorcetta: o texto trataria, enfim, segundo o jesuíta, de uma disciplina que ele não chama de “religião”, mas, em vez disso, de *Sinarum scientia politico-moralis*, isto é, “ciência político-moral dos Chineses”.

A interpretação jesuítica de uma “cultura” Oriental mostra, neste caso, como o instrumento “religião” é para eles mesmos de escassa utilidade, quando não, pior, de imperdoável distorção daquela realidade. É neste caso significativo que a tradução dessa cultura “outra” procure outro necessário instrumento, não somente analógico, mas dialógico e universal que possa traduzir esta específica alteridade para o Ocidente. E, mais uma vez, torna-se significativo que, com esse objetivo, a tradução procure reativar a relação com a cultura da Antiguidade romana, justamente em seu privilegiado mecanismo de universalização e mediação cultural anterior à reformulação tardo-imperial do conceito de “religião”: trata-se justamente do *civil*, contido e permeado pelos seus aspectos propriamente políticos e morais ou, segundo os termos ciceronianos do *De re publica*, nas “*leges et statuta moresque*”.

Finalmente, a sugestão jesuítica é, neste caso, tanto mais significativa na medida em que vai ao encontro da própria perspectiva histórico-religiosa de Sabbatucci, segundo a qual o *chungh*, do título da pequena obra confucionista (o *Chung Yung*) de Chu Hsi (1130-1200), vem a representar o ‘justo meio’, ou seja, a *aurea mediocritas* de Horácio. Enfim, o fato de um dever ater-se sempre a esta orientação enquanto ensino recorrente nos textos confucionistas aponta para o impor-se de outro instrumento de tradução substitutivo daquele “religioso”, mas não por isso menos universalista:

estratégia, se quisermos, em tudo coerente com o processo humanista de releitura da Antiguidade (uma *ri-nascita* face à “degeneração” medieval), evidente, antes, no humanismo antropológico dos próprios jesuítas e, depois, em termos metodológicos, clara e diferentemente delineados, na perspectiva de estudos histórico-religiosa.

Figura 2 - Fólio de rosto da obra de Prospero Intorcetta. In: ARSI – Jap. Sin. 3 B: p. 2, fólio (numerado) 265.

Figura 3 - Fólio de rosto da obra de Prospero Intorcetta. In: ARSI - Jap. Sin. 3 A (p. 2, sem numeração de fólio).

Na base do estudo e da tradução sistemáticos dos clássicos do confucionismo – operações das quais se originará a nova ciência da “Sinologia” (como verificamos no fólio de rosto da própria obra missionária sucessiva, uma *sapientia sinica*) –, esta modalidade do “encontro intercultural” emergente da obra de Prospero Intorcetta representa, enfim, o resultado maduro de um percurso que, em âmbito jesuítico,

começou a ser desenhado ainda no final do século XVI por parte de missionários italianos (como vimos no capítulo anterior): Michele Ruggeri e Matteo Ricci, e mais tarde Martino Martini. E somente na segunda metade do século XVII, a esses trabalhos se juntará a contribuição dos missionários flamengos-belgas e, posteriormente, franceses. É, portanto, na base de uma interpretação “ética” – e não propriamente “religiosa” – do confucionismo que os missionários constroem a ponte e o horizonte de compatibilidade entre as duas diferentes tradições culturais: operação na qual o paganismo antigo do Ocidente adquire toda sua função, relevância e eficácia interpretativa. E, entre as duas alteridades – aquela “antropológica” chinesa e aquela histórica europeia – inscreve-se, finalmente, a genealogia de uma inédita “religião civil” que, generalizando o conceito de religião, permitirá trazer progressivamente a alteridade do outro para dentro do Ocidente.²³ Finalmente, a realização desta operação de interpretação ética da alteridade chinesa veio acompanhando a “acomodação ritual” desses missionários: aquela mesma acomodação que despertará a polêmica dos ritos chineses.

As mesmas questões histórico-metodológicas até aqui apontadas (relativamente ao contexto da missão na China) devem ser levadas em consideração também no que diz respeito às problemáticas hermenêuticas da missão japonesa, que levamos em consideração no capítulo anterior. Lá, como vimos, ainda no final do século XVI, se verifica o mesmo processo que, no final das contas, vê impor-se, em sua peculiaridade contextual, a necessidade dessa nova estratégia missionária jesuítica no Oriente. Derrubando a anterior política de discriminação contra o clero indígena instaurada por Francisco Cabral, primeiro superior da missão, com a virada da política jesuítica proposta pelo *visitador* Alessandro Valignano, os missionários se encontraram na possibilidade (e na necessidade) de adotar uma “política de adaptação” com os senhores feudais (*daimyo*) contra o Budismo que se tornava seu comum e principal inimigo (acompanhando, por exemplo, os *samurai* cristãos para a guerra com o capelão jesuíta e com as bandeiras que representavam a cruz!): e tudo isso quando, paradoxalmente,

²³ Com este conceito de “religião civil”, entendemos nos referir sim, por um lado, ao resultado histórico e à proposta expressos, no oitavo capítulo do IV livro de seu *O Contrato Social* (1762), por parte de Jean-Jacques Rousseau, mas remetemos, inclusive, ao resultado de uma nova possibilidade (histórico-crítica) de reler, em perspectiva histórico-religiosa, a relação entre ‘religião’ e ‘política’ ou um ‘sentido civil’ do cristianismo. Cf., a esse respeito: Nicola GASBARRO, *Missões: a civilização cristã em ação* in P. MONTERO (org.), *Deus na aldeia. Missionários, índios e mediação cultural*, Editora Globo, São Paulo, 2006, pp. 67-109; Idem (Org.), *Civiltà e religioni*, numero monografico della rivista “Prometeo” (2007), n° 97; Idem, *Religione e politica. “Potere di senso” e prospettiva “civile”*, In B. BONATO (Org.), *Religione e politica. Verso una società post-secolare?*, Udine, Libreria al Segno, 2007, pp. 23-65.

muitos jesuítas japoneses foram monges budistas. O problema, todavia, foi que enquanto tais acabaram sendo identificados como “bárbaros do sul”, promovendo a confusão entre os japoneses da fé católica com outra “religião” estrangeira, o Budismo, que havia muito tempo foi integrada na própria cultura japonesa.²⁴

O paralelo (isto é, o equívoco) que se estabeleceu entre Budismo e Cristianismo demonstrou efetivamente a derrota dessa primeira atividade e estratégia missionária. A confirmação da derrota veio da sucessiva tentativa do provincial jesuíta Gaspar Coelho, representante da “ala militante” dos jesuítas, em apoio à obra de unificação do Japão e à invasão à China projetada por Hideyoshi, o mais potente senhor da guerra do País. E, enfim, a constatação desta derrota apontou, inevitavelmente, para a necessidade de redirecionar a adaptação jesuítica, partindo finalmente de uma mais sólida inserção e de um profundo entendimento do contexto das “civilizadas” culturas orientais: tratara-se da imprescindibilidade de uma nova e apriorística (em relação ao projeto evangelizador) problemática hermenêutica asiática (como dissemos) a ser aprofundada no novo contexto missionário.

Enfim, essas primeiras considerações pretendem demonstrar como, no esforço missionário que se destinava a realizar a tentativa de uma possível convivência com uma cultura estranha, a compatibilidade com a Escritura judaico-cristã entrecruzava-se, necessariamente, com outro sistema de compatibilidades dentro do qual, segundo o entendimento dos jesuítas, chineses e japoneses deveriam poder inserir-se, partindo de sua peculiar ótica cultural. No interior dessas considerações e problemáticas gerais, portanto, devemos embasar e entender a comum característica do novo projeto missionário italiano no Oriente – aquele sobre o qual se centra a especificidade de nossa investigação – que, em conexão com aquele de Alessandro Valignano no Japão e de Matteo Ricci na China, é construído na base da proposta avançada por Roberto de’ Nobili no sul da Índia.

Os Ritos do Malabar: polêmica entre dimensão política e religiosa

A *querelle* sobre os ritos do Malabar surgiu alguns anos depois daquela sobre os ritos chineses. Menos estudada pela historiográfica do que esta última, ela talvez seja

²⁴ PO-CHIA HSIA, Ronnie. *The World of Catholic Renewal (1540-1770)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 235. “Os japoneses chamavam o cristianismo de ‘religião dos bárbaros do sul’, confundindo a fé católica com outra religião estrangeira, o budismo, que havia muito tempo foi integrada na cultura japonesa”.

mais importante na finalidade de entender – por além de mais um aspecto da “problemática hermenêutica” do contexto asiático, apontada até aqui – um conflito que, neste específico contexto, diferentemente daquele chinês, desencadeou-se no interior da própria Companhia de Jesus: mesmo que, sucessivamente, alimentado, também, pelas outras ordens religiosas atuantes na região. De qualquer maneira, como aquela relativa aos ritos chineses, esta polêmica também se desencadeou a partir do choque entre missionários com relação à oportunidade de permitir ou menos aos neófitos de continuar a praticar alguns ritos ligados às tradições de seu País. Com relação a esse aspecto, a polêmica foi se estabelecendo e crescendo ao redor de uma divergência de perspectiva na interpretação desses ritos: o problema era aquele de estabelecer se, finalmente, tratava-se de ritos *civis* ou *religiosos*. Como pretendemos demonstrar neste trabalho, a distinção não era secundária: a diferente interpretação subentendia interesses e implicações bastante relevantes com relação ao projeto missionário jesuítico.

Para além da dimensão da polêmica – interna ou externa à Companhia –, desde seus inícios, a *querelle des rites* englobou, todavia, numa mesma perspectiva e definição, tanto os ritos chineses quanto aqueles malabáricos²⁵, caracterizando-se pela enorme quantidade de escritos (fortemente polêmicos), que sucessivamente foram utilizados na batalha anti-jesuítica do século XVIII. Esta batalha preparou a primeira e verdadeira derrota da Companhia de Jesus²⁶, justamente porque esta atuava de forma demasiado autônoma em sua defesa de formas e estratégias evangelizadoras necessariamente abertas à confluência e à convergência com as culturas no interior das quais se encontrava a operar. De fato, ao longo de quase dois séculos, a Companhia enfrentou problemas e propôs realizações contextuais bastante peculiares atendendo à preocupação com uma evangelização finalmente planetária. Neste arco de tempo e partindo desse tipo de atuação, o *modus procedendi* da evangelização jesuítica mereceu uma constante preocupação por parte das congregações romanas. Não é por acaso que, em modos diferentes, segundo os diversos contextos²⁷, a praxe da *accommodatio* promovida pela evangelização jesuítica encontrou-se sempre no centro das atenções das congregações de Roma. Pela maneira de enfrentar o problema e pela alternância de

²⁵ Do Malabar, a região ao sul da Índia, onde se realizou o novo projeto missionário adaptacionista do Pe. Roberto Nobili, sobre o qual, antes de aprofundarmos a indagação, ofereceremos em seguida algumas coordenadas mais pontuais.

²⁶ E, veja-se bem, contrariamente às afirmações de certo pensamento de matriz iluminista, isto não aconteceu porque ela fosse demasiado conservadora e filo-papal: o fenômeno e o contexto apresentam bem outras complexidades.

²⁷ Das “selvagens” populações americanas, até as refinadas civilizações asiáticas, passando pelo degrau intermediário das “idolátricas” sociedades mesoamericanas.

propostas sugeridas, sustentadas ou condenadas, estas atenções mostram quanto, nas novas missões da primeira Idade Moderna, a Sé papal estava consciente do erguer-se de um dilema fundamental: isto é, de ter que escolher entre o favorecimento de um número mais consistente de conversões, em alternativa ao permanecer ancorada a uma rígida ortodoxia, que levava em consideração qualquer mínima concessão às diferentes tradições culturais enquanto verdadeiras formas de idolatria. Finalmente, será a necessidade de manter amarrados os dois planos (aquele de favorecer um consistente número de conversões sem renunciar à salvaguarda da ortodoxia), em boa parte contraditórios, que ajuda a compreender o porque da Santa Sé empregar quase dois séculos para dirimir tal controvérsia.

Traçamos aqui, por enquanto, um breve retrato contextual do surgimento da controvérsia indiana. Madurai, situada no sul da Índia, acabou se tornando uma das maiores preocupações das autoridades portuguesas de Goa, e isto mesmo não se encontrando subordinada ao controle político (do *padroado*) português. A preocupação foi crescendo na medida em que foi se questionando se o método de catequese que lá estava sendo realizado era, antes mesmo que viável, desejável.²⁸ Lá, enfim, foram dois missionários italianos os maiores responsáveis pelo desenvolvimento de um projeto missionário bastante peculiar. Roberto de' Nobili, (pressupostamente) descendente de uma nobre família toscana que realizou sua formação de estudos em Roma, após entrar na Companhia de Jesus, pediu para ser missionário na Ásia. Na Índia, enfim, realizou seu projeto missionário junto à figura (relevante pela ajuda, colaboração e dedicação) de outro jesuíta, que pode ser considerado o “braço direito” de Nobili, sobretudo por sua atuação diplomática no interior da Companhia, no notável esforço de defesa do novo modelo de missão em Madurai: trata-se do padre, também italiano, Antonio Vico.

A realização deste projeto missionário, contudo, resultou em uma atuação bastante polêmica que caiu no desgosto tanto de outros jesuítas – sobretudo portugueses –, quanto de uma parte do Santo Ofício da Inquisição e de algumas importantes autoridades em Goa. De fato, o projeto missionário de Nobili foi pensado para tentar superar a dificuldade de converter os hindus de casta alta, contornando o problema com

²⁸ Cf. *Fondo Gesuitico* da Biblioteca Nazionale “Vittorio Emanuele”, Roma: *Settore Manoscritti e Rari. Documento n. 1014* (3143): *Controversie Rituali sulle Missioni dei Gesuiti nell'India*. Síntese documental microfilmada longa e de extremo interesse. Cf. *XI Documento* do microfilme: *Discorso In cui brevemente s'esamina, se il sistema osservato da Padri della Comp.^a di Gesù per la conversione degli Infedeli nelle Missioni del Madurey, Mayssur, e Carnate, sia lecito, ovvero peccaminoso, e se sia conforme alla sagra scrittura e autorità de' S.ti Padri, o' pure all'una, e agl'altri contrario*.

a adoção de uma estratégia missionária inspirada a um estilo propriamente indiano: no modo de vestir, na adoção de formas linguísticas e discursivas – e, portanto, no modo de pensar – e nas práticas sociais e rituais do dia-a-dia. Para tecer este projeto, o jesuíta italiano seguiu os ensinamentos de um mestre brâmane, abandonando o hábito jesuítico, deixando de comer carne, adotando a técnica da meditação e, sobretudo, aprofundando-se, como nenhum outro ocidental antes, no conhecimento erudito das línguas (tâmul e sânscrito) e, através delas, dos textos sagrados dos brâmanes.²⁹

Figura 4 - **Etnográfica** - **Revues.org** « The many faces of Baltasar da Costa: *imitatio* and *accommodatio* in the seventeenth century Madurai mission ». Figure 1 Southern India, 16th-mid 17th centuries. Site: <https://etnografica.revues.org/3376>

²⁹ Quem primeiro chamou nossa atenção sobre a figura do Roberto de' Nobili e sobre esses primeiros aspectos de sua peculiar estratégia de evangelização foi, há certo tempo, John Manuel Monteiro (Departamento de Antropologia, IFCH, da Unicamp). Ele, inclusive, e como sempre muito generosamente, nos repassou seu Relatório de Atividades do “Projeto mestiçagem e identidade cultural”, apresentado para o Processo FAEP 0485/98 em Janeiro de 1999, relatório que representou uma referência importante para o começo de nosso percurso de pesquisa. Por tudo isso não é possível deixar de dirigir à memória de sua extraordinária figura – e de registrar aqui –, nosso agradecido reconhecimento, reconhecendo nossa dívida.

O início da controvérsia dos ritos do Malabar deve ser identificado, portanto, com a chegada de Roberto de' Nobili à Índia, mesmo que o ápice da disputa seja alcançado, como demonstra a esse respeito o progressivo espessar-se de nossa documentação, no começo do século XVIII. O jesuíta italiano se estabeleceu no Malabar (região da costa sul-ocidental da Índia) em 1606: convencido da bondade da praxe da adaptação experimentada por Alessandro Valignano³⁰ no Japão e por Matteo Ricci³¹ na China, não muito tempo depois decidiu adotar os costumes dos brâmanes *sannyassin*³² e, portanto, permitir aos neófitos, que pertenciam a tal casta, de manter alguns sinais simbólicos de distinção: tais sinais são constituídos pelo *kudumi* (um cacho de cabelos amarrado, um tufo, que identificava o pertencimento à casta), pelo *punul* (a linha bramânica, ou seja, um tríplice cordão de algodão a tiracolo, da esquerda para direita), pelo *santal* (uma marca na testa feita com massa de sândalo), além da prática das abluções para todas as castas mais elevadas. E foi justamente com relação a esses *sinais* que se acendeu, inicialmente, a polêmica que se tornará, depois, a polêmica dos ritos. E, veja-se bem, a esse propósito, a alternativa interpretativa e, sucessivamente, polêmica que veio se impondo foi aquela de se estabelecer, como será depois no caso dos ritos, se se tratava de sinais *civis* ou *religiosos*.

O esclarecimento da interpretação de Nobili era que, tendo em vista o fato de que os brâmanes não eram sacerdotes, seus hábitos (ou pelo menos esses seus sinais) não podiam e não deviam serem interpretados como manifestações idolátricas (leia-se religiosas), mas como simples práticas sociais.³³ Consequentemente, segundo a

³⁰ Alessandro VALIGNANO S.I., *Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone*. *Advertimentos e Avisos Acerca dos Costumes e Catangues de Jappão*. Edizione critica, introduzione e note di Giuseppe Fr. Schütte, S. J., Roma, Edizioni di "Storia e Letteratura", 1946. Veja-se também, no volume, a *Lettera del M.R.P. Claudio Acquaviva, Generale della Compagnia di Gesù al P. Alexandro Valignano S.J. sul metodo di adattamento in Giappone*.

³¹ **Fonti Ricciane**. Edizione Nazionale delle Opere Edite e Inedite di Matteo RICCI, A.I. Edite e commentate da Pasquale M. D'Elia S.I., sotto il patrocinio della Reale Accademia d'Italia. Vol. I: *Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*. Nn. 1-500. Roma. La Libreria dello Stato, 1942.

³² Forma de ascetismo indiano dos brâmanes que, no último estágio de sua vida, viviam a completa renúncia.

³³ No que diz respeito a esse primeiro problema, além de alargá-lo, problematizá-lo e documentá-lo com boa parte da documentação reproduzida (e aqui apenas sintetizada ao extremo), tentaremos destrinchar ao longo de nosso trabalho a relação, a diferença (pouco provavelmente intrínseca) e a (sem dúvida, bem mais consistente) diferente leitura missionária da perspectiva civil ou religiosa de tais práticas. Para tanto, sempre com relação a esta problemática, procuraremos (como pensamos importante fazer) levar em consideração as diferentes perspectivas da ideologia missionária: tanto aquela ligada à dimensão 'política' do Império (dos missionários portugueses, por exemplo) que interpreta os ritos numa dimensão mais peculiarmente 'religiosa', quanto aquela dos missionários italianos que, mais próximos de um "experimentalismo religioso" com relação à missão moderna, se abrem de forma privilegiada para uma leitura 'política' (leia-se civil) dos ritos do Malabar. A priori, a estreita inter-relação invertida entre as duas perspectivas, assim como a inversão de suas respectivas leituras dos ritos locais, com relação aos

perspectiva do missionário italiano, os “sinais”, antes, e sucessivamente os “ritos do Malabar” eram entendidos enquanto formas de identidades e costumes que permitiam abrir espaço, por um lado, à tolerância e à exoneração de códigos de identificação e dos rituais conexos a alguns sacramentos e, portanto, embasavam a aceitação de uma série de cerimônias e sinais protestativos tradicionais que, segundo os missionários, eram unicamente práticas sociais: isto é, isentas de qualquer forma de idolatria. E falar em idolatria significava, evidentemente, levar em consideração a possibilidade interpretativa, oposta àquela social, em termos de código *religioso* segundo o qual decodificar a alteridade cultural. O primeiro problema que se coloca para a investigação, portanto (e que pretendemos manter presente no decorrer da análise, aprofundando sucessivamente o problema) é aquele de poder estabelecer se realmente o missionário pensava que se tratasse *somente* de práticas sociais ou se queria fazer com que se acreditasse que fossem *apenas* tais.

Os Ritos do Malabar: entre gramática literária, religiosa e imperial

De qualquer modo, portanto, assim como nos contextos japonês e chinês apontados no capítulo anterior, também no Malabar vem ganhando destaque a problemática hermenêutica (conexa com os problemas linguísticos e fonéticos), presa e condicionada por essa interpretação diferencial entre o político e o religioso. Começamos por apontar para esta perspectiva linguística (e fonética) na sua ligação com essa interpretação, complexa e sutil, da distinção entre a dimensão “política” e aquela “religiosa”. Fato é que, levando em consideração os resultados das diferentes interpretações missionárias, a proposta de uma específica investigação da catequese jesuítica na Índia (no Oriente como um todo), segundo as línguas locais (tâmul e sânscrito), primeiramente nos obriga a fixar nossa atenção em outra estreita relação que perpassa a herança renascentista (europeia): trata-se da relação entre a construção das gramáticas (literária e religiosa) da época e a ideologia do(s) Império(s) de Castela e de Portugal.

A esse respeito, destaca-se um fato importante. O Humanismo, na Itália, – e com ele o programa de se transformar o *volgare* em *grammatica* – se baseava no fortalecimento da burguesia das cidades-estado (ou junto ao papado), e possuía uma

diferentes pressupostos da estratégia missionária, nos parece resultar, por enquanto, bastante significativa e curiosa para justificar uma análise mais detalhada do problema enquanto central do nosso trabalho.

ampla base social que lhe permitia chegar de alguma maneira até a “plebe”. Diferentemente desse contexto, na Espanha e em Portugal, a questão da língua se misturava com a questão da monarquia unificada. É por isso que, logo no início do prefácio da obra que Nebrija dedica, não por acaso, à Rainha Isabel, esta imbricação entre língua e monarquia (ou Império) torna-se evidente:

Quando bien conmigo pienso mui esclarecida Reina: i pongo delante los ojos el antigüedad de todas las cosas: que para nuestra recordación τ memoria quedaron escriptas: una cosa hállo τ sáco por conclusión mui cierta: que **siempre la lengua fue compañera del imperio**: τ de tal manera lo seguíó: que junta mente começaram. crecieron. τ florecieron. τ despues junta fue la caida de entrambos.³⁴

No interior das discussões humanistas relativas às gramatizações dos vulgares, na Espanha, como em Portugal, destaca-se, portanto, a novidade de um fator que não existia na Itália, onde o fenômeno começou. As questões que envolviam os humanistas italianos (como, por exemplo, Leon Battista Alberti) diziam respeito à recuperação da tradição intelectual da Antiguidade Clássica e à questão, mais particular, das relações entre o latim e os vernáculos então falados na península. Todavia, como resulta evidente no prefácio de sua obra, para Nebrija a questão da gramática moderna se enraíza, já expressamente, na questão do Império e da expansão territorial: primeiramente na própria Península Ibérica, com as guerras de reconquista contra a dominação árabe, depois para fora da Europa. O ano da publicação da gramática de Nebrija é o de 1492, o mesmo ano da descoberta da América por Colombo em nome dos reis católicos de Espanha. Nada mais sintomático da peculiaridade da problemática linguística ibérica emergente nesta coincidência histórica: com a ambição de um novo Império, vinha se impondo, também e necessariamente, de forma paralela, aquela de uma nova língua.

As mesmas referências a um contexto extra-europeu e a um poder político centralizado que permite a expansão em sua direção podem ser notadas nas obras dos gramáticos portugueses Fernão d'Oliveyra (1507-1581) e João de Barros (1496-1570). O primeiro, no capítulo IV de sua *Gramática*, começa tecendo uma apologia da língua portuguesa frente ao predomínio das tradições grega e latina:

Porque Greçia e Roma so por isto ainda vivem: porque quão senhoreauão o mundo mandarão a todas as gentes a elles sogeytas aprender suas linguas: e em ellas escrevião muytas boas doctrinas e não somente o que entendião escrevião nellas: mas tambien transladauam parellas todo o bo que lião em outras. E desta

³⁴ NEBRIJA, Antonio de. *Gramática de la lengua castellana*. Edición crítica de Antonio Quilis. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica. Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1992. [Idem: Estudio y edición Antonio Quilis. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, 1989; e Idem: Introducción y notas: Miguel Ángel Esparza & Ramón Sarmiento. Madrid: Fundación Antonio de Nebrija, 1992 [1492], p. 99; negrito nosso.

feição nos obrigarão a que ainda agora trabalhemos em aprender e apurar o seu esquecendo nos do nosso não façamos assy mas tornemos sobre nos agora que he tempo e somos senhores porque melhor que ensinemos a Guine ca que sejamos ensinados de Roma: ainda que ella agora teuera toda sua valia e preço.³⁵

Consequentemente, afirma que é:

melhor que ensinemos a Guine ca que sejamos ensinados de Roma: ainda que ella agora teuera toda sua valia e preço.

Também João de Barros, na dedicatória ao Príncipe Dom Felipe que precede sua obra, ao defender a importância de se aprender primeiro a língua portuguesa, usa os seguintes argumentos:

Qual será logo a linguagem que, nesta tenra e delicada idade vossa alteza, a mais natural e obediente vos deve ser, senão a vossa portuguesa de que vos Deus fez príncipe e rei em esperança: aquella que em Európa é estimada, em África e Ásia por amor, ámas e leis tam amada e espantosa que per justo titulo lhe pertence a monarquia do mar e os tributos dos infiees da terra; aquella que, como um novo apóstolo, na força das mesquitas e pagodes de todas as seitas e idolatrias do mundo, despreza pregando e vencendo as réas quinas de Cristo, com que muitos povos de gentildade sam metidos em o curral do Senhor.

Da qual obra ora temos um divino exemplo na conversam de cinquenta e sete mil almas na terra do Malabár, onde Sam Tomé com tanto trabalho e martirio passou desta vida à celestial glória.³⁶

Para esses autores portugueses – ainda que se considerassem filhos da própria Roma, a partir dos termos da gramática latina –, a questão da língua extrapolava, portanto, o âmbito retrospectivo (que caracterizava o debate humanista italiano) e incluía, sobretudo, aspectos prospectivos que diziam respeito a contextos extra-europeus. É com as novas dimensões do Império – com e em seus contextos asiático, africano e americano, presentes nos prefácios de gramáticos espanhóis e portugueses do século XV e XVI –, enfim, que se manifesta a ampliação dos horizontes linguísticos e geográficos que constitui um dos elementos por excelência da nova configuração epistemológica do pensamento linguístico ocidental que se formou durante o Renascimento. Essa ampliação de horizontes linguísticos dará origem, a partir do século XVI, a uma grande produção de gramáticas de línguas não europeias, ao mesmo tempo em que vem se associando aos projetos imperiais ibéricos e – na base de sua ideologia – a seus objetivos catequéticos. É assim que, por exemplo,

a primeira parte da gramática de Barros, a *Cartilha*, inspirou o catecismo português de Francisco Xavier, impresso em Goa no ano de 1556, catecismo que ele

³⁵ OLIVEIRA, Fernão de. *A 'Grammatica' de Fernão d'Oliveira*. Texto reproduzido da 1ª edição, com apreciação de Olmar Guterres da Silveira, Rio de Janeiro, Jornal do Commercio, 1954 [1536], p. 37.

³⁶ BARROS, João de. *Gramática da língua portuguesa*. Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1971 [1540], p. 42.

consequentemente traduziu, com o apoio de intérpretes, para todas as línguas com que entrou em contato – tâmul, malaio, japonês, etc.³⁷.

Mas, antes de manifestar-se no contexto extra-europeu, a heterogeneidade cultural que vinha impondo o desejo de uma homogeneidade gramatical – com a característica criação das línguas gerais resultantes do encontro catequético e cultural ensaiado, através delas, pela catequese missionária jesuítica dos séculos XVI-XVII – foi vivenciada, às vezes dramaticamente, em época humanista, com a emergência da peculiar e paradigmática situação dos encontros culturais ao redor do Mediterrâneo: enfim, antes da nova dimensão mundial da catequese, decorrente da descoberta americana ou da redescoberta do Oriente, essa situação já havia, de alguma forma, costurado uma heterogeneidade cultural num reduzido espaço geográfico. A partir dele, desprenderam-se as diferentes dimensões e conceituações das diversidades emergentes no começo da primeira Idade Moderna que olhavam, finalmente, para o espaço oceânico segundo o esquema que esboçamos em outro trabalho.³⁸ Nesta anterior experiência, enfim, a vivência de uma heterogeneidade cultural ao redor do Mediterrâneo vinha impondo o desejo de uma homogeneidade gramatical: da mesma forma, o próprio Xavier inspirado pela *Cartilha* de João de Barros, mesmo tendo refletido efetivamente sobre a questão da língua e da tradução ao longo de seu apostolado indiano, reconheceu, no interior de sua experiência concreta, a importância da língua portuguesa enquanto uma

[...] espécie de metalinguagem do comércio asiático e apostólico. Se Barros pensava que todo o mundo asiático deveria falar português, Xavier acrescentou uma correção – não todo o mundo, mas sim todos os missionários deveriam falar português, antes de irem para a Ásia.³⁹

O *imperativo* catequético, portanto, vinha destacando a estreita correspondência que se estabelecia, na época (sobretudo para os países ibéricos) entre os objetivos catequéticos imperiais e aquele de uma gramática religiosa que, finalmente, devia ser finalizada para ambos.⁴⁰

³⁷ ZUPANOV, Ines G. *Do Sinal da Cruz à Confissão em Tâmul: gramáticas, catecismos e manuais de confissão missionários na Índia meridional (séculos XVI-XVII)*. In: HESPANHA, António Manuel (Org.). *Os Construtores do Oriente Português*. Porto. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998, pp. 157.

³⁸ Como fizemos no capítulo Catequese e Tradução do Livro *Deus na Aldeia*. MONTERO (Org.), São Paulo, Ed. Globo, 2006. Cf. pp. 143-207, espec., 145-47.

³⁹ ZUPANOV, Op. cit., p. 15; SCHURHAMMER, Georg. *Francis Xavier: his Life, his Times. Índia (1541/1545)*. Vol. II, Roma, 1997.

⁴⁰ A partir dessas premissas: “a relativização da ‘verdade’ religiosa constitui o êxito de uma oposição entre cultura humanista e intolerância teológica, na qual a comparação etnológica e o conhecimento do ‘diverso’ americano adquirem uma função instrumental. Por outro lado, a vontade de cancelar as diferenças, de relativizar a unidade de fé no mundo todo – um só curral e um só pastor – preside tanto aos

Nessa direção – além da produção catequética – as cartas jesuíticas vêm adquirindo, também, outra importante função no controle e na gestão do fundamental instrumento linguístico para o domínio colonial. Nessas cartas, de fato, desenvolvia-se o processo de administração que tinha como função a formação de uma consciência unitária de inteiras coletividades.⁴¹

Todas essas questões – imperiais, catequéticas e linguísticas – vinham surgindo e se impondo em sua peculiaridade durante o século XVI. Um século no qual a Europa não descobriu somente um novo continente, mas se deu conta da existência de uma civilização mais antiga do que a própria: aliás, se esta, por um lado, era diferente da sua, não era, por outro, menos rica, e podia até mesmo – sobretudo do ponto de vista dos costumes e da organização política – ser elevada a modelo exemplar. Eis que, nesta época e partindo dessa perspectiva, começa a se delinear a colocação do Oriente entre os *modelos da Humanidade*, ao lado, se não até mesmo acima, dos modelos do mundo clássico grego e romano exaltados pela tradição humanista-renascentista. E será, justamente, a grande novidade desse modelo (não novo por si, mas em sua “redescoberta” no interior de uma tradição humanista que, como no caso de sua idealização da Antiguidade, irá enxergá-lo em uma nova perspectiva), que alimentará, inicialmente, um *impasse* que irá impor uma longa e, às vezes, convulsa discussão e reorganização, tanto em relação aos modelos da prática missionária, quanto, por consequência, nos processos transculturativos desse inédito encontro. O processo de reelaboração e de adaptação dos saberes tradicionais frente aos novos mundos, culturais

conflitos religiosos europeus quanto à original mistura de exploração e de catequização que se encontra na colonização ibérica. As premissas, por outro lado, são aquelas da ‘reconquista’, com o cancelamento das minorias religiosas internas: e isto, o pensamento político dos Quinhentos, de Maquiavel a Gentili, o havia compreendido claramente”. Adriano PROSPERI In: PROSPERI, Adriano; REINHARD, Wolfgang (Org.) *Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento*. Bolonha: Il Mulino, 1992, p. 413.

⁴¹ Dito de outra forma: é importante levar em consideração o fato de que, na ausência de uma ação direta do Estado, as cartas revelam a complexa e importante função política desenvolvida pelas igrejas na realização do exercício – ou pelo menos de sua intenção – da eliminação das diferenças. Junto e por além desse, outro importante aspecto, característico da *Missio* europeia constituída entre os selvagens americanos e os sábios chineses, é aquele representado pelo cruzamento de conhecimentos, imagens e tradições clássicas: a recíproca provocação de esquemas teológicos cristãos e de dados da experiência, que se destacam dessa correspondência, produz e materializa nas cartas os efeitos do novo conhecimento do mundo sobre as disciplinas da História e da Geografia e sobre sua nova relação. Se o novo espaço das navegações revelava novos mundos, esses ofereciam, por sua vez, novas modalidades de pensar o mundo no tempo: destacava-se o fato de que o controle do espaço não podia ser separado do controle do tempo.

Nessa direção, a Renascença se destaca, portanto, por seu ideal programático de uma *renovatio* da sabedoria e da juventude do mundo antigo a serem restauradas contra a decadência da Idade Média. Mas, por outro lado, em relação ao novo espaço que se abre e se determina em seus limites finalmente claros e estabelecidos, China e Japão, por um lado, tornar-se-ão a emblematização da sabedoria e da moralidade do mundo, enquanto a América, por outro, tornar-se-á a imagem privilegiada da juventude e, por consequência, da esperança do mundo.

e geográficos, será de extrema importância a fim de entender melhor o modo segundo o qual se capta o novo e se desenvolve uma confiança nas obras humanas que subentende uma nova atitude conquistadora: “*ad maiorem Dei gloriam*”, no caso jesuítico.

Em um nosso trabalho anterior, analisamos como, no contexto americano, a língua tupi também se ofereceu (ou, talvez melhor, foi domesticada) enquanto instrumento e território (linguístico) indispensável para a reelaboração e a adaptação missionária dos saberes tradicionais. É com relação a quanto vislumbramos naquele contexto e na decorrente invenção do “Grego da Terra” que se torna interessante observar e levar em consideração, aqui e neste outro contexto missionário, a anterior e, depois, paralela definição do Sânscrito que se encontra entre os missionários jesuítas da época: segundo o trabalho da Ines G. Zupanov⁴² a própria língua indiana ganha destaque e espaço instrumental, nesse processo, na definição jesuítica de “Latim dos Brâmanes”. Nada mais emblemático da realização de uma grande conquista que, realizada pela obra catequética de Roberto de’ Nobili, se configura, aqui também e talvez sobretudo enquanto uma *inventio* tipicamente humanista.

É a esse propósito, portanto, que no pano de fundo desta investigação pretendemos manter em aberto questões e perguntas que, mesmo não podendo nos entreter nelas devidamente, consideramos nada secundárias em relação à especificidade da pesquisa. Isto é: 1) qual a relação entre seleção e imposição de línguas gerais nos diferentes contextos missionários jesuítas; 2) qual a relação entre o projeto missionário de um universalismo religioso e o projeto político de um universalismo imperial; 3) qual, enfim, a relação diferencial que, na equação que naturalmente se impõe, poderá ter permitido interpretar, por exemplo, a (impossível) unidade da língua e dos territórios tupi (americanos) enquanto “grego da terra” e, no contexto das complicadas hierarquias indianas, a seleção do latim enquanto termo de equiparação e de exaltação da função brâmane?

Repetimos, a essas perguntas não pretendemos responder nesse trabalho, mas elas permanecem à sua base, em vista de um aprofundamento da investigação que, sucessivamente, terá que levar em consideração as modalidades da utilização das línguas indianas (sobretudo) para a elaboração da catequese missionária jesuítica, com a finalidade de traduzir uma tradição (evangélica) absolutamente estranha no interior de uma tradição linguística utilizada enquanto matéria prima plasmável (até que ponto?),

⁴² ZUPANOV, Ines G. *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*. Oxford University Press, New Delhi 1999, p. 3.

mas que, ao mesmo tempo, plasmava a própria evangelização ocidental (sua interpretação). Além disso, o percurso ulterior da investigação não poderá deixar de levar em consideração, ainda, os pressupostos da nossa investigação anterior⁴³, para tentar entender os motivos pelos quais – assim como acontece, com sua peculiaridade, no contexto americano⁴⁴ – também as missões do Oriente manifestam a atitude de utilizar-se do trabalho de tradução, anteriormente realizado por franciscanos ou dominicanos, de um lado, e, por outro, seguem, muitas vezes exemplarmente em seus catecismos, as obras (entre elas algumas importantes citadas acima) dos gramáticos ibéricos. É o caso, por exemplo, do próprio Francisco Xavier que utiliza, sem sequer citar, o texto básico do *Catecismo* ou *Gramática* de João de Barros, ou dos dominicanos Domingo de Nieva e Juan Maldonado que se aproveitam, para compor seu catecismo em língua tagala, daquele realizado pelo franciscano Juan de Plasencia.

E no que diz respeito a outro problema que enfrentamos com relação à catequese americana, não poderemos deixar de lado as dificuldades e as resoluções (de algum modo) das retranscrições fonéticas das línguas orientais. A esse respeito, vale salientar, em princípio, como os alvares da arte tipográfica na Índia se situam já a partir de 1556 e a ação da Companhia de Jesus, neste contexto geográfico, está intimamente associada à implantação da tipografia em Goa e em outras paragens lusófonas do Oriente. A pesquisa conduzida em 1981, junto à Biblioteca de Pangim (Arquivo Histórico de Goa), por Manuel Cadafaz de Matos, relativa à imprensa dos textos, detecta, antes de mais nada, a localização das tipografias indianas: a primeira foi montada no Colégio de São Paulo, em 1556, tratando-se de uma oficina tipográfica levada de Portugal e constituída por caracteres fundidos em português. Baseando-se, ainda, nas pesquisas de Bernard-Maître, o autor aponta para a existência, a partir de 1557, de mais duas outras tipografias em Goa, cinco em Rachol e ainda outras em Cochim, Vaypicota, Punicale, Ambacalate. Finalmente, não podemos esquecer que, com relação à operação de gramatização de obras em língua indígena, o Padroado português privilegia, aqui, nessas oficinas, a edição de catecismos ou livros de orações. A pesquisa do próprio

⁴³ AGNOLIN, *Jesuítas e Selvagens*, Op. cit.: cf. a Iª parte de: “Catecismos Americanos dos Séculos XVI-XVII”.

⁴⁴ Em relação à catequese que, no final da primeira metade do século XVI, se refere à América espanhola, é o que diz respeito à 5ª Junta Eclesiástica convocada no México em 1546. Sua importância em relação à nova compilação da catequese hispano-americana, nessa época, e à decisão da redação de duas doutrinas, inspiradas no trabalho do bispo Zumárraga. Cf., entre outras obras, LLORENTE, Luis Resines. *Catecismos Americanos del Siglo XVI*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1992. 2 v. pp. 35-43 do II vol.

Bernard-Maître refere que – até a publicação de seu trabalho por Lucien Fèbvre e Henri-Jean Martin – se conheciam, desses tipos de textos:

16 edições em língua portuguesa, 24 ou 27 bilíngües e em diversos dialetos do Oriente (uma em malaio, duas em abissínio, uma em português-tâmul de Lisboa, quatro ou seis em línguas indianas de Portugal, uma tradução de indiano de português, etc.).⁴⁵

Como destaca o trabalho de Manuel Cadafaz de Matos⁴⁶, torna-se significativa, portanto, com relação às retranscrições fonéticas dessas obras, a “edição português-tâmul de Lisboa” elaborada em 1554 (com o título *Cartilha Tâmul e Português*, impressa por ordem do Rei), ou seja, dois anos antes daquela publicada em Goa, sob os auspícios dos jesuítas do Padroado português do Oriente: aquela que é considerada a primeira obra impressa em Goa.⁴⁷ Já nela se reapresenta o alerta para as grandes dificuldades na realização de retranscrição fonética: não eram poucas, de fato, as que seus tradutores haviam encontrado pelo fato de não existirem caracteres (e não só tipográficos) latinos que pudessem *expressar* determinados sons da língua tâmul (língua pertencente ao grupo das línguas dravídicas faladas sobretudo nas regiões do sul do Índustão). Como já entrevemos em análogas e coevas obras catequéticas, expressões linguísticas em estreito processo de codificação deviam servir para veicular o processo evangelizador. O fato é que:

o problema do tâmul residia não só na sua difícil pronúncia e numa gramática muito diferente, mas também no fato de ser uma língua “pagã” e não conter ideias cristãs previamente fixadas. Com a ajuda de intérpretes indígenas, o primeiro pequeno catecismo (1542) foi traduzido para tâmul; todas as palavras e expressões cruciais, como Espírito Santo, Igreja Católica, comunhão dos santos, Céu, graça, Cristo, sacramento, cruz, etc., foram deixadas na sua forma portuguesa e simplesmente transliteradas.⁴⁸

Portanto, a partir desses pressupostos, com nossa investigação precisamos prestar atenção (levando em consideração o novo contexto cultural e geográfico) para o fato de que a codificação da mensagem – tanto em termos fonéticos, quanto, sobretudo, em termos de seleção de significantes, de construção de uma textualidade que pudesse conter determinados significados (e excluir outros), de termos construídos de forma híbrida (a língua indígena, de um lado, aquela portuguesa, latina ou grega, do outro), de

⁴⁵ BERNARD-MAÎTRE, In: FÈBVRE, Lucien e MARTIN, Henri-Jean. *L'Apparition du Livre*. Paris, Editions Albin Michel, col. “L'évolution de l'Humanité” (1958), ed. de 1971, p. 301.

⁴⁶ MATOS, Manuel Cadafaz de. *Humanismo e Evangelização no Oriente no século XVI*. Trabalho de pesquisa de Mestrado, conduzido junto ao Departamento de Estudos Portugueses da Universidade Nova de Lisboa. S/d. Disponível na Internet. Site: <https://www.yumpu.com/pt/document/view/12840901/humanismo-e-evangelizacao-no-orient-no-seculo-xvi>

⁴⁷ Idem, Ibidem: p. 14.

⁴⁸ ZUPANOV, Ines G. *Do Sinal da Cruz à Confissão em Tâmul*. Cit., p. 157.

inserção em uma *performance* ritual à qual, às vezes, era entregue a função de esclarecer a mensagem textual, etc. – constituía-se enquanto processo submetido, necessariamente, a um constante ajuste da “comunicação colonial” (mesmo que a adjetivação não seja propriamente adequada ao nosso contexto indiano), na medida em que os resultados da evangelização iam sendo verificados na prática (e nos equívocos) desta comunicação.

Bem sucedido entre os páravas, mesmo conscientizando-se desde cedo dos problemas de tradução, Francisco Xavier acreditava firmemente no princípio da vertibilidade linguística. Com esses pressupostos, os jesuítas insistiam na necessidade da aprendizagem das línguas “estrangeiras”. E isto vinha acontecendo mesmo que essa fosse considerada uma atitude pouco recomendável, pelas autoridades portuguesas: orientadas em conformidade com as propostas de uma “linguística imperial” sugerida, como já vimos, por Fernão d’Oliveira e João de Barros. Portanto, os jesuítas eram acusados, muitas vezes, de impedirem a aprendizagem do português por parte dos nativos, a fim de mantê-los sob seu próprio domínio. Mas, apesar disso, o interesse para com uma inserção no interior do Império português, na expectativa de suas decorrentes vantagens, quando não ocorresse “de cima” podia surgir “de baixo”: fato é que encontramos testemunhas de nativos que, naquele contexto, estavam aprendendo português: três deles traduziram e publicaram em Lisboa, em 1554, a *Cartilha* (manual trilingue latim-português-tâmul) com orações básicas; e, veja-se bem, neste caso a organização do trabalho não foi realizada por missionários jesuítas, mas por um franciscano, João da Villa Conde, veterano missionário na ilha de Ceilão.⁴⁹ Outro dado importante: esta obra, também, é inspirada pela *Gramática* de Barros, mesmo sem levar em consideração a obra anterior de Xavier. Partindo dessas características e particularidades, enfim, esse trabalho como um todo também se apresenta enquanto um esforço para justapor dois mundos linguísticos e culturais e para ordenar e definir suas respectivas posições num sistema ordenado e mais amplo: trata-se do assim chamado princípio da interlinearidade.

Depois de Xavier, os jesuítas prosseguiram e aceleraram seus trabalhos catequético-linguísticos nesse contexto geográfico. A outra grande (sucessiva) figura na obra de gramatização do tâmul e da catequese indiana segundo essa língua foi a do Pe. Henrique Henriques que – sempre junto à comunidade páravas – produziu, pelo menos,

⁴⁹ REGO A. da Silva (Org.). *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa, 1947-58. Cf.: vols. III, IV e X.

dois catecismos⁵⁰, além de uma vida de santos, um manual de confissão e outras obras religiosas em língua tâmul para os cristãos e uma gramática para os missionários. Com ele, novamente, a língua tâmul vem se configurando enquanto “língua muito trabalhosa”, dificuldade que ele pretende ter superado, todavia, a partir de uma abordagem linguística baseada na *grammatica universalis*.⁵¹ Mas a descoberta de que havia diferentes tipos de tâmul, os graves problemas apresentados pela pronúncia da língua e as numerosas exceções que não se encaixavam na fixação de normas gramaticais que se pretendiam encontrar ou fixar na língua indiana, ameaçaram constantemente o trabalho desse jesuíta linguista. Como quer que seja, todavia, a primeira gramática tâmul em português parece ter absolvido às suas funções básicas, mostrando-se bastante útil para os missionários da Companhia. O resultado foi que esses missionários da Costa da Pescaria acabaram por rejeitar definitivamente o português enquanto língua evangelizadora – repetimos: segundo a sugestão de tom “imperial” de João de Barros – em favor da utilização da língua tâmul. Foi assim que, em 1570, saíram os primeiros catecismos impressos em língua e caracteres tâmul, em Cochim e Couão, respondendo a uma inesperada quanto excessiva demanda dos conversos párvos para os serviços clericais dos jesuítas. Fato nada secundário e, ainda mais, preocupante para os missionários neste específico contexto é que os humildes indígenas da Costa da Pescaria iam incorporando as instituições religiosas cristãs no sistema local já existente de poder e patrocínio.⁵²

Mas com a chegada do jovem jesuíta italiano Roberto de’ Nobili, que passou a dirigir a missão de Madurai, essa tradução da experiência religiosa cristã europeia segundo a língua tâmul foi posta em causa. A crítica desprende-se da descoberta do “nobre” jesuíta de uma herança literária tâmul e sânscrita, cultivada, sobretudo, pelos brâmanes. Uma estratégia interpretativa – não nova à tradição jesuítica missionária, fora da Europa – ia então se destacando: na medida em que avançava no estudo do “latim dos brâmanes”, o sânscrito, Nobili ia se convencendo de que os Tâmulos já possuíam

⁵⁰ *Doctrina Christam em Lingua Malauar Tamul. Doctrina Cristã treslada em língua Tamul pello padre Anrique Anriquez da Cõpanhia de IESU, & pello padre Manoel de Saõ Pedro*. Impressa em Coulam no Collegio do Saluador: aos vinte de Outubro de MDLXXVIII.

Doctrina Christã, a maneyra de Dialogo: feyta em Portugal pello padre Marcos Iorge da Companhia de IESU: Tresladada em lingua Malauar Tamul, pello padre Anrique Anriquez da mesma cõpanhia. Em Cochim, no Collegio da Madre de Deos: aos quatorze de Nouêbro do Anno de M.D.LXXIX.

⁵¹ Biblioteca Nacional de Lisboa, *cód. 3141*. In: VERMEER, H. J. *The First European Tamil Grammar*. Heidelberg, 1982. Ver, também, HEIN, Jeanne H. *Father Henriques grammar of spoken Tamil*. In: *Indian Church History Review*, nº II (1977), pp. 127-15.

⁵² ZUPANOV, Ines G. *Prosélytisme et pluralisme religieuse: deux espériences missionnaires en Indes aux XVI et XVII siècles*. In: *Archive de Sciences Sociales des Religions*, nº 87 (1994).

alguns fragmentos da “verdadeira fé” que conservavam, em suas tradições escritas, de um longínquo passado durante o qual essa fé lhes foi, de algum modo, transmitida. Assumindo, portanto, a tarefa de ler os sinais divinos conservados entre essas populações, sua estratégia de conversão ia se configurando nos moldes do método da *accommodatio*, já aplicado, como vimos, por outros jesuítas italianos, no Japão (pelo Pe. Valignano) e na China (pelo Pe. Matteo Ricci). “Entrar pela porta deles, para se sair pela nossa”, segundo as palavras que já foram de Santo Inácio: isto significava que o método da “acomodação” se propunha em encontrar elementos autóctones, no seio da própria cultura local, a fim de transformá-los e usá-los enquanto significantes para veicular os significados cristãos. É então que, a partir desses novos pressupostos, se impôs uma necessária retranscrição das traduções propostas, anteriormente, pelos trabalhos de Pe. Henriques: tudo isso, abrindo mão de uma nova utilização de conceitos sânscritos ou brâmanes em substituição do idioma tâmul dos párvos.⁵³ Um tâmul profundamente “sancritizado” vinha caracterizando, portanto, as novas obras religiosas de Nobili que, inclusive, cultivara o sonho de converter o próprio sânscrito na língua da missa, considerando-a a mais adequada para conter e veicular a mensagem cristã. Algo análogo havia sido projetado e realizado, enfim, pelos jesuítas, na própria China, com relação ao mandarim, e na corte mogol, com relação ao persa: todos esses resultando, portanto, exemplos concretos e significativos do impor-se e de certa afinidade da estratégia missionária em estreita ligação com essa problemática e particularidade da

⁵³ Temos parte da reprodução desse Catecismo de Roberto de' Nobili (fac-similar de 1963), encontrado junto ao ARSI em Roma, no mesmo volume que contem os dois catecismos citados do padre Henrique Henriques. Todavia, a “sancritização” da catequese de Nobili apresenta, inclusive, para nós, o problema de confrontar ou retranscrever os dados da obra, visto que não há nenhuma transcrição deste catecismo segundo as línguas ocidentais! De qualquer modo, todavia, depois de uma longa pesquisa junto aos arquivos de Lisboa, conseguimos encontrar um documento bastante significativo e, quem sabe, útil em direção a essa parte da investigação (e, vista a dificuldade de sua leitura e o comprimento considerável, para sucessivas investigações): trata-se, justamente, de um manuscrito em 4º que pretende ser uma tradução do catecismo de Nobili, proposta pelo Padre Baltazar da Costa, da mesma Companhia de Jesus. *CATECHISMO / EM Q~ SE EXPLICAÕ / TODAS AS VERDADES / CATHOLICAS. / NECESSARIAS PERA A / SALVAÇÃO CÕ EXC.MA ORDEM. / Confutaõse tambem clarissimamente todas / as Seitas gentilicas do O / riente. / Obra verdadeiramente nascida pera converter / gentios. / COMPOSTO / em lingoa Tamul pello Veneravel P. Ro / berto Nobili da Comp.a de IESU. / Fund.r da Missão d. Madure. / Traduzido em lingoa Portuguesa pello P. Balthazar da Costa / da mesma Comp.a Missionario da mesma Missão. / Em obsequio dos Missionarios da India / Oriental. / DEDICADO / Ao muy Alto, & muy Poderoso s.or D. Affonso VI. / Rey de Portugal. & c.a / Anno de 1661. Manuscrito em 4º: em cota no Catálogo de Manuscritos – Serie Vermelha, Vol II (N.os 500-980), da Academia das Ciências de Lisboa. Publicações do II Centenário da Academia das Ciências de Lisboa. Lisboa 1986. À p. 125, cota do manuscrito n. 698. [A catalogação antiga, teria sido de Gal. 5ª, E. 29ª, n. 13]. Letra caligráfica, mas de leitura difícil. O texto é, muito provavelmente, uma outra versão da tradução proposta por Baltazar da Costa ao lado do próprio texto em língua tamul do Pe. Roberto de' Nobili, texto bilíngüe que, como recebemos indicação encontra-se junto a uma biblioteca de Goa. Um texto bastante longo (227 fôlios), escrito em grafia bem miuda, e bem completo, pelos itens que apresenta, em relação aos cânones da catequese da época. Algumas partes desse documento conseguimos, de qualquer modo, retranscrever-las.*

escolha e eleição de uma língua que, por suas marcas (de um passado longínquo) e por sua completude gramatical (na capacidade de dizer), podia se tornar privilegiada e veicular da mensagem cristã e, logo, da própria ação missionária (um “latim exótico”, se quisermos). Finalmente, padre de’ Nobili acabou banindo o português – aquele que, antes de e em contraste com sua proposta, devia se configurar enquanto o futuro “latim do mundo”, segundo a proposta de João de Barros – da missão de Madurai⁵⁴, onde o “latim dos brâmanes” vinha se impondo, e, com ele, provavelmente, um novo projeto de universalização religiosa que fragilizava, portanto, o ideário do Império português.

Todavia, este conflito não foi sempre e abertamente um conflito entre jesuítas italianos e portugueses (por além de que com outras ordens religiosas), como apontamos acima e tendo em vista as consequências que vislumbramos aqui. E, ainda, apesar da força e do impacto da proposta de Nobili, de qualquer modo o apostolado jesuíta entre os brâmanes acabará por se revelar, substancialmente, efêmero, colapsando mesmo quando Nobili ainda era em vida. Mas quem, finalmente, no interior desse percurso missionário, rejeitou o sânscrito e o vocabulário cristão sanscritizado foi outro missionário jesuíta italiano: trata-se de Giuseppe Beschi que, com suas obras linguísticas e literárias marcou o futuro do conhecimento tâmul, eclipsando enfim as próprias traduções de Roberto de’ Nobili. Uma pletera de experiências, ao mesmo tempo, linguísticas, sociais e culturais, acabou emergindo, portanto, da intersecção da problemática inerente à missionação (em termos gerais naquela extra-europeia, assim como naquela asiática e, neste caso, especificamente naquela indiana), à tradução catequética (religiosa), à comunicação colonial e religiosa e a seus mal-entendidos e sucessivos reajustes, ao imperativo da “conversão” associado a uma “convertibilidade” linguística da mensagem evangélica, dando vida, enfim, a uma complexa e contínua negociação de sentidos e significações (das práticas evangelizadoras, mas também das práticas de negociação, e não somente religiosa).⁵⁵ É por isso que, ao longo da investigação relativa à obra (e à consequente polêmica) de Roberto de’ Nobili não

⁵⁴ Vale destacar, aliás, um português banido, inclusive, do próprio catecismo de Nobili que, portanto, sequer conseguimos citar aqui! Mesmo assim, quem sabe, poderemos tentar analisar e confrontar algumas de suas características a partir do documento citado na nota anterior.

⁵⁵ Sobre estas práticas das negociações de sentido nas missões modernas, em termos e contextos mais gerais, vejam-se diversas contribuições decorrente do estudo organizado por Paula Montero (Org.) *Deus na Aldeia*, São Paulo, Ed. Globo, 2006. Em termos históricos e contextuais, além da introdução e do primeiro capítulo da própria Paula Montero, principalmente, os trabalhos de Nicola Gasbarro, Cristina Pompa, Marta Amoroso e Adone Agnolin.

poderemos deixar de levar em consideração esse contexto e suas problemáticas mais abrangentes.

Tendo em vista quanto acima, no contexto específico da polêmica sobre os *ritos* do Malabar, entre as concessões mais importantes concedidas aos neófitos pelos jesuítas constatamos, em síntese, as seguintes: havia a dispensação do uso da saliva e da insuflação nos sacramentais do batismo, a permissão concedida às mulheres casadas de levar, pendurado no pescoço, uma talha de identificação nupcial denominada Tali – fonte de intermináveis debates que pretendiam esclarecer se a imagem gravada se referia ou menos ao deus da fertilidade Puellar –, a aceitação de algumas cerimônias como a ruptura do coco durante as núpcias, a festa do primeiro mês-truo, as primeiras núpcias entre infantes sem a presença do pároco. Além disso, os missionários da Companhia haviam permitido aos cristãos de continuar a usar na testa as cinzas e os sinais brancos e vermelhos, em obséquio à divisão em castas da sociedade indiana. Eles rejeitavam, ainda, de ir nas casas dos Párias em caso de doença a fim de administrar a eles os sacramentos: em caso contrário, diziam os missionários, teriam sido equiparados aos intocáveis e isto teria provocado um dano irreparável para o futuro das missões. Tudo isto com relação às concessões, mas, como veremos mais adiante nesse trabalho, outras propostas de aceitação de “ritos” ou “marcas” encontraram um acolhimento temporário bem mais frágil e/ou contraposições bem mais intransigentes: dentro e fora da Companhia de Jesus.

De qualquer modo, por enquanto, vale observar que, assim como as gramáticas e as obras linguísticas locais, a tradução (outro tipo de tradução, desta vez, totalmente interna às alternativas de uma leitura exclusivamente ocidental) em termos “civis” dessas práticas rituais parece ter sido instrumentalizada a fim de torna-las aptas à própria convertibilidade “religiosa” das populações de que constituíam o tecido social. Todavia, como já dissemos, a polêmica desse modelo de missão se instaurará, inclusive, com outros protagonistas da Companhia e, dado interessante, evidenciará sobretudo um evidente contraste entre jesuítas italianos e portugueses. O momento fundante e emblemático deste contraste ligado às “nacionalidades” dos protagonistas – e que, portanto, imporá de ler, no fundo da polêmica, a diferença de interesses, poderes, estratégias e instituições que moviam seus atores – é representado pela polêmica que se instaurou entre o próprio Roberto de’ Nobili e o padre português Gonçalo Fernandes Trancoso, que já havia estabelecido uma residência jesuíta em Madurai e também se

reputava grande conhecedor do hinduísmo.⁵⁶ De fato, em contraposição a ele, Nobili estabeleceu uma igreja que mais se assemelhava a um templo hindu, onde sequer havia uma cruz e onde se respeitavam as prescrições rituais e sociais dos hindus, com a separação rigorosa das castas e um procedimento ritual que, realmente, aproximava o jesuíta italiano aos “sacerdotes” indianos. Por outro lado, se Trancoso se reputava grande conhecedor do hinduísmo, mesmo sem conhecer as línguas locais, de’ Nobili se diferenciava dele, também, por ser um missionário de grandes talentos linguísticos: dominava os idiomas tâmul, telugu e sânscrito e foi justamente segundo esses modelos linguísticos que ele utilizou um persuasivo discurso segundo as línguas nativas: tudo isso a fim de conseguir credibilidade e sucesso para seu projeto missionário. Por aceitar a mistura de ritos e cerimônias hindus com as práticas católicas, sem com isso vir menos ao respeito ao sistema de castas, de’ Nobili, portanto, foi alvo de muitas críticas dentro de sua própria ordem religiosa: e isso, mesmo depois de ter conseguido a aprovação de sua estratégia missionária pelo próprio papa Paulo V.⁵⁷

Antes de mais nada, emerge um dado geral e importante, então, no que diz respeito à especificidade do contexto e da estratégia missionária local, em correlação (não somente analógica) àqueles mais gerais da Ásia. As diferentes perspectivas da ideologia jesuítica e missionária na Índia, assim como no Oriente em geral, eram presas, sobretudo, na relação especular entre a interpretação “política” e aquela peculiarmente “religiosa” dos ritos: é entre essas duas orientações que se desprende, inclusive, o choque entre Roberto de’ Nobili (intérprete da primeira) e Gonçalo Fernandes Trancoso para o qual, contrariamente ao primeiro, as práticas indianas representavam a essência mais evidente do “paganismo brâmane” (tratando-se, portanto, de uma interpretação “religiosa”). Em consequência do choque decorrente desta divergente interpretação, em 1607 Nobili decidiu fundar a nova missão do Madurai. Portanto, é desde o primeiro decênio do século XVII que vimos nascer um aberto conflito entre dois ‘partidos’: o primeiro aberto ao simbolismo religioso indiano, o segundo (representado pelo Primaz de Goa e, também, Presidente do Tribunal Inquisitorial, Cristóvão de Sá) decididamente contrário a qualquer tipo de adaptação. E este primeiro decênio prepara o segundo durante o qual crescem cada vez mais os atritos entre a Companhia de Jesus e a Inquisição, que se firmarão ao longo daquele século: nesta circunstância podemos e

⁵⁶ Veja-se, a esse respeito, o *Tratado do P.e Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo* (Madure 1616), Lisboa, 1973. Edição Crítica Anotada por José Wicki S.J., Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, Lisboa, 1973.

⁵⁷ Todas questões, essas, que aprofundaremos na sucessão desse trabalho.

devemos entrever como essas duas instituições religiosas disputam acirradamente espaço e força política no interior do Império português.⁵⁸

Figura 5 - Mapa português da Índia em 1630. Detalhe do atlas *Taboas geraes de toda a navegação* de João Teixeira de Albernaz e D. Jerónimo de Ataíde.

Site: https://pt.wikipedia.org/wiki/Imp%C3%A9rio_Portugu%C3%AAs#/media/File:Portugues_map_of_India_1630.jpg

⁵⁸ Entre outros trabalhos, a esse respeito, cf.: José Eduardo FRANCO e Célia Cristina TAVARES. *Jesuítas e Inquisição: cumplicidades e confrontações*, Rio de Janeiro, ed. UERJ, 2007.

Figura 6 - Sanson D'Abbeville, Nicolas, *L'Asie en Plusieurs Cartes & En Divers Traitez De Geographie, Et D'Histoire...*, Paris: Chez l'auteur, 1652. "Presqu'Isle de L'Inde deca le Gange, ou sont les Royaumes de Decan, de Golconde, de Bisnagar, et le Malabar". In: 1652 Sanson Map of India - Geographicus - India-sanson-1652.jpg – Com o destaque, embaixo a esquerda, da região do Malabar.

Site: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:1652_Sanson_Map_of_India_-_Geographicus_-_India-sanson-1652.jpg

Parte da nossa documentação permite esclarecer, enfim, essas posições e esses aspectos desta parte importante da polêmica. Foi, por exemplo, no interior deste clima que, aos 4 de fevereiro de 1619 se realizou em Goa uma conferência sobre a missão de Madurai na qual Cristóvão de Sá convocou Roberto de' Nobili para defender suas posições. Naquela ocasião o jesuíta italiano escreveu uma primeira *Narratio*, relativa aos fundamentos da doutrina da acomodação por ele praticada, doutrina cuja apresentação ele delegou, todavia, ao Monsenhor Ros, arcebispo de Cranganor⁵⁹, com o apoio do inquisidor auxiliar, Fernando de Almeyda: a documentação permite debruçar-se sobre a

⁵⁹ Arcebisado estabelecido a 38 km ao norte de Cochim, na própria Costa do Malabar, no atual estado indiano do Kerala.

narratio e sua apresentação, por parte dos convocados, apontando para as problemáticas decorrentes do debate.

Figura 7 – Mapa atual da Índia com suas divisões regionais.

Site: http://wikitravel.org/pt/Ficheiro:Map_of_India.png

No começo, a maioria dos outros missionários jesuítas era contrária a Nobili: mas, apesar disso, finalmente prevaleceu um amplo consenso com relação às suas ideias. E, substancialmente, este consenso foi construído ao redor do pressuposto que o bramanismo representasse exclusivamente um sistema social: este pressuposto (esta base interpretativa, para nós) foi à origem de um programa missionário que assumia para si a vocação da adoção de um (como poderemos defini-lo?) necessário processo aculturativo (ou transculturativo, ou de hibridização?). De qualquer maneira, o arcebispo pôs a questão à atenção do inquisidor português Martins Mascarenhas que, aos 23 de janeiro de 1621, se pronunciou em favor de Nobili. Em seguida, o arcebispo ativou também, com relação ao problema, a Congregação Romana do Santo Ofício que – solicitada pelos próprios jesuítas “affinché si degnino [i cardinali] dare quella risoluzione, che

giudicheranno esser maggior servizio di Dio, et esaltatione della sua fede”⁶⁰ – examinou a questão entre os anos de 1622 e 1623, chegando a conclusões temporárias, assim como sublinhado pela constituição apostólica *Romanae Sedis antistes* de 31 de janeiro de 1623. Nesta, Gregório XV declarava de considerar o *punul* e o *kudumi* enquanto distintivos sociais, mas apontava também para a necessidade de não dar por adquirida a resolução (que, portanto, permanecia provisória), mas de voltar à questão à luz de informações mais detalhadas. Todas essas etapas e todos os termos desta parte da polêmica podem ser analisados em seus detalhes na nossa documentação: é a partir dela que, sucessivamente, nos embasaremos para uma mais apurada análise de suas problemáticas.

Questões teóricas em aberto

Antes de fazer isso, todavia, consideramos seja interessante propor um confronto de algumas questões que emergem dos problemas delineados até aqui: na medida do possível, pensamos que essas devam permanecer “questões teóricas em aberto”, tanto para o horizonte mais geral de nossa presente investigação, quanto para sucessivas investigações que queiram e possam aprofundar (como em muitos casos não poderemos fazer aqui) específicos aspectos que se desprendem desse trabalho e de sua proposta analítica.

Em primeiro lugar e de modo geral trata-se de manter um confronto constante, em termos comparativos e diferenciais, com o contexto missionário no Oriente como um todo e, especialmente, segundo quanto apontado no primeiro capítulo, em relação às analogias e peculiaridades da questão dos ritos na Índia com o contexto missionário japonês e chinês mais amplo.

Em segundo lugar, trata-se de manter presente um confronto do contexto da nossa específica investigação com o esquema interpretativo proposto pelo importante trabalho da Ines G. Zupanov⁶¹, segundo os tópicos que seguem:

1) Com relação ao primeiro tópico proposto na análise da autora, que trata da distinção jesuítica entre a interpretação “política” (Pe. Nobili) ou “religiosa” (Pe. Fernandes) dos costumes indianos, pensamos possa revelar-se importante a

⁶⁰ “Lettera del p. Laertio Alberti, Pruratore delle Provincie della Compagnia di Gesù dell’India Orientale agli Ill.mi ... Card.li della Sacra Congregazione del Sant’Officio”, 9.1. 1623. In: *ARSI, F. G. 400*, fólhos 313-314.

⁶¹ Ines G. ZUPANOV, *Disputed Mission*. Op. cit. Cf. o capítulo I: *Disputed Customs: ‘Political’ versus ‘Religious’: the dialogic/polemical mode*.

problemática geral relativa ao *conceito renascentista de “civilização”*.⁶² Na esteira dessa herança renascentista reinscrita no interior da Companhia de Jesus, a “Humanidade” se delineava enquanto estrutura indispensável que devia permitir unir, em uma perspectiva comum, selvagens e civilizados: este processo ia alimentando a nova constituição de uma *igualdade natural* que, de fato, permitiu implantar a concepção de uma *diversidade cultural*. Ora, esta Humanidade renascentista encontrava uma referência inédita, na hierarquização distintiva da “civilização” da época, quando da redescoberta do Oriente: sobretudo – mas não exclusivamente, como aponta também o trabalho da Zupanov – no caso chinês. Mais ainda: no século XVI a *civitas* apresenta, no seu interior, uma hierarquia de códigos ordenados que, com aquele de religião, resumem a visão do mundo ocidental, frente à complexidade da abordagem missionária jesuítica na China, no Japão e na Índia; na nova hierarquização distintiva da civilização se destaca, finalmente, um novo e distinto regime desta última que se apresenta diferenciada com relação àquela europeia pelo fato de ordenar seus códigos hierárquicos de forma *independente* do código religioso.

2) O segundo tópico proposto pela Zupanov⁶³ representa outra importante possibilidade de conferir e verificar a relação existente entre a perspectiva interpretativa da autora, a análise do contexto missionário proposta pelo seu trabalho e o contexto e a interpretação que nossa investigação anterior apontou com relação à *leitura utópica*

⁶² Como apontamos em nosso *Jesuítas e Selvagens*, já citado, este adquiriria, no século XVI, uma nova consistência em sua relação opositiva ao novo estatuto de “selvagem” (que se desprende a partir do momento da descoberta americana); na mesma época, todavia, a *civitas* [cf. ELIAS, Norbert. *Über den Prozess der Zivilisation*. Basileia, Haus zum Falken, 1939. vol. 1; e DUBY, Georges e ARIÈS, Philippe (Org.) *Histoire de la vie privée*, III. *De la Renaissance aux Lumières*. Paris: Seuil, 1986] apresenta, no seu interior, uma hierarquia de códigos ordenados que, juntamente com o de religião [cf. ERASMO DE ROTTERDAM. *Convivium religiosum* (1522). In: *Oeuvres choisies*. J. Chomarat (org.), Paris, Gallimard, 1991], resumem a visão do mundo ocidental: por um lado a “Humanidade” se oferece como estrutura indispensável que une selvagens e civilizados, por outro a “Civilização” se caracteriza por sua perspectiva distintiva. Trata-se da constituição de uma igualdade natural que permite implantar a diversidade cultural. Nesta época, portanto, o “Selvagem” pode ser pensado como sujeito do direito natural (*ius gentium*), mas não como sujeito do direito civil (*ius civile*) [cf. VITORIA, Francisco de. *Relectio “De indis”* (1539), L. Pereña e J. M. Pérez Prendes. Madrid 1967; LANDUCCI, Sergio. *I filosofi e i selvaggi - 1580-1780*. Roma/Bari, Laterza, 1972; PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural Man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge University Press, 1982; MAZZOLENI, Gilberto. *Il pianeta culturale: per una antropologia storicamente fondata*. Roma, Bulzoni, 1986 e GASBARRO, Nicola. *1492: “... apparve la terra”*. Escolha de textos e introdução de Nicola Gasbarro. Varese, Giuffrè, 1992]; por outro lado, a obra dos jesuítas – ligando-se com todas suas peculiaridades à herança da revolução humanista-renascentista (das cidades-estados) – revela, juntamente à prioridade do direito e da política, a prioridade dos conceitos históricos de civilidade e civilização. Cf. com relação a esses aspectos, o capítulo 3 da Parte V (Antigo e Moderno, Selvagem e Civil) do nosso livro, pp. 475-488, sobretudo pp. 480-81.

⁶³ No capítulo 4 de seu trabalho citado. Capítulo intitulado de: *Utopian Prefiguration and Sainly Signs: the self-expressive mode*.

como reformulação moral da organização política europeia.⁶⁴ Se esta última surgiu em oposição e de forma complementar à clássica contraposição civilizado/selvagem⁶⁵, enfim, perante a descoberta jesuítica da nova dimensão de uma “moralidade (exclusivamente) civil”, como no caso chinês, abre-se espaço para uma maior complexidade da própria dimensão cívica, destinada a transformar profundamente sua concepção renascentista e europeia. E, além disso, essa nova dimensão do civil (chinês) e sua conseqüente discussão, junto ao reconhecimento da Humanidade do selvagem (americano), contribuirá substancialmente para pôr o “livre arbítrio” como pressuposto da razão moral do homem que se constituirá em sua subjetividade geral: isto é, não haverá mais lugar pelas diferentes histórias (sociais, culturais), nem para a diversidade dos sujeitos sociais, enquanto, na nova perspectiva, tudo será colocado em relação ao sistema que tem em seu centro o Homem. O estabelecimento de um “olhar estranhado” em relação a situações internas à própria Europa, em época renascentista, se desprenderá tanto com relação ao surgimento da categoria “selvagem”⁶⁶, quanto com relação ao seu olhar para o Oriente, até a época iluminista (com Montesquieu e Voltaire, por exemplo, entre outros *philosophes*). Não é por acaso, enfim, que este olhar distanciado repercutirá significativamente nas discussões privilegiadas do direito e da política. É a partir desses pressupostos que a pensabilidade da idolatria⁶⁷, no caso americano, encontra sua base e constituição na nova perspectiva religiosa humanista-renascentista (subjetiva e individual), enquanto exigência de detectar pontuais aspectos relacionais de uma comum representação da “religião”, entendida como “culto das divindades”; por outro lado, no caso chinês, mas mais geralmente no contexto do Oriente, tanto a necessidade de entender os costumes civis, antes, quanto aquela de inserir-se eventualmente neles (a disputa jesuítica sobre os “ritos chineses”), depois, abre brecha para uma nova “dimensão política do religioso”.

⁶⁴ AGNOLIN, Op. cit., pp. 483-84

⁶⁵ A fim de poder recuperar a “bondade natural” (selvagem) de contra à “maldade civilizada” (espanhola/europeia). Cf. Girolamo “Milanese” BENZONI. *La História del Mondo Nuovo*. Veneza (1565); 1572 (2ª ed.), Milão, Giordano Editore, 1965; Christian MAROUBY. *Utopie et primitivisme: essai sur l'imaginaire anthropologique à l'âge classique*. Paris, Seuil, 1990.

⁶⁶ Jean de LÉRY. *Histoire d'un voyage faict dans la terre du Brésil*. (La Rochelle, 1578). Paris, Alphonse Lemerre Éditeur, 1880. 2 vols.; Michel Eyquem de MONTAIGNE, *Essais*. (1580), Paris, Gallimard, 1950.

⁶⁷ Carmen BERNAND e Serge GRUZINSKI. *De l'idolâtrie: une archéologie des sciences religieuses*. Paris, Seuil, 1988. Nicola GASBARRO. *Il linguaggio dell'idolatria: per una storia delle religioni culturalmente soggettiva*. In: **Studi e Materiali di Storia delle Religioni**, Roma, vol. 62, n.s. XX, nº 1/2, p. 189-221, 1996.

3) Consequentemente a esse problema, o item *Brahmans, Ascetics, Martyrs and Saints: Indian 'Reperoire' of the Jesuits*⁶⁸, da Introdução do livro da Zupanov, aponta para a característica *ação missionária jesuítica*⁶⁹ que, no contexto oriental, se encontrou na necessidade de inserir-se, antes, e de trabalhar, depois, no âmbito público (sobretudo civil, mas também ritual), a fim de conseguir encontrar uma interlocução fundamental e prioritária para qualquer projeto evangelizador.⁷⁰ Tendo em vista este específico contexto e, a priori, algumas das configurações que aqui ele assume – segundo quanto esquematizado pelo trabalho da Zupanov⁷¹ –, valerá a pena abordar, com particular atenção, a estratégia missionária na estreita relação por ela construída entre corpo e espírito, ação e contemplação, dimensão pessoal e universal, territorial e celeste, nós e eles, interior e exterior, ação prática e signos divinos etc. Em termos missionários e catequéticos, no que diz respeito, especificamente, à nossa investigação, de tudo isso derivam duas principais e norteadoras aproximações jesuíticas ao ‘outro’, à alteridade cultural: de um lado a abordagem “universalista” e, de outro, aquela “étnica”.⁷²

Ora, segundo o trabalho da Zupanov, a estratégia de Roberto de’ Nobili se configura enquanto caracterizada pela herança da *accommodatio* de Valignano, moldada segundo a própria experiência de “romano aristocrático”: não será por acaso, portanto, que ele virá propondo a leitura da tradição brâmane de forma similar àquela da cultura letrada europeia.⁷³ Esse percurso do padre Nobili, dentro do qual vem se moldando sua própria estratégia da *accommodatio*, parece acompanhar-se à (e ser testemunhado pela) transformação de sua prática missionária: da “indigenização do Cristianismo” ao carisma missionário individual, do sonho universalista de Nobili à estratégia indiana da

⁶⁸ Ines G. ZUPANOV. *Disputed Mission*. Op. cit., pp. 20-24

⁶⁹ Que, no caso americano e em relação à subjetividade renascentista, vimos impor-se no território da consciência (através, por exemplo, da confissão), estabelecendo um significativo paralelo entre o controle da consciência e o controle do território [Cf. Bartomeu MELIÀ. *La Création d'un Langage Chrétien dans les Réductions des Guarani au Paraguay*. Université de Strasbourg, 1969. 2 v.; Idem. *El Guaraní Conquistado e Reducido*. Asunción: Universidad Católica; Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1986. Jean LACOUTURE. *Jésuites: les conquérants*. Paris, Seuil, 1991. Adriano PROSPERI. *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*. Turim, Einaudi, 1996. João Adolfo HANSEN. *A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro*. In: Vários Autores. *A descoberta do homem e do mundo*. Adauto Novaes (org.). São Paulo, Companhia das Letras, 1998, pp. 347-73].

⁷⁰ Assim, por exemplo, segundo o trabalho da Ines G. Zupanov, Nobili tinha que apreender os cenários locais, a retórica e todos os truques adicionais do trabalho antes de poder jogar, efetivamente, a função de um Tâmil consultor do ‘rei’. Como jesuíta, especialmente como um romano exercitado em teologia e mais tarde padre professo, ele era bem preparado para tal função. E dois instrumentos elaborados pela própria Companhia se constituirão enquanto fundamentais para essa preparação prévia: a experiência em tomar e dar os *Exercícios Espirituais*; e os preceitos das *Constituições da Sociedade de Jesus*. ZUPANOV, Op. cit., pp. 21-22.

⁷¹ Idem, Ibidem, pp. 22-23.

⁷² Idem, Ibidem, pp. 23-24.

⁷³ Idem, Ibidem, pp. 24-27.

conversão conforme o sistema de castas.⁷⁴ O percurso do missionário italiano se insere no contexto tâmul do século XVII, contexto no qual leis, costumes e ideias religiosas, refletiam a fluida situação política no Sul da Índia.⁷⁵

4) Finalmente, tendo em vista, também, os importantes capítulos 2 (*Between Aristocratic Analogies and Demotic Descriptions*) e 3 (*Conversion Scenarios*) da obra de Zupanov e a partir da problemática teórica geral e da consequente contextualização, poderá tornar-se interessante tentar pensar em uma articulação comparativa e diferencial (como ensina, metodologicamente, a História das Religiões) do projeto missionário jesuítico entre os séculos XVI e XVII. E, por enquanto, pensamos possível tentar apontar (apenas em termos bastante gerais e somente como pano de fundo) esta análise comparativa através de três processos históricos que já encontramos na base do processo evangelizador, na época entre os dois séculos.

a) O primeiro é aquele que, depois do fracasso da inicial proposta evangelizadora na América portuguesa – que partia do pressuposto de um indígena totalmente predisposto, enquanto *tabula rasa* na qual inscrever a evangelização e a catequese missionária, para receber a mensagem evangélica inaciana –, no meado dos anos 50 do século XVI transforma a estratégia de conversão invertendo os termos segundo uma nova sequência que vem impondo o imperativo de “civilizar para (antes de) converter” (cf., a esse respeito, entre outras, as propostas de Nóbrega e de Acosta);

b) O segundo processo é aquele inscrito na interpretação missionária de um “moralismo confucionista”, no caso chinês, que, elaborado estrategicamente ao longo do século XVII, ecoará, exemplar e paradoxalmente, até a tradição iluminista (pensamos, por exemplo, ao modelo precursor do *ateu virtuoso* de Pierre Bayle) veiculada através dos textos jesuíticos (quando não, antes, numa tradição iluminista e jesuítica);

⁷⁴ Idem, Ibidem, pp. 29-30.

⁷⁵ Tratava-se, no fundo, de um sistema de segmentação da política das alianças na região que, de fato, facilitou a coabitação de várias ideias e práticas religiosas. Nesse contexto, a tradição brâmane, os cultos devocionais, assim como o Islã e o Cristianismo, serviram com sucesso as ideologias das elites dirigentes. Zupanov, Ibidem, p. 16. E neste contexto, com aqueles pressupostos (esboçados logo acima), a estratégia missionária imposta por Nobili acaba transformando a anterior ação missionária da Companhia que, no Sul do País, se via confinada na área costeira, tendo assegurada sua obra evangelizadora graças à presença militar portuguesa (o que a Zupanov define enquanto anterior identidade de cristianização e “portugalização”). Nobili, portanto, inverte e transforma esta política de conversão (que, no entanto, se revelara ineficiente, também em Madurai): o contexto conflitual entre várias linhagens guerreiras da região Tâmil Nadu, no começo da segunda década do século XVII, lhe permitirá esclarecer o espaço da inovação religiosa, para que possa servir, de algum modo, aos interesses da conquista.

c) E, finalmente, o terceiro processo evangelizador que merece a atenção de uma análise comparativa mais ampla – e que diz respeito, sobretudo, à especificidade desta investigação – é aquele poderíamos definir, por enquanto provisoriamente, de “*sanscritização*” da mensagem evangélica, segundo a proposta de Roberto de’ Nobili no Sul da Índia.

Apenas mais algumas pistas para a pesquisa relativa a esse terceiro processo: teremos que levar em consideração, juntamente aos catecismos jesuíticos ou àquele do Nobili em língua Tâmul, as cartas missionárias em sua característica etnológica (mais do que etnográfica) com relação ao campo (antropologicamente entendido) da missão; não poderemos, ainda, deixar de levar em consideração as categorias de “religioso” e “civil” (em sua contraposição) utilizadas por Nobili, literalmente fascinado (ou, quanto menos, atraído pela oportunidade oferecida) pela dimensão das hierarquias sociais indianas: do contexto deverá emergir, enfim, a contraposição que se evidencia em sua obra na escolha da estratégia missionária presa entre “*sanscritização*” do catolicismo e a “*romanização*” da interpretação dos ritos locais (Nobili, por si só – que, justa e oportunamente, se projeta enquanto um “nobre romano”, não parece interpretar sua própria estratégia na perspectiva de uma “romanidade” que contraporía o “civil” ao “religioso”); finalmente, no que diz respeito a esse terceiro processo e à obra central do jesuíta italiano, deveremos procurar responder à alternativa de uma figura (e uma estratégia) missionária que possa ser identificada ou menos enquanto “proto-êmica” ou – não melhor? – “romanizadora” do hinduísmo tâmul.

Todos esses processos – esses modelos de missionação jesuítica e sua efetivação na experiência histórica concreta – deverão, enfim, ser levados em consideração, a partir de uma indispensável contextualização, mais abrangente e geral, da situação cultural da Igreja e de sua relação com a Companhia de Jesus, sobretudo perante a instituição portuguesa do *padroado*, na passagem do século XVI para o XVII. No que diz respeito ao específico interesse e na economia de nossa investigação, proporemos uma parte prioritária e fundamental dessa contextualização no próximo capítulo 3.

Ulteriores diretrizes no pano de fundo da investigação

Conforme o item anterior (“questões teóricas em aberto”) no horizonte geral dessa investigação, mesmo que não possamos aprofunda-las nesse lugar, deverão permanecer no pano de fundo outras diretrizes correlatas: tanto para eventuais e

sucessivas investigações, quanto por alguns temas que, todavia, enfrentaremos na especificidade de nosso trabalho. Por enquanto, entre aquelas que vislumbramos como centrais estão, sobretudo, aquela que diz respeito à demanda dos Brâmanes convertidos e aquela relativa à interlocução com o Santo Ofício.

a) A demanda dos Brâmanes convertidos

Primeiramente, vale destacar que a polêmica que foi se desprendendo com relação aos ritos do Malabar é importante, justamente, por mostrar, de forma exemplar, os dilemas enfrentados pelos jesuítas. Todavia, não podemos deixar na sombra o fato de que, nesta conjuntura e no interior da dialética contextual, encontramos também a decorrente emergência de dilemas internos à própria cultura dos brâmanes. Tendo em vista o embate entre duas “religiões”⁷⁶, profunda e rigidamente estruturadas, certa historiografia (sobretudo jesuítica) sublinha (com alguns anacronismos terminológicos) o relativismo precoce e a tolerância inter-religiosa da proposta de padre Nobili. Por além de outros problemas que essa historiografia levanta, ainda mais não encontramos devidamente evidenciado nela o problema das questões relativas às demandas e às estratégias de diferentes facções das castas altas perante a opção da “conversão” cristã. Abrir espaço para essas discussões, tendo em vista as informações que (mesmo limitadamente) podemos recolher sobre os brâmanes de Goa convertidos para o catolicismo, é uma tarefa, tanto importante, quanto urgente, justamente se levarmos em consideração que, a partir dessa pressuposta conversão ao (convergência para com o) catolicismo, eles tornavam-se, também, portadores de demandas que acabavam colocando em questão o próprio sentido da conversão na Índia portuguesa.⁷⁷

Tentar entrever a atuação de alguns brâmanes cristãos torna-se, portanto, tarefa importante e complementar, na condução de nossa análise. O fato é que os novos brâmanes cristãos começaram, neste novo contexto, a reivindicar certos privilégios dentro dos quadros da esfera colonial portuguesa, abrindo espaço para um processo de negociação que envolvia facções brâmanes e autoridades cívicas e religiosas portuguesas. Um desses brâmanes, por exemplo, D. Mateus de Castro, originário de Divar (Goa), deixou um documento bastante curioso que aponta para um seu percurso

⁷⁶ As aspas se impõem necessariamente na medida em que, no caso do Bramanismo, valem tanto as considerações histórico-metodológicas às quais acenamos no começo deste capítulo (mas, também, em várias partes, ao longo do primeiro capítulo), quanto questões centrais de que trataremos no capítulo 4.

⁷⁷ Esta problemática, relativa às demandas específicas dos brâmanes convertidos, foi esboçada no Relatório de Atividades de John Manuel Monteiro, já citado. Junto à indicação da obra de D. Mateus de Castro, a relação se encontra em tal relatório, às pp. 2 e 3.

exemplar e eloquente com relação ao tema: ele foi a Roma, virou protegido de uma figura importante da *Propaganda Fide*, foi ordenado padre, por além de obter um doutorado em teologia no Colégio Urbano em Roma. Finalmente foi nomeado vigário apostólico de Bijapur: é de lá que o padre lançou seu enérgico protesto contra as autoridades portuguesas e contra os jesuítas de Goa por elas negarem, aos indianos que o desejavam, acesso a uma carreira no interior da Igreja. E, de fato, apesar desse seu percurso, de tornar-se exímio latinista e de demonstrar uma extraordinária habilidade e erudição nas bases escriturais eclesiásticas, ele não conseguiu ser admitido ao clero justamente pela resistência do arcebispo de Goa. Seu texto, o *Espelho dos Brâmanes*⁷⁸, foi tido como subversivo e ameaçador pelas autoridades de Goa e resulta ser bem expressivo das controvérsias suscitadas pelo bramanismo católico: o que, por outro lado, veio reforçar as posições conservadoras de muitos missionários que nele viam o exemplo da derrota dos objetivos e dos princípios da conversão estruturada nos moldes do projeto de Nobili.

b) A interlocução do Santo Ofício

Este exemplo, portanto, aponta para algumas específicas modalidades segundo as quais a controvérsia dos ritos, nascida no contexto missionário indiano, teve o efeito de chamar em causa o próprio Santo Ofício, para que se pronunciasse a respeito da situação controvertida. E, como já dissemos, a instituição foi chamada em causa, além que pelas outras ordens – particularmente os Capuchinhos –, pelos próprios jesuítas. A Congregação de *Propaganda Fide*⁷⁹ foi a primeira destinatária das denúncias dos missionários Capuchinhos que se estabeleceram a Pondicherry ao redor da metade do século XVII: eles estavam convencidos de que a adaptação às culturas locais promovida pelos jesuítas fosse infectada pelos “germes da superstição”: mais uma vez – como aconteceu com o alerta interno à própria Companhia, que entevia o inexorável escorregar do projeto missionário de Nobili em direção à “idolatria” – o termo utilizado pelos capuchos apontava em direção a uma interpretação da adaptação ritual segundo o código religioso, contrariamente a quanto defendido pelo jesuíta italiano.

⁷⁸ ARSI: *Archivum Romanum Societatis Iesu*, Goa 34.2: [*Historia Goana, 1648-1659*], fls. 489-(490av)-502v. *Espelho dos Brâmanes*, Scriptum ab Il.mo Episcopo Dom Matheus / axortatio ad rebellionem. Carta intitulada Espelho dos Brâmanes que o Bispo Dom matheus escreveo exhortandoos pêra se levantarem. (s.d.).

⁷⁹ Vejam-se, a esse respeito, as *Acta* das Congregações Particulares *Super Rebus Sinarum et Indiarum Orientalium*.

De todo modo, a Congregação se limitou a recolher as cartas que provinham das dioceses indianas, com o intuito de fornecer ao Santo Ofício quanto mais informações possíveis com relação à batalha que se estava travando *in loco* não somente entre ordens religiosas, mas também no interior da própria hierarquia eclesiástica. O Santo Ofício era, de fato, a única instituição deputada a estabelecer os limites entre aquilo que era ortodoxo e aquilo que não era considerado tal.⁸⁰ Finalmente, uma ulterior explicação do porque a controvérsia dos ritos se estendesse por quase dois séculos – apesar dos repetidos pronunciamentos em relação a ela – provém, justamente, da complexidade da situação e do acúmulo de acusações e contra-acusações, somadas às dificuldades que a instituição encontrava para aceder a fontes fidedignas. Um sinal eloquente desta dificuldade é o contínuo repetir-se e chamada em causa, quase de forma paroxística, das mesmas testemunhas: isso dá conta de como, em última instância, se tratasse de estabelecer quem entre os diferentes protagonistas fosse digno de maior confiança. Enfim, como sublinha a pesquisadora da instituição romana, Sabina Pavone, neste contexto o critério de confiabilidade parecia ser privilegiado com relação àquele da procura da verdade⁸¹ que permanecia difícil a ser verificada, também por causa da distância das missões que tornava dificultosa a efetivação das decisões romanas.

De qualquer maneira, como já destacamos, antes da inserção crítica de outras ordens religiosas no interior da polêmica, permanece um fato bastante significativo e peculiar da polêmica dos ritos no contexto indiano: aquela que, sucessivamente, teria se tornado a *querelle des rites* teve uma origem totalmente interna à Companhia de Jesus. E mesmo que tenha produzido os germes de um conflito com as congregações romanas, particularmente com *Propaganda Fide* e com a Inquisição, até o fim do século essas missões permaneceram, substancialmente, um monopólio dos jesuítas. E foi lá naquelas

⁸⁰ Segundo uma comunicação gentilmente cedida pela própria autora, Dr.a Sabina Pavone, historiadora e pesquisadora da instituição: “Il Sant’Uffizio era infatti l’unico deputato a stabilire i confini fra ciò che era ortodosso e ciò che non lo era e l’apertura degli archivi inquisitoriali consente oggi di ricostruire in maniera dettagliata i dibattiti che animarono il lavoro della commissione istituita *ad hoc* dal Sant’Uffizio con l’incarico di esaminare la questione dei riti malabarici. Dai verbali delle sedute emergono con evidenza le dinamiche interne alla congregazione, i pareri discordanti fra i consultori divisi anche in questo caso fra rigoristi e moderati, nonché le strategie dilatorie messe in atto dalla Compagnia di Gesù nel gestire la causa, rivelatrici anche dell’estrema circospezione con cui il tribunale della fede intendeva trattare le informazioni in suo possesso, basate sostanzialmente sulle testimonianze delle stesse parti in causa”.

⁸¹ Sobre a dificuldade de conseguir ter uma idéia exata com relação àquilo de que se debatia, cf., novamente, os apontamentos fornecidos por Sabina Pavone que constata, de fato, “la ricorrenza di frasi come «Questo è punto di molto rilievo da sapersi se è vero», «Convien sapere se ciò sia vero», «Su ciò sarà bene avere una distinta informazione»; «Onde sovra questo dorassi avere informazione»; «Onde di tutto è bene aversi esatta informazione»; cfr. ad esempio la scrittura *In che discordino, et in che convenghino le parti nella causa de Riti Malabarici*, in ACDF, S.O., St.St. QQ 1-i”.

missões, que os padres da Companhia se dividiram em dois grupos: os *sannyassin*, que se dirigiam à evangelização das castas superiores, e os *pandaraswamis*, comprometidos com aquela das castas inferiores e dos Párias. Além disso, eles acabaram estendendo suas concessões também para outras cerimônias, por além daquelas estabelecida na época de Nobili. Mas, se nessa primeira fase da realização do projeto missionário na Índia as fricções permaneceram apenas latentes no interior da ordem (assim como havia acontecido na China), foi com a chegada dos missionários dominicanos e franciscanos que teve início efetivo a controvérsia sobre os ritos: e foi, finalmente, como antecipamos, com o estabelecimento de alguns missionários capuchinhos (que acompanhavam os franceses) em Pondicherry, ao redor da metade do século XVII, que a polêmica alcançou o ápice de um choque destinado a estender-se até os anos Quarenta do século sucessivo.

Justamente a partir do recrudescer da controvérsia, nesta nova conjuntura em que chega a ganhar certa publicidade, a polêmica costuma ser reconduzida, geralmente, à sua fase Setecentista, distinguindo-a, portanto, daquela Seiscentista relativa à adoção, por parte do jesuíta Roberto de' Nobili, de alguns sinais de distinção dos brâmanes (como apontamos acima, o *kudumi*, o *punul*, o *santal*, além da prática das abluções para todas as castas mais elevadas). Ora, não há dúvidas que haja uma notável diferença entre os sinais protestativos aceitos por Nobili e a gama bem mais ampla dos sinais e das práticas aos quais, no decorrer do tempo, os missionários da Companhia decidiram dar o próprio consentimento: resulta evidente o desejo, característico sobretudo da historiografia jesuítica⁸², de distinguir claramente as duas fases. De qualquer modo, todavia, o esforço desta historiografia parece determinado, enfim e sobretudo, pela necessidade de demonstrar como os pedidos de padre Nobili tivessem sido acolhidos em 1623 e nunca revocados pela *Romanae Sedis Antistes* de Gregório XV.

Como bem demonstrou Sabina Pavone⁸³, todavia, as novas cartas inquisitoriais permitem modificar a esse respeito, pelo menos em parte, o julgamento sobre aquela que foi a atitude tanto dos protagonistas, quanto do tribunal romano. Assim, por exemplo, segundo a historiadora italiana, se até hoje a intervenção do Santo Ofício parecia ser

⁸² Veja-se, por exemplo, quanto P. Dahmen, S.J., escrevia em: *Le votum de Pierre Lombard Archevêque d'Amagh et la controverse autour de Robert de Nobili*, in «AHSI», 1935, p. 68, nota 1: «Il est presque superflu de remarquer que la controverse nobilienne a très peu en commun avec celle de Rites Malabares».

⁸³ Pesquisadora para a qual queremos manifestar nossa dívida e nosso agradecimento com relação a essas problemáticas relativas às Congregações Romanas: sua preciosa e atenta pesquisa, sua generosidade no diálogo e a disponibilização de alguns resultados bastante relevantes (apresentados em comunicações) foram fundamentais para nos ajudar a entrever os aspectos apontados a seguir.

sucessiva às decisões tomadas na conferência de Goa – que em 1619 havia emitido parecer favorável à adaptação –, dos documentos hoje disponíveis emerge, pelo contrário, como o tribunal da fé, solicitado pelo arcebispo de Cranganor⁸⁴, tenha sido chamado em causa, desde 1615, para decidir «an dubia quidam esorta in Indiis circa conversionem Brachmanum, deberent Romæ resolvi, an remitti ad Prelatos aliquos in partibus»⁸⁵. Um decreto de 25 de novembro (ratificado, no ano sucessivo, por Paulo V) remetia, portanto, o exame da causa aos arcebispos de Goa, Cranganor e ao Primaz Inquisidor das Índias Orientais, sublinhando como fosse importante facilitar a conversão dos idólatras.⁸⁶ Tinha sido, então, a Congregação que pediu uma intervenção das autoridades locais e foi sempre o Santo Ofício a seguir a causa, mesmo depois do pronunciamento da conferência de Goa.

Além disso, temos que levar em consideração, ainda, os numerosos memoriais enviados ao Santo Ofício pelo procurador da Companhia, Brandolini⁸⁷: eles representam, evidentemente, um importante indício, não somente da tática dilatória utilizada nesta situação, mas também da estratégia de centrar a causa sobre a substancial contiguidade com aquela Seiscentista de Nobili, procurando forçar e estender as permissões concedidas por Gregório XV no decorrer do tempo. E, no fundo, a estratégia jesuítica encontrava correspondência com a modalidade de enfrentar a questão por parte da Congregação.⁸⁸

⁸⁴ ACDF, S.O., St. St. QQ 1-g, I. Cf., também, IV: f. 11: *Memoriale del procuratore dei gesuiti a Bellarmino* affinché si rimetta la causa al S.O. Cf., para este mesmo período, os documentos reunidos em St. St. QQ 1-c: *Documenti enunciati in queste scritture particolari intorno al punto de Parreas, delle Ceneri e degli altri Segni*. As indicações documentais, desta e da nota sucessiva, são da própria historiadora italiana.

⁸⁵ ACDF, S.O., St. St. QQ 1-g, IV.

⁸⁶ Considera-se o que essa “abertura” da Congregação significava vista a ponte que ela representava com relação ao Santo Ofício que, como apontamos na nota 11, constituía a única instituição deputada a estabelecer os limites entre aquilo que era ortodoxo e aquilo que não o era, e visto, ainda, quanto dissemos em relação à clara consciência da Santa Sé de encontrar-se perante o dilema de escolher entre o favorecimento de um número mais consistente de conversões (com seus riscos, implícitos, de alimentar verdadeiras formas de idolatria), em alternativa ao permanecer ancorada a uma rígida ortodoxia.

⁸⁷ Cf. *Fondo Gesuitico da Biblioteca Nazionale “Vittorio Emanuele”*, Roma: *Settore Manoscritti e Rari*. VI Documento do Microfilme: Brandolini della Comp.a di Gesù al P.e Luigi Mamiani della medesima Compagnia, Molto Rev.do in X nos.S.re. Parte 2ª: Informazione di fatto Concernente i dubbj, che riguardano la Clausola delle Ceneri, e degl'altri Segni.

⁸⁸ A tal propósito queremos destacar, de fato, como a consistente massa documentária sobre Nobili, reunida em um dos códices do dossiê sobre os ritos malabáricos – o códice *Goa 51*, junto ao ARSI –, constitui não somente uma fonte relevante a fim de seguir o percurso da primeira fase da controvérsia, mas contribui, também, para verificar a hipótese de que, mesmo tratando de questões específicas em boa parte diferentes, o problema dos ritos fosse levado em consideração pela Congregação enquanto *unicum* a ser tratado em sua integridade, justamente a partir de sua origem primo-Seiscentista!

Em seu trabalho *Jesuítas e Inquisição*,⁸⁹ lá onde apontam para a disputa de espaço político das duas instituições no interior do Império português, Célia Cristina Tavares e José Eduardo Franco dedicam uma breve – mas para nós importante – parte do trabalho, destinando-a à exemplificação dos atritos que vinham ocorrendo entre a Companhia de Jesus e a Inquisição a partir do século XVII. E em algumas páginas significativas percorrem alguns de seus desdobramentos justamente referentes à questão da polêmica dos ritos indianos. Vale a pena retranscrever inteiramente a questão conforme proposta no livro dos dois historiadores.

João Delgado Figueira – no tempo em que era promotor do Tribunal do Santo Ofício na cidade, uma vez que posteriormente ele viria a ser um dos inquisidores de Goa, nomeado em 1626 – foi protagonista de um forte atrito entre a Inquisição e os Jesuítas. O centro da questão foi a discussão sobre os ritos gentílicos defendidos pelo padre Roberto Nobili como sinais exteriores e inofensivos à fé católica. Os debates já se desenvolviam desde 1610 quando, em 1618, o papa Paulo V ordenou que o arcebispo e os inquisidores de Goa fizessem uma junta para analisar as práticas do jesuíta italiano no Malabar. Em 31 de janeiro de 1619, foi instalada a comissão formada pelos arcebispos de Goa e Cranganor e pelo promotor da inquisição, João Delgado Figueira. O propósito da junta era tomar “perfeita informação se os ritos dos brâmanes e a linha e o sendi e o sândalo e uso de lavatórios são sinais da falsa seita dos ídolos”.⁹⁰

Logo o primeiro registro refere-se ao arcebispo de Cranganor, que apresentou à junta um “tratado comprido” sobre a natureza dos ritos gentílicos, recomendando que fosse lido por teólogos. Além disso, havia livros trazidos de Maduré, mas que só ele e o padre Nobili saberiam ler. O arcebispo de Goa solicitou então que eles lhes contassem o que havia nos livros. O jesuíta italiano foi o primeiro a falar e defendeu o caráter político dos ritos gentílicos.⁹¹

No dia 9 de fevereiro de 1619, o arcebispo de Cranganor enviou uma carta à comissão, na qual declarou que ele e os padres da Companhia de Jesus sabiam “de vista e experiência de muitos anos e da lição dos livros e línguas dos brâmanes” que a linha, o sândalo e os lavatórios eram sinais da nobreza das famílias brâmanes, fazendo forte defesa de Nobili.⁹²

Entretanto, havia quem discordasse. Uma carta do bispo de Cochim, datada de 6 de junho de 1619, usa o mesmo argumento da experiência para denunciar de forma veemente os ritos gentílicos, ao afirmar que: “há trinta e cinco anos e seis meses que vim para a Índia [...] e pela experiência que tenho destas partes [...] tenho sabido que a linha é sinal demonstrativo de gentilidade e de religião falsa que os brâmanes gentios professam”.⁹³

João Delgado Figueira articulou seus trabalhos apresentando primeiramente um arrazoado sobre a questão, enumerando as dúvidas enviadas pelo papa e depois contrapondo argumentos contra e a favor dos ritos gentílicos. Desdobrou as dúvidas em dois níveis: “se é lícito” e “se é necessário” o uso dos ritos gentílicos. Afirmou logo a princípio que não era lícito, sem mais delongas, por ser evidência de ligação com a religião dos gentios, mas dedicou-se em seguida à análise da necessidade da

⁸⁹ José Eduardo FRANCO e Célia Cristina TAVARES, *Jesuítas e Inquisição*, op. cit.

⁹⁰ ANTT. *Conselho Geral do Santo Ofício*, liv. 207. Consultas da Inquisição de Goa (1572-1620), fl. 52.

⁹¹ Ibidem, fl. 61.

⁹² Ibidem, fl. 64.

⁹³ Ibidem, fl. 79.

permissão do uso dos ritos para o bem da conversão. Concluiu dizendo que “os ditos sinais protestativos da gentildade oriental são sinais muito pertencentes à religião dos ditos pagodes e não se convém que se permitam na Cristandade”, enfatizando o caráter diabólico dessas manifestações”.⁹⁴ Trata-se de um texto elegante, extremamente erudito, que demonstra o grande conhecimento da realidade indiana que tinha João Delgado. Além desse parecer, ou voto – que ficou nos registros da Inquisição –, elaborou um parecer em latim, datado de 10 de abril de 1619, com cópias despachadas para Roma e para o Conselho Geral do Santo Ofício em Lisboa; são 86 folhas nas quais o promotor desenvolve as idéias já expostas.⁹⁵

No entanto, este não se restringiu à construção de uma argumentação contra os ritos gentílicos. Em 1620, recebeu um texto de cinco padres brâmanes, vigários de igrejas de Goa, que afirmavam “ser a linha e curumbim sinal de seita”. Nele, os clérigos seculares nativos explicavam que

a linha de que é a questão, ordinariamente se faz de nove fios porque têm os brâmanes para si, e de opinião que corre entre eles, que o mundo se reparte em nove partes, e desses nove fios se fazem três cordéis delgados, os quais lançam ao tiracolo do ombro esquerdo ao modo de colar como um só. Estes três cordéis em protestação dessa divindade falsa que adoram, tem um só nó porque dizem que estas três falsas pessoas são Brama, Visnú, Mtayesou; compondo de nove fios para mostrar que todas as criaturas destas nove partes do mundo estão sujeitas a estes falsos deuses que adoram.⁹⁶

Relatam ainda que a linha era posta pelo sacerdote hindu, o *boto*, o que implicava necessariamente freqüentar uma série de cerimônias gentílicas. Por fim, desautorizaram completamente a interpretação defendida por Nobili e pelo arcebispo de Cranganor e alertaram para “o perigo de escândalo para a Cristandade”. Após esse episódio, no mesmo ano, João Delgado Figueira fez uma convocação para se apresentarem à Inquisição vários portugueses, civis (11) e religiosos (dois), que habitavam por longo tempo a cidade de Goa e clérigos seculares nativos (sete) de várias paróquias da cidade e adjacências (inclusive Bardez e Salcete). Para todos fez a mesma pergunta: “se sabiam o significado da linha”. Todos responderam que sim e disseram, sem exceção, que ela era um sinal de seita gentílica. Não é difícil perceber o objetivo do promotor: trata-se da construção de um argumento bem alicerçado para defender a objeção aos métodos de cristianização de Nobili, destacando a possibilidade de escândalo que a permissão do uso dos ritos gentílicos podia causar à cristandade sitiada da capital. [...]

As considerações dessa junta foram remetidas ao inquisidor-geral em Lisboa, D. Fernão Martins de Mascarenhas, para dar uma sentença. Este, por sua vez, a enviou a Roma, onde a questão foi examinada por três teólogos, que deram razão a Nobili. Baseado em todas essas considerações, o papa Gregório XV, na bula *Romanae sedis antiste*, de 1623, permitiu a continuidade dos trabalhos do jesuíta italiano, fazendo algumas recomendações para que a superstição e o escândalo fossem sempre evitados. Além disso, aprovou a separação das castas, mas recomendou que nada fosse feito em prejuízo dos mais pobres e humildes. Apesar dessa decisão do papa, a questão não foi definitivamente superada. O maior problema foi a reação de outras ordens rivais, que, no final do século XVII, acabaram denunciando os jesuítas de permitirem a prática de “usos gentílicos”, a qual ficou conhecida como a *querela dos ritos malabares*, sempre associada à questão dos ritos chineses. A polêmica continuou e só teve fim no século XVIII, quando Bento XIV publicou a bula *Ex quo singulari*, em 1742, em que condenou os ritos chineses como supersticiosos, e a bula *Omnium sollicitudinum*, em

⁹⁴ Ibidem, fl. 83-96.

⁹⁵ ANTT. *Conselho Geral do Santo Ofício*, liv. 474, parecer de João Delgado Figueira, promotor e deputado da Inquisição de Goa sobre os sinais gentílicos. Goa, 10 de abril de 1619, 86 fls.

⁹⁶ ANTT. *Conselho Geral do Santo Ofício*, liv. 207. Consultas da Inquisição de Goa (1572-1620), fl. 98.

1744, que resolveu o mesmo sobre os ritos malabares, dando assim ganho de causa aos inimigos dos jesuítas.⁹⁷

Portanto, então, se por um lado a *Romana Sedes Antistes* se oferecia enquanto precioso instrumento de defesa, com o selo da permissão papal, por outro lado o próprio documento ocultava o germe das futuras discórdias: fato é que, no documento, o papa declarava que suas decisões teriam tido valor *donec aliter*, isto é, até o momento em que tivessem sido recolhidas ulteriores informações. Foi a partir daí, enfim, que os capuchinhos moveram a acusação aos jesuítas do Malabar de não ter fornecido a Roma informações suficientes para instruir a causa com competência. Iniciava-se a fase polêmica do século XVIII⁹⁸, com as primeiras acusações movidas pelo capuchinho François Marie de Tours que, em 1703, apresentou um longo memorial à Congregação de Propaganda Fide, no qual, em 36 pontos, movia denúncia contra os padres da Companhia, principalmente no que dizia respeito à permissividade dos inacianos em relação aos ritos do Malabar. E era sobretudo o modo de administração dos sacramentos que turbava o padre capuchinho: ele contestou a aceitação dos inacianos de alguns ritos matrimoniais e fúnebres praticados pelos neófitos, assim como o fato de ter permitido a eliminação da utilização da saliva nos atos sacramentais do batismo, prática que suscitava bastante repugnância aos indianos. Além disso, de Tours estava convencido de que tivesse se estabelecido uma substancial confusão entre as imagens do Cristo e da Nossa Senhora com aquelas dos ídolos pagãos, assim como do estabelecimento de um erro substancial na utilização do nome do ídolo Ram para identificar Jesus ou Deus. Outro aspecto da polêmica, também, era constituído pela atitude dos missionários da Companhia de Jesus com relação aos Párias que, como já vimos, não podiam ser aproximados em suas casas enquanto a casta superior, à qual os jesuítas eram equiparados, não o permitia. E finalmente, nas acusações do capuchinho, resultava confirmada a total adesão dos jesuítas à tradição brâmane: e isto pelo fato de que não eram somente os brâmanes que usavam levar a linha bramânica no pescoço, mas os próprios padres da Companhia faziam isso, como relata, escandalizado, de Tours.

O memorial de Tours foi reencaminhado, por Propaganda Fide, ao Santo Ofício⁹⁹, mas o debate adquiriu uma dimensão totalmente nova quando o legado

⁹⁷ José Eduardo FRANCO e Célia Cristina TAVARES, *Jesuítas e Inquisição*, op. cit., pp. 55-59.

⁹⁸ Que esboçamos apenas aqui remetendo, apenas e novamente, aos trabalhos já citados de Sabina Pavone.

⁹⁹ Propaganda Fide encaminhou todo o fascículo ao assessor do S. O. Mons. Casoni. De Tours publicou, enfim, seu memorial em Liège em 1704 com o título *Questioni proposte alla Sacra Congregazione di Propaganda Fide*.

pontifício Charles Thomas Maillard de Tournon, enviado para o Oriente com a finalidade de redimir a controvérsia sobre os ritos chineses, em 1704 ficou por alguns meses em Pondicherry (no total ficou na Índia por quase um ano, de novembro de 1703 até julho de 1704) e, mesmo não tendo condições de recolher informações de primeira mão – visto que, como destacaram os próprios jesuítas, não sabia nem o tâmul, nem o português –, mesmo assim se convenceu a emanar, em 23 de junho de 1704, um decreto em dezesseis pontos que condenava os ritos do Malabar, acendendo, assim, um verdadeiro conflito jurisdicional. O Primaz de Goa, o arcebispo de Cranganor e o bispo de Maliapur se precipitaram, de fato, a escrever a Propaganda Fide desconsiderando o decreto do legato.¹⁰⁰ O decreto foi, até mesmo, declarado nulo pelo arcebispo de Goa, Agostinho da Anunciação, que ficou incomodado por ter sido prevaricado por de Tournon. De qualquer maneira, todavia, a Congregação do Santo Ofício confirmou sua validade em 7 de janeiro de 1706. Particularmente duro foi o pronunciamento de Henry Bravo de Morais, Primaz de Goa (1705), que declarava nulas as censuras, sublinhando como o vicário apostólico as tivesse lançadas sem direito de fazê-lo, derogando à autoridade e ao direito do Padroado português e sem ter nenhuma competência na matéria sobre a qual havia legiferado.

O epílogo desses acontecimentos reúne, enfim, todos os elementos do emaranhado que constitui a *querelle* dos ritos do Malabar: da polêmica sobre os sinais e suas interpretações à disputa ritual, do conflito (pudicamente administrado) interno à Companhia à explosão do conflito (e de sua publicidade) com as outras ordens religiosas, da pressão da demanda dos Brâmanes convertidos à sua frustração por parte da missão jesuítica, das tensões entre autoridades civis e religiosas em Goa às tensões junto às Congregações romanas, chegando finalmente ao atrito entre a autoridade da Sé papal e aquela do Padroado português. Os diferentes planos interpretativos dos ritos, *religioso* ou *político*, perpassam (e, de algum modo, tecem) todas essas frentes problemáticas, alimentam a disputa e atravessam, enfim, todo seu conturbado percurso e eco no contexto da moderna missão indiana e, também, asiática.

¹⁰⁰ APF, Misc. XXIII: *Riti cinesi e malabarici*, cc. 625-629v: Lettera dell'arcivescovo di Cranganor, Giovanni Rybera, 30 ottobre 1704; cc. 630-633v: Lettera del Vescovo di Maliapur, Gaspar Alfonso, [s.d.]; c. 634: *Mandament del Primate di Goa, Henry Bravo de Morais*, 1705.

CAPÍTULO 3.

CONTEXTOS HISTÓRICOS MISSIONÁRIOS AO REDOR DA POLÊMICA SOBRE OS RITOS

Papado e Contextos Missionários no Período Histórico da Polêmica

Com a finalidade de contextualizar e, logo, entender melhor todos os processos apontados no capítulo anterior – desde os modelos e a efetivação da missionação jesuítica (que mais diretamente interessam este trabalho), até as diretrizes correlatas da consequente demanda dos brâmanes, de um lado, e da crescente interferência da interlocução com o Santo Ofício –, como já antecipamos, vamos aqui propor uma análise (indispensável, prioritária e fundamental, mesmo que na economia e especificidade desse trabalho) mais abrangente e geral da situação cultural da Igreja (do Papado e de suas Congregações, a começar por aquela de *Propaganda Fide*) e de sua relação com a Companhia de Jesus, sobretudo perante a instituição portuguesa do *padroado*, na passagem do século XVI para o XVII.

Os acontecimentos que vão desde a chegada de Roberto de' Nobili até as fases culminantes da polêmica sobre os ritos do Malabar e ao redor da ação apostólica do jesuíta italiano se desenvolvem no interior e ao longo do papado de Paulo V Borghese (1605-1621). A esse respeito, é importante destacar como este período histórico foi, também, aquele ao longo do qual, no interior de uma mais atenta e presente atuação do centralismo dos organismos romanos, se determinaram novas, importantes e decisivas resoluções relativas às estratégias e aos mecanismos da expansão missionária em direção aos vários continentes: mais estudadas, as primeiras, mais e melhor estruturados e atentos, os últimos. Tudo isso veio se desenvolvendo, paralelamente e ao mesmo

tempo, na medida em que foi se determinando uma mais direta afirmação da jurisdição pontifícia sobre a atividade apostólica. Esta tendência esteve presente e já se manifestara no decorrer do anterior pontificado, de Clemente VIII (Ippolito Aldobrandini, 1592-1605), e alcançará, finalmente, sua sólida formalização com o papado de Gregório XV (Alessandro Ludovisi, 1621-1623): significativamente, é durante este último pontificado, enfim, que se realizará a fundação definitiva de um organismo central romano de jurisdição missionária, isto é, a Congregação “de Propaganda Fide” em 1622.¹

No contexto histórico dessa época, de fato, determinou-se a superação de dois limites, de duas barreiras que, até então, haviam condicionado, ao longo de todo o século anterior, a ação do pontificado em vista de realizar a possibilidade de intervir diretamente na atividade apostólica europeia e extra-europeia. O primeiro limite é aquele que emerge na época das grandes descobertas geográficas e diz respeito ao comprometimento do próprio papado nos complexos e convulsos acontecimentos italianos (das “guerras da Itália”, à fragilização de seu poder, até o “saque de Roma” e o afirmar-se do domínio aragonês na península); o segundo é aquele imposto, na metade do século, pelo espinhoso problema da Reforma luterana. O primeiro contexto, de fato, em relação a essa atividade apostólica, impôs ao papado de recorrer apenas a uma sua função arbitral – com a bula *Inter Caetera*, de 3 e 4 de maio de 1493 –, relegando a Espanha e Portugal a tomada de posse dos novos territórios recentemente descobertos: tratava-se, enfim, de delegar poderes jurisdicionais às monarquias ibéricas que deviam assumir a responsabilidade e, portanto, garantir a função de organizar, financiar e controlar as iniciativas da evangelização planetária.² Por outro lado, o segundo contexto, aquele que dizia respeito ao problema da Reforma, havia determinado uma ainda mais acentuada, urgente e necessária atenção para os problemas internos à Europa e à divisão

¹ Josef METZLER. *Weghereiter und Vorläufer der Kongregation. Vorschläge und erste Gründungsversuche einer römischen Missionzentrale*, 1971, I tomo, 1, 38-78; In: J. Metzler (Org.), *Sacrae Congregationis De Propaganda Fide Memoria Rerum*, 3 vols. em 5 tomos, Rome-Freiburg-Wien, Herder, 1971-1975; e Giovanni PIZZORUSSO. *Agli Antipodi di Babele. Propaganda Fide tra immagine cosmopolita e orizzonti romani (XVII-XIX secolo)*. In: L. Fiorani e A. Prosperi (Org.), *Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła. Storia d'Italia. Annali 16*. Torino, Einaudi, 2000, pp. 479-518. A esse respeito, cf., também, de Adriano PROSPERI, o precioso artigo *Il Missionario*. In: VILLARI, Rosario (Org.). *L'uomo barocco*. Roma-Bari: Laterza, 1991; e o mais consistente (e já clássico) trabalho, *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*. Turim, Einaudi, 1996; Nova Ed. (Piccola Biblioteca Einaudi) PBE, Torino 2009.

² Neste sentido, conforme apontamos na Introdução do trabalho, a bula *Inter Caetera* constituiu-se como base de uma autorização jurisdicional que, inclusive, foi subscrita, no ano sucessivo, pelo Tratado de Tordesilhas e que revelara o sentido profundo de uma lógica colonial diretamente ligada ao imperativo religioso-evangelizador.

de sua cristandade, negando qualquer possibilidade para que o papado pudesse intervir de forma mais direta nas questões relativas ao apostolado nos vários continentes.³ A situação da península italiana, antes, e da Europa reformada, depois, representaram os limites e as etapas sucessivas a serem superadas, para que a atividade apostólica romana pudesse abrir-se diretamente para o mundo.

É a conclusão do Concílio de Trento que, encerrado o momento institucional mais significativo da Reforma do mundo católico face ao desafio luterano, dava início àquela que se convencionou identificar enquanto a Época da Contrarreforma: apesar do rótulo historiográfico póstumo, bastante enganoso por muitos aspectos que o caracterizam de forma peculiar. No interior dessa época e já a partir das últimas discussões conciliares tridentinas, tendo em vista a determinação de uma nova centralização do papado romano a fim de reestabelecer um seu novo prestígio, a segunda metade do século XVI já manifestara a cada vez mais urgente exigência de que o pontífice assumisse e exercesse, também, uma função de controle mais direto com relação à jurisdição missionária. É com esses pressupostos e nessa conjuntura que o exercício desse poder no âmbito missionário extra-europeu devia se impor por cima dos poderes, delegados e consolidados até então, que já foram aqueles das potências coloniais e das ordens religiosas regulares: eram estas últimas, de fato, que forneciam às primeiras os homens destinados à evangelização dos territórios coloniais. Tudo isso, obviamente, em um modo que foi considerado, muitas vezes, demasiado ligado às necessidades da política colonial à qual, de resto, os religiosos eram necessariamente submetidos. Um exemplo significativo deste tipo de subordinação das ordens religiosas e dos projetos missionários à política colonial é, justamente, aquele que reencontramos, ainda na primeira metade do século sucessivo, condicionando os diferentes projetos de missionação da Índia (mas não só), sob o controle do *Padroado* português: em contraste com o contexto missionário que diz respeito à especificidade de nosso trabalho, no caso do Malabar (e mais geralmente no sul da Índia), que se distingue pela característica de territórios que não eram investidos e controlados (diretamente) pela administração política do império lusitano.⁴ E esta permanecerá uma divisão e uma questão importantes e desafiadoras para pensar algumas questões centrais de nossa investigação.

³ Giovanni PIZZORUSSO e Matteo SANFILIPPO, *Dagli Indiani agli Emigranti. L'attenzione della Chiesa romana al Nuovo Mondo, 1492-1908*, Viterbo, Sette Città, 2005: pp. 23-29.

⁴ Trata-se, portanto, da divisão sobre a qual nos entretemos, sobretudo, na segunda parte da Introdução do trabalho: isto é, a divisão entre missões e missionários ligados ao “projeto do Império político”, português, e aqueles ligados ao “Império simbólico”.

De qualquer modo, enfim e em termos gerais, devemos levar em consideração como, entre o fim do século XVI e o início do XVII, o papado havia empreendido, aberta e determinadamente, o caminho de uma recuperação da própria atividade espiritual universal. E isso na base da teoria da *potestas indirecta in temporalibus* do pontífice, elaborada por outro (Roberto) famoso representante da Companhia de Jesus, o cardeal Roberto Bellarmino (de Montepulciano): ele, em sua teoria, justificava a intervenção do papa na política dos “estados” quando esta política tocava questões que diziam respeito à religião. A necessidade desta atividade espiritual do papa – é este o *officium pastorale* –, na perspectiva da (de uma nova) universalidade de sua jurisdição no processo da evangelização, encontrou eco, finalmente, nos apelos para a constituição de um específico dicastério da cúria romana destinado a ocupar-se exclusivamente das missões. Ora, evidentemente, a tentativa de resolução institucional desse problema apresentava importantes dificuldades a serem superadas: seja, como já apontamos, em relação às ordens regulares, seja no que dizia respeito às tradicionais prerrogativas das monarquias ibéricas: particularmente, nesses anos, aquelas da coroa espanhola que, tendo concentrado na pessoa de seu monarca também a coroa portuguesa⁵, cultivava a ambição de representar a função central da expansão do catolicismo, através da legitimação do Padroado régio. Desse modo, portanto, este Padroado se erguia como a principal contraparte do projeto papal que tencionava para um maior e mais direto controle das missões nos âmbitos coloniais.⁶

Como já acenamos acima, essa tentativa pontifical havia percorrido, anteriormente, vários outros caminhos.⁷ Assim, por exemplo, uma primeira congregação com competências missionárias já foi estabelecida durante o pontificado de Clemente VIII: e, ainda, o interesse missionário desse papa torna-se manifesto, sobretudo, por um lado nas numerosas intervenções na América ibérica, mesmo que realizadas no interior dos limites permitidos pelo próprio Padroado ibérico, por outro no contexto asiático onde, por exemplo, com o Breve *Onerosa pastoralis* de 1600, o papa abriu os territórios de missão do Japão e da China também às ordens mendicantes. Mas, de qualquer modo,

⁵ Com a unificação das coroas, conhecida como a “União Ibérica”, que, entre 1580 e 1640, juntou, pelo menos formalmente, também as respectivas possessões coloniais, durante a denominada dinastia Filipina.

⁶ Giovanni PIZZORUSSO. *La Compagnia di Gesù, gli ordini regolari e il processo di affermazione della giurisdizione pontificia sulle missioni tra fine XVI e inizio XVII secolo. Tracce di una ricerca*. In: P. Broglio, F. Cantù, P.-A. Fabre, A. Romano, *I Gesuiti al Tempo di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*. Brescia, Morcelliana, 2007: pp. 55-85.

⁷ Josef METZLER, *Weghereiter und Vorläufer der Kongregation. Vorschläge und erste Gründungsversuche einer römischen Missionszentrale*, 1971, I tomo, 1, 38-78; In: J. Metzler (Org.), *Sacrae Congregationis De Propaganda Fide*, citado.

o caminho traçado por Clemente VIII – e deixado em herança ao pontificado sucessivo – será, ainda, aquele da nomeação de um sobreintendente para todas as missões, escolhido na pessoa do carmelita descalço Pedro da Mãe de Deus. E é com esta herança da instituição de uma sobreintendência para as missões que se debruça, finalmente, o período que interessa o contexto de nossa pesquisa: aquele que diz respeito ao pontificado de Paulo V (1605-1621). Observe-se, primeiramente, que se trata de um pontificado bastante ativo e significativo no que diz respeito a uma nova atenção e elaboração da problemática missionária, assim como para a paralela e importante atividade de evangelização planetária. É para levar devidamente em consideração tudo isso um pouco mais de perto que pensamos ser necessário, enfim, propor um quadro, mesmo que geral, desses diferentes contextos que, a seguir, tentaremos acompanhar com maiores detalhes, sobretudo e em primeiro lugar, nos referindo àquele asiático (e, quando isto resultar pontualmente necessário, analisando comparativa e diferencialmente, àquele da América, ibérica e portuguesa). Só secundariamente e em termos bem mais gerais, enfim, apontaremos, também, alguns outros contextos paralelos e coevos que dizem respeito a especificidades particulares tanto europeias, quanto extra-europeias.

O Contexto Asiático

No contexto das “Índias reencontradas”⁸, o novo grande impulso missionário jesuíta, redespertado desde o itinerário missionário de Francisco Xavier, até sua consolidação com a obra de Alessandro Valignano, acabou confluindo, nessa época, em uma ação missionária concorrencial que envolveu muitas outras ordens religiosas, além daquela jesuítica. A concorrência de outras ordens ao projeto missionário da Companhia de Jesus foi o sinal mais evidente e tangível da fragilização das posições até lá adquiridas pelo Império português no contexto asiático e a manifestação de uma situação que era destinada a se complicar ulteriormente na medida em que vinham se juntando outras presenças religiosas e missionárias europeias rivais. Nesse sentido podemos dizer que, nesta época, o continente asiático vem apresentando a novidade de

⁸ Conforme o significativo título da brilhante obra de Geneviève BOUCHON. *Inde Découverte, Inde Retrouvée – 1498-1630: études d’histoire indo-portugaise*. Centre Culturel Calouste Gulbenkian, Commission Nationale pour les Commémorations des Découvertes Portugaises, Lisbonne – Paris, 1999.

um panorama bastante complexo e diferenciado, na medida em que muitas mudanças e transformações se encontram em ação.⁹

Exemplo significativo – da complexidade do panorama, da rivalidade da ação missionária e das transformações em ato, não por último, com a contribuição do próprio papa Paulo V – é aquele que, desde as Filipinas, vê os mendicantes espanhóis tentarem se alastrar em áreas tradicionalmente portuguesas: e isso foi se tornando possível, justamente, com o consentimento de papa Borghese e a abolição, por ele emanada em 1608, da passagem obrigatória por Lisboa e Goa dos missionários destinados às missões em tais regiões. Esta medida, evidentemente, fragilizava de forma substancial o controle exercido no âmbito do Padroado português sobre a ação missionária no contexto asiático. A partir da abolição desta obrigatoriedade, Goa torna-se, ao mesmo tempo, um pouco mais e um pouco menos a emblemática “Roma do Oriente”.¹⁰ Um pouco mais na medida em que a rivalidade de ordens religiosas e, conseqüentemente, das potências europeias no contexto preparava o caminho de uma maior e mais direta afirmação do poder romano (papal) em dirimir as controvérsias locais; um pouco menos na medida em que, de contra ao anterior processo centralizador de Goa, outras realidades locais ganhavam espaço de autonomização na elaboração de diretrizes e de ações missionárias, ao mesmo tempo em que, todavia, a centralização e, com ela, a burocratização do exercício do controle missionário asiático voltava-se mais decididamente para a Sé da Cúria romana.

No entanto, na China os jesuítas ainda mantinham o monopólio missionário. O trabalho missionário de Matteo Ricci, como já vimos, apesar das graves dificuldades iniciais, havia conseguido alguns significativos resultados: bastante interessantes em vista da perspectiva de nossa investigação e para as diretrizes missionárias desejadas pelo visitador Alessandro Valignano e implementadas, também com suas peculiaridades, junto ao Malabar na Índia, por Roberto de’ Nobili. Matteo Ricci morreu, junto à corte do Imperador, em 1610, nas vestes de um venerado letrado confucionista,

⁹ Minako DEBERGH, *Premiers Jalons de l'Évangélisation de l'Inde, du Japon et de la Chine*. In: M. Venard (Org.), *Les Temps des Confessions (1530-1620/30)*, Paris, Desclée: vol. 8 de J.-M. Mayeur, C. et I. Pietri, A. Vauchez, M. Venard (Org.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, 1992: pp. 787-853.

¹⁰ Capital do Estado Português da Índia, desde 1510, a partir de 1557 foi erigida a Sé Metropolitana das dioceses de Moçambique, Ormuz, Cochim, Meliapor, Malaca, Nanquim e Pequim na China, e Funay no Japão. Lá se concentraram as ações e as diretrizes missionárias asiáticas e de lá saíram para o apostolado as grandes figuras do catolicismo português no Oriente: a partir da emblemática figura de Francisco Xavier. Constituinte-se, portanto, enquanto centro do Império político (o *Padroado*) português do Estado da Índia, e o Império simbólico (que, em princípio, devia carregá-lo junto) do poder religioso e missionário, foi considerada por isso a “Roma do Oriente” (na junção dos dois impérios).

e, por sua vez, o flamengo Nicolas Trigault foi para Europa com o objetivo de recrutar novos missionários. Foi na realização desta tarefa que este último conseguiu convencer o mesmo pontífice a dar um passo significativo: isto é, a permitir o uso do chinês letrado enquanto língua litúrgica relativa ao culto e à administração dos sacramentos e para a tradução das Sagradas escrituras, do Missal e do Breviário.¹¹ Tudo isso, além de obter a concessão do pontífice para o privilégio de usar uma “boina” (“copricapo”) para se conformar aos usos cerimoniais chineses. Mas, o objetivo de Trigault era, também – conforme, novamente e como já vimos, um objetivo e uma discussão já aviados por Valignano no Japão –, aquela de recrutar sacerdotes entre os próprios chineses. Foi também graças ao influente apoio do cardeal jesuíta Roberto Bellarmino que, então, o Santo Ofício acabou defendendo essa proposta que, de fato, foi aprovada em 1615 por Paulo V. Todavia, essa aprovação não permitiu que o projeto pudesse ser realizado: e esse resulta ser um dado bastante significativo.

O fato é que, depois da morte de Matteo Ricci, com Niccolò Longobardo e Antonio Vagnoni, os jesuítas tentaram reequilibrar e “corrigir” suas posições, tanto em relação aos princípios teológicos, atenuando o confronto, tão caro a Ricci, com os letrados confucionistas, quanto em relação aos métodos de transmissão doutrinal. O novo objetivo dos missionários, depois da aventura ricciana, era de evitar que o cristianismo se tornasse uma entre as tantas e diferentes “religiões naturais” chinesas, como se havia prefigurado por causa da insistência de Ricci sobre as explicações racionais da realidade. Por este motivo, então, os jesuítas chamaram de volta em sua pregação, nesse momento, os elementos sobrenaturais relativos aos eventos quotidianos: e isto, mesmo que, desta maneira, corressem o risco de caracterizar-se enquanto agentes de turbamento da ordem social, o que teria colocado em perigo a mesma persistência da missão jesuíta.¹²

No que diz respeito ao contexto do Japão desta época – depois da perspectiva, do modelo e da experiência missionária lançada por Alessandro Valignano –, com o sucessor de Hideyoshi, a partir de Ieyasu (que em 1603 se torna shogun e dá início ao shogunato da dinastia Tokugawa), que já em 1605 abdica em favor do filho Hidetada, e

¹¹ Tratava-se, no final das contas, de um privilégio análogo àquele concedido, já havia séculos, aos fiéis de língua ilírica.

¹² Edmond LAMALLE. *La Propagande du P. Nicolas Trigault en Faveur des Missions de Chine: 1616*, “Archivum Historicum Societatis Iesu”, 1940, 9, pp. 49-120; M. Ricci – N. Trigault, *Entrata nella China de' Padri della Compagnia di Gesù (1582-1610)*, Roma, Edizioni Paoline, 1983; Giacomo DI FIORE, *Strategie di Evangelizzazione nell'Oriente asiatico tra Cinque e Settecento*. In: G. Martina e U. Dovere, *Il Cammino dell'Evangelizzazione. Problemi storiografici*. Bologna, Il Mulino 2001: pp. 132-143.

da afirmação da dinastia Tokugawa (que vai se estender até 1867), em 1614 o Cristianismo recebe o rótulo de “dinastia perversa” e é banido do País. Começaram então a se tornar sistemáticas as perseguições aos danos de jesuítas, franciscanos, dominicanos e agostinianos. E isto veio a acontecer, também e ao mesmo tempo, como reação a uma presença cada vez mais ameaçadora de potências europeias, com o ingresso na contenda de ingleses e holandeses.

Para fazer frente, de algum modo, a essas crescentes dificuldades locais, foi reproposta então uma estratégia já antiga, que recorria ao sistema da embaixada: de fato já tentada, anteriormente, em sua célebre e bem orquestrada realização, pelos jesuítas.¹³ Desta vez, foram os franciscanos espanhóis que organizaram uma embaixada em Roma junto ao papa em vista de obter uma ajuda romana e espanhola para o príncipe japonês Date Masamune. Este príncipe pedia ao papa o envio de missionários franciscanos, a nomeação de um arcebispo e o apoio pontifício à própria nomeação como futuro imperador: tudo isso, na continuação de um esforço de unificação do Japão (no interesse do príncipe local e da ação evangelizadora missionária) já tantas vezes tentado, mas sempre frustrado. A embaixada foi acolhida pela Santa Sé com grande prudência, no respeito da vontade da Espanha: e essa prudência se devia, também, ao fundado temor de que os enviados tivessem o objetivo de instrumentalizar Roma e Madri na guerra intestina que os potentados japoneses haviam desencadeado entre si. De fato, o objetivo da embaixada fracassou e Masamune acabou por revirar sua posição sobre o cristianismo: desencadeando, mais uma vez, as perseguições que levaram ao martírio muitos católicos e os próprios missionários.

A situação que veio se determinando, então, obteve o êxito de levar ao exílio os católicos e os missionários do Japão para a Insulíndia: que compreende o arquipélago malaio e o Sudeste asiático marítimo e representa uma área geográfica constituída por um vasto e amplo número de ilhas, situadas entre a Indochina e a Oceania (ilhas que se dividem entre os territórios de Indonésia, Filipinas, Singapura, Brunei, Malásia e Timor-Leste). Uma área territorial que se tornara, no entanto, objeto de bramas coloniais

¹³ Com relação à embaixada japonesa, junto à Europa e à Cúria romana, organizada – e, além do mais, magistralmente orquestrada e publicizada – pelos jesuítas, cf.: RAMALHO, Américo da Costa. (Prefácio, Tradução do Latim e Comentário do) *Diálogo sobre a Missão dos Embaixadores Japoneses à Cúria Romana* de Duarte de Sande, S.J. (*De Missione Legatorum Iaponensium ad Romanam curiam, rebusque in Europa, ac toto itinere animadversis dialogus...*; In Macaensi portu Sinici regni in domo Societatis IESU cum facultate Ordinarij, & Superiorum. Anno 1590). Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses e Fundação Oriente, Macau, Tipografia Hung Heng, 1997.

contrapostas entre Espanha e Holanda e, ainda, uma área que, sucessivamente, acabou se tornando um centro de evangelização francesa.¹⁴

Ainda mais, no específico contexto do subcontinente indiano, conforme apontamos anteriormente, devemos levar em consideração como na Índia desta época, precisamente em Goa, e ainda em Ormuz (na entrada do Golfo Pérsico), haviam se instalados os carmelitas descalços: acontecimento este que, como já entrevemos, se realizara em estreita ligação com a missão persa desejada por Clemente VIII¹⁵ e com sua proteção oferecida a Pedro da Mãe de Deus enquanto superintendente das missões.¹⁶

Foi a essa situação que se juntou, enfim, aquela que viu os jesuítas se defrontarem com a fase mais complexa que lhes dizia respeito, em decorrência da iniciativa de Roberto de' Nobili: aquela que, como já vimos, procurava incrementar os sucessos da missão no esforço de adaptar o cristianismo à cultura hindu, assumindo vestimentas e atitudes de *sannyassin*, frequentando os brâmanes e apreendendo o sânscrito. E, como não podia deixar de ser, o eco da polêmica chegou em Roma envolvendo o próprio Geral da Companhia de Jesus, Claudio Aquaviva, junto ao cardeal Bellarmino. Enfim, esta polêmica atravessou todo pontificado de Paulo V que, por outro lado, se manifestou enquanto defensor da obra de Roberto de' Nobili em 1616 e em 1618. Sucessivamente, então, foi a vez de Gregório XV que, mais uma vez e por enquanto, concluiu a controvérsia em sentido substancialmente positivo para o missionário italiano: conforme vimos no final do capítulo anterior.

¹⁴ Philippe LÈCRIVAIN, *La Fascination de l'Extrême-Orient, ou le rêve interrompu*. In: M. Venard (Org.), *L'âge de Raison (1620/30-1750)*, Paris, Desclée: vol. 9 de J.-M. Mayeur, C. et I. Pietri, A. Vauchez, M. Venard (Org.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, 1997: pp. 751-837; H. CHAPPOULIC, *Aux Origines d'une Eglise. Rome et les missions d'Indochine au XVIIe siècle*, 2 vols., Paris, Bloud et Gay, 1943-1948.

¹⁵ Ainda e sucessivamente, na Pérsia o papa Borghese retomou em chave anti-islâmica os contatos com o Shah já empreendidos por Clemente VIII e enviou carmelitas descalços, dominicanos e agostinianos que, logo cedo, entraram em conflito entre si. Uma embaixada foi enviada para Roma e conseguiu obter algumas cartas do pontífice para o Shah. Estas missões mantinham, de qualquer modo, um pronunciado significado diplomático. Paulo V defendeu a obra dos carmelitas descalços enviando como seu representante Paolo Simone Rivarola que tentou, também, um envolvimento do Shah em uma aliança anti-turca. Mas, finalmente, a com-presença de agostinianos e carmelitas descalços acabou suscitando, mais uma vez, um aceso conflito entre as duas ordens.

¹⁶ Silvano GIORDANO, *L'Espansione dei Carmelitani Scalzi in Europa e in Asia*. "Quaderni Franzoniani", 1996, 9: pp. 669-686; M. DE GHANTUZ CUBBE, *La Fondazione della Missione dei Carmelitani Scalzi a Goa (1619)*, In: E. Fasana e G. Sorge (Org.), *Civiltà Indiana ed Impatto Europeo nei Secoli XVI-XVIII. L'apporto dei viaggiatori e missionari europei*. Milano, Jaca Book, 1988: pp. 127-160; G. SORGE, *L'India di S. Tommaso. Ricerche storiche sulla chiesa malabarica*, Bologna, Cleub, 1983.

O Contexto Americano

O Novo Mundo americano também manifestava, nessa época, a abertura de novas possibilidades de intervenção para a Santa Sé: e isso, apesar da ainda sólida presença do Padroado ibérico.¹⁷ O fato é que, no começo do século XVII, o panorama de intervenção das potências coloniais no contexto americano mais amplo também se encontra em fase de transformação. Isto porque se trata da época de um mais consistente investimento e de uma consequente presença francesa e inglesa na América do Norte: o que oferecia novos espaços para uma investida evangelizadora e missionária em uma realidade – não somente indígena – inicialmente diferenciada. Na realidade, entre os colonos franceses encontram-se huguenotes e, por outro lado, entre os ingleses podiam-se encontrar também católicos. Além disso, nas colônias francesas da América chegaram padres seculares e, sucessivamente, jesuítas e religiosos da nova ordem dos recoletos (*Ordo Fratrum Minorum Recollectorum*): ordem surgida em 1580, no seio dos irmãos menores da ordem observante franciscana regular na França.¹⁸

No que diz respeito à América ibérica, por outro lado, apesar da reafirmação do poder do Padroado por parte espanhola, em 1607, com uma definitiva negação da possibilidade de fundação de uma nunciatura, a voz do papa Paulo V fez-se sentir através da emissão de numerosos breves papais e, ao mesmo tempo, as notícias começaram a chegar, cada vez mais frequentemente, também através dos bispados. O fato revelador desta mudança é que, em uma fase de expansão das missões nas fronteiras do Império espanhol – como aquela representada pelas reduções jesuíticas, em 1610, e pelo surgimento da província do Paraguai –, muitas polêmicas haviam atravessado ou atingido a Companhia de Jesus em relação à realização desse tipo e modelo de missões.

As polêmicas se desprendiam, portanto, da situação conjuntural e, ao mesmo tempo, do problema posto pelas regras da ordem que excluía o serviço paroquial para os missionários jesuítas. Nessa situação, enfim, o geral da ordem, Claudio Aquaviva, havia

¹⁷ Giovanni PIZZORUSSO e Matteo SANFILIPPO. *Dagli Indiani agli Emigranti. L'attenzione della Chiesa romana al Nuovo Mondo, 1492-1908*. Citado, pp. 29-36.

¹⁸ Dominique DESLANDRES, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVIIe siècle*. Paris, Fayard, 2003: 200-261; Matteo SANFILIPPO, *Missionari, Esploratori, Spie, Strateghi: i gesuiti nel Nord America francese (1604-1763)*, In: F. Rurale (Org.), *I Religiosi a Corte. Ideologia politica e diplomazia in Antico Regime*, Roma, Bulzoni, 1998: 287-331; e Matteo SANFILIPPO, *Missioni e Colonizzazione in America settentrionale*, In: A. Koller (Org.), *Die Aussenbeziehungen des Römischen Kurie unter Paul V (1605-1621)*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag 2008: pp. 355-366; L. CODIGNOLA. *Competing Networks: Roman Catholic Ecclesiastics in French North America, 1610-1658*, *The Canadian Historical Review*, 1999, 80, 4: pp. 539-584.

concedido seu *placet*, mas com a condição de que se tratasse de um comprometimento provisório que devia minguar com a progressiva substituição dos jesuítas por um clero secular – nem sempre fácil, todavia, de se encontrar, formar ou instruir –, no interior do próprio sistema do Padroado espanhol do qual o geral era, enfim, um aberto defensor.¹⁹ Esse compromisso, finalmente, era condicionado por um importante elemento interno à própria Europa: acontece que, por iniciativa de Madri, no final do século XVI, havia-se realizado a tentativa de uma manobra de “espanholização” da Companhia e Aquaviva havia acabado de esconjurar esse resultado.²⁰ Por consequência, a política missionária jesuítica encontrava-se, agora, na necessidade de agir com extrema prudência em relação à poderosa monarquia espanhola, cujo direito de Padroado permanecia, apesar de tudo, vigoroso.²¹

E, perante essa situação, constata-se que foi justamente na “periferia americana” – que aparentemente devia aparecer tão impermeável à influência romana – que chegaram desafios e estímulos para uma tomada de decisões ou (quanto menos de discussões) de providências relativas à organização evangelizadora e missionária que, no fundo, dizia respeito à sua envergadura planetária e não somente americana. O ponto principal e comum que foi chamado em causa e veio se impondo nas decorrentes discussões é aquele representado, justamente, pela necessidade de um maior envolvimento do pontífice e de um novo impulso para o desenvolvimento do clero missionário secular.

Novos Projetos Missionários

O ponto de partida dessa transformação, no começo do século XVII, vê, portanto, um contexto americano variamente composto – de seculares, regulares ou de personagens ligados a instâncias reformadoras – que acabava produzindo iniciativas e projetos missionários que, de fato, não encontravam sequência, ainda, no começo do papado paulino. De qualquer modo, todavia, esses projetos e iniciativas fixavam-se em

¹⁹ G. PIRAS, *Martín de Funes, S.I. (1560-1611) e gli inizi delle riduzioni dei gesuiti nel Paraguay*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1998.

²⁰ J. MARTINEZ MILLÁN, *Transformación y Crisis de la Compañía de Jesus (1578-1594)*, In: F. Rurale (Org.), *I Religiosi a Corte: Teologia, Política e Diplomazia in Antico Regime*. Atti del Seminario di Studi, Georgetown University a Villa le Balze (Fiesole, 20 ottobre 1995), Roma, Bulzoni, 1998: pp. 101-129.

²¹ G. PIZZORUSSO e M. SANFILIPPO, *L'America Iberica e Roma fra Cinque e Seicento: notizie, documenti, informatori*. In: M. Sanfilippo, A. Koller e G. Pizzorusso (Org.), *Gli Archivi della Santa Sede e il Mondo Asburgico nella prima età moderna*, Viterbo, Sette Città, 2004: pp. 73-118.

obras que eram publicadas ou republicadas, como, por exemplo, aquelas dos carmelitas Jerônimo Gracian, Giovanni di Gesù e Maria e, sobretudo, de Tommaso di Gesù.²²

Com relação aos projetos missionários dessa época, enfim, nos encontramos perante um significativo momento de passagem que se desencadeia a partir do pontificado de Paulo V: passo a passo que esse pontificado avançava, detectamos como as prioridades que se refletiam nos projetos e nos processos de evangelização se tornavam cada vez mais europeias: e isso até a deflagração da guerra dos Trinta Anos que, de fato, vai propor novamente uma mais prudente e, possivelmente, equidistante política exterior ao pontificado paulino, em vista do re-propor-se de uma nova e primária importância da questão “protestante”. Por esse motivo, esse pontificado evita retomar a experiência de Clemente VIII da fundação de uma congregação ou dicastério missionário ou, em termos mais amplos, evita tomar iniciativas que, no âmbito missionário, entrevê enquanto possivelmente dirigidas contra os poderes institucionais do Padroado.

Finalmente, a questão missionária que preocupava o papado na época se revelava em toda sua notável complexidade, por além da específica situação da Espanha e de seus territórios ultramarinos: compreendidos aqueles dependentes, ainda e de qualquer modo, da Coroa portuguesa. Na nova e complexa conjuntura histórica, enfim, os problemas relativos às missões extraeuropeias se unem e entrelaçam estreitamente com aqueles relativos à Europa do Norte protestante, à Europa do Oriente ortodoxo ou sob o domínio turco, e, finalmente, com aqueles do Levante das igrejas orientais.

Esta situação, finalmente, torna manifesta a nova e característica dimensão universal e planetária que a jurisdição missionária do papa de Roma havia adquirido e que, por outro lado, é afirmada em modo solene e ritual pela importância com a qual vieram a se destacar as embaixadas do Japão, do Congo e da Pérsia. Estas últimas se desenvolveram, enfim, conforme um modelo missionário que se fundamentava sobre a conversão e a submissão ao príncipe²³ e, de qualquer modo, segundo a ideia de “conversão de cima” delimitando, nesse caso, uma das duas características estratégias

²² Silvano GIORDANO, *Giovanni di Gesù Maria. Appunti per una biografia*. In: C. Paolucci e S. Giordano (Org.), *Giovanni di Gesù Maria: Umanesimo e Cultura alle origini dei Carmelitani Scalzi*, Genova, Associazione Amici Biblioteca Franzoniana, 2001: pp. 7-43.

²³ Nas vestes de um “papa príncipe” (um “soberano pontífice” que vem representando o erguer-se do modelo de monarquia papal na primeira idade moderna), segundo os termos propostos pelo trabalho de Paolo PRODI. *Il Sovrano Pontefice: un corpo e due anime. La monarchia papale nella prima età moderna*. Bolonha, Il Mulino, 1982.

missionárias do começo da modernidade²⁴: tratava-se, então, um modelo realizado através da diplomacia, quase uma herança e a continuação dos modelos medievais de missão. Mas, em época paulina, determinadas manifestações, solenes e rituais, tornar-se-ão também uma típica cerimônia de um forte e renovado cosmopolitismo romano que ganhará um espaço inédito, até então, depois da fundação da Congregação *de Propaganda Fide*.²⁵

Essa nova dimensão de uma universalidade, missionária e papal, no interior da perspectiva apostólica, se alimentava, também e abundantemente, de um consistente interesse relativo aos povos e culturas para os quais se dirigia a missão (tanto externa, quanto interna à Europa)²⁶ e, particularmente, às suas línguas que, no entanto, foram se impondo enquanto chave fundamental para abrir a porta da comunicação missionária. Por além das análises e dos resultados específicos evidenciados por nossa anterior investigação a respeito da América portuguesa²⁷, pode-se colher essa nova atenção linguística dos missionários, como acenamos até aqui no presente trabalho, nas disposições relativas ao uso do chinês literário para a liturgia, conforme o pedido que veio dos jesuítas, ou nas medidas que foram tomadas para a difusão do estudo da língua árabe junto às ordens regulares: língua esta a cujo ensino se dedicou a ordem dos Clérigos Regulares Menores (os “caracciolini”), as dos Franciscanos observantes e dos Carmelitas descalços, além, obviamente, da própria Companhia de Jesus.

No contexto do pontificado de Paulo V e em relação à sua peculiar centralização pontifícia da perspectiva missionária, conforme apontado até aqui, dois são os momentos mais específicos, significativos e representativos que acompanham essa transformação. O primeiro é representado pelo ingresso em cena da França: além que como potência política colonial e católica emergente, finalmente como nação

²⁴ A outra seria constituída, de fato, por uma “pastoral popular”, uma “conversão de baixo”, mais caracteristicamente de inserção missionária junto aos estratos sociais pobres. Cf. sobretudo, a esse respeito, o capítulo de Adriano PROSPERI, *Il Missionario*. In: VILLARI, Rosario (Org.). *L'uomo barocco*. Roma-Bari: Laterza, 1991; trad. port.: Lisboa, Presença Editorial, 1995; mas, também, do mesmo autor, *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*. Turim, Einaudi, 1996; Nova Ed. (Piccola Biblioteca Einaudi) PBE, Torino 2009, trad. bras.: São Paulo, EDUSP, 2013.

²⁵ Clemente PISELLI, *Notizia storica della religione de' PP. Chierici Regolari Minori*, Roma, Stamperia di Gio. Francesco Buagni, 1710: 109-111; Giovanni PIZZORUSSO, *Tra Cultura e Missione: la Congregazione “de Propaganda Fide” e le scuole di lingua araba nel XVII secolo*. In: A. Romano (Org.), *Rome et la science moderne entre Renaissance et Lumières*, Rome, Ecole Française de Rome, 2008.

²⁶ Veja-se sempre, a esse respeito também, a importante obra de A. PROSPERI, *Tribunais da Conciência*, já citada. E veja-se, também, nossa mais recente contribuição: *Os apóstolos da civilização – Religião natural e revelação entre os missionários da América: As bases da História das Religiões no surgimento da comparação histórica e etnográfica*. In: PLURA, *Revista de Estudos de Religião*, ISSN 2179-0019, vol. 6, nº 2, 2015, p. 140-171.

²⁷ Veja-se a respeito nosso trabalho já citado, *Jesuítas e Selvagens*.

“missionária”²⁸: o que, aliás, deve ser visto em estreita associação. Por um lado, a imissão dos religiosos franceses no contexto planetário das missões católicas favorece Roma na luta contra o (e na tentativa de conter as antigas prerrogativas do) *Padroado*: e isto, enquanto a Santa Sé começa a dispor, assim, de um pessoal missionário não submetido ao poder ibérico; por outro lado, todavia, também na França o poder político dispunha dos direitos reconhecidos pela Igreja galicana (determinados pela Concordata de 1516) perante a Santa Sé, além de manter financeiramente as missões através de redes de devotos ligadas à coroa: o que veio a significar que, de fato, também nesse contexto realizou-se uma espécie de “padroado” francês ou quanto menos uma influente proteção política que provocou disputas e discussões e, de qualquer modo, um envolvimento das missões nas relações internacionais da Europa perante os mundos coloniais.²⁹ Além disso, lá onde a presença missionária francesa se aproximava daquela das potências ibéricas, se criavam ocasiões de disputas e controvérsias perante as quais Roma se encontrava em evidente dificuldade de exercer qualquer tipo de arbitrado.

Levando sempre em consideração a perspectiva e o ponto de vista missionário, o segundo momento específico e significativo em direção à centralização pontifícia da época de Paulo V é representado pela entrada em cena de muitas ordens religiosas, para as quais a atividade apostólica havia se tornado parte importante e qualificadora de sua ação e de seu ministério religioso. A esse respeito, é bastante ampla a variedade das famílias de regulares interessadas e envolvidas nessa atividade apostólica: capuchinhos e carmelitas descalços, como vimos, mas também agostinianos descalços e franciscanos observantes, teatinos e barnabitas e outros ainda. A consequência mais direta e imediata desse novo e amplo envolvimento era representada pelo fato que, finalmente, tornava-se agora bastante difícil e complicado dividir com certa segurança as áreas de atividade das

²⁸ Nesse momento, a presença de missionários franceses se move por além do *Padroado*, chegando em vários lugares, mesmo que ainda de forma não estável, como em Arcádia (na costa atlântica do atual Canadá) ou no Brasil, com a missão dos capuchinhos Claude d’Abbeville e Yves d’Evreux. Maior estabilidade era evidente na missão de Constantinopla, constituída em 1609. Constantinopla era, para os jesuítas, um ponto de partida em direção ao Oriente e, em particular, em direção a Jerusalém onde os franciscanos da Custódia de Terra Santa, ligados, sobretudo, à Espanha, não eram bem dispostos em relação a eles. A nunca sossegada ideia de Cruzada, à qual Paulo V não faltou de olhar com simpatia, pelo menos até a vigília da Guerra dos Trinta Anos (Géraud POUMARÈDE, *Pour en finir avec la croisade. Mythes et réalités de la lutte contre les turcs aux XVIe et XVIIe siècles*. Paris, PUF, 2004), reacendia-se na França junto a capuchinhos como Joseph de Paris, destinado sucessivamente a tornar-se famoso como Eminência Cinza do cardeal Richelieu e a uma função de primeiro plano no impulso das missões francesas além-mar na época de Gregório XV e Urbano VIII, enquanto já sob Paulo V se dedicava às missões anti-huguenote dos capuchinhos no Poitou.

²⁹ Guillaume de VAUMAS, *L’Éveil Missionnaire de la France au XVII siècle*, Paris, Bloud et Gay, 1959; J. BECKMANN, *La Congrégation de la Propagation de la Foi face à politique internationale*, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft/Nouvelle Revue de Science missionnaire*, 1963, 19: pp. 241-271.

ordens particulares. Além disso, também a colaboração entre ordens havia se revelado difícil e a conflitualidade acabou se difundindo e ampliando no interior do mundo missionário.³⁰ Torna-se evidente, portanto, a urgente emergência de fazer frente a um problema de organização desse impulso apostólico para o qual as ordens particulares pediam a autorização ao pontífice, recorrendo muitas vezes aos cardeais protetores. Como no caso de seu antecessor, Clemente VIII, Paulo V entregou essa tarefa à figura dos superintendentes das missões, escolhendo-os entre os carmelitas descalços nos quais vinha depositando sua confiança: todavia esse sistema se manifestava demasiado dependente do desenvolvimento da ação apostólica dessa ordem que, no século XVII, em sua componente italiana, se destacava por uma sua evidente vocação missionária diretamente ligada ao papa, não sem suscitar por isso, todavia, alguma dúvida.³¹

É com relação a esse último problema que dever-se-á levar em consideração, também, aquele que une, de algum modo, os dois momentos que acabamos de apontar como específicos do pontificado de Paulo V: isto é, a peculiar relação que se estabelece, na época, entre missionários (jesuítas) italianos e portugueses. O fato é que, por exemplo, com relação à polêmica dos ritos do Malabar, que interessa especificamente nossa investigação, em um primeiro momento poder-se-ia pensar que as reivindicações de padre Gonçalo Fernandes (que se tornara adversário do projeto de padre Nobili) e de seus apoiadores pudessem ser fruto de um nacionalismo (português), exasperado pela situação geopolítica que havia levado à absorção de Portugal no Reino de Espanha e que ameaçava de “des-lusitanizar” os entrepostos coloniais. Por outro lado, o apoio da alta hierarquia eclesiástica – portuguesa, secular e regular –, no contexto indiano, ao missionário italiano, de’ Nobili, poderia ser visto como fruto de uma progressiva renúncia à identidade lusitana por parte das elites finalmente ligadas a Madri.³² Mas, levantadas essas primeiras possíveis hipóteses/dúvidas da pesquisa com relação aos específicos interesses dos diferentes impérios (tradicionais e emergentes) e relativos projetos coloniais (e evangelizadores), vale a pena destacar como, no que diz respeito a esse problema específico, todavia, no nosso contexto de Madurai o destaque polêmico das origens nacionais é desejado por Nobili e não por Fernandes. De fato, é justamente

³⁰ Giovanni PIZZORUSSO, *La Congregazione “de Propaganda Fide” e gli ordini religiosi: conflittualità nel mondo delle missioni del XVII secolo*, **Cheiron**, 2005, 43-44: pp. 197-240.

³¹ Silvano GIORDANO, *L’Espansione dei Carmelitani Scalzi in Europa e in Asia*. **Quaderni Franzoniani**, 1996, 9: pp. 669-686.

³² Em sua ótica peculiar, é possível tentar verificar esta importante hipótese, além que ao longo do nosso trabalho, também em relação às diretrizes lançadas por aquele de Ines ZUPANOV, *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*. Oxford, Oxford University Press / New Delhi, 1999.

o primeiro que ataca o segundo enquanto “português”: como vemos, por exemplo, em uma carta de 1610 destinada a Claudio Aquaviva. Retomaremos essa questão na II parte do nosso trabalho, que trata especificamente das problemáticas do contexto, confrontando-as com as fontes documentais sobre as quais nos debruçamos atentamente. Além disso, é ainda e sempre de’ Nobili que se lamenta com Paulo V, em 15 de fevereiro de 1619, pelo fato que os portugueses tenham levado a fé somente onde puderam protegê-la com as armas e que, por além de seu enclave, os missionários devam tentar obter seu próprio êxito sozinhos.³³ Esta queixa de Nobili para com papa Paolo V, além de caracterizar e levar em consideração seu específico contexto de atividade missionária, parece abrir, também, um peculiar espaço de avaliação do ataque (provocado e sofrido) e de sua proveniência: parece resultar importante, então e a priori, tentar inseri-lo e leva-lo em conta, sobretudo, no contexto das críticas romanas ao “padroado” português, que impedia a correta (pretendida) coordenação da ação missionária.³⁴ Em vista de tudo isto e em relação a esse aspecto e às suas problemáticas, por além dos dois projetos imperiais ibéricos (coloniais e evangelizadores, ao mesmo tempo), talvez tenhamos que prestar atenção, enfim, à emergência e à inserção de um terceiro projeto imperial, aquele que, conforme a sugestão de Nicola Gasbarro, pode ser denominado de “Império simbólico”: com essa expressão intendendo apontar, segundo o historiador italiano, para “uma noção que permite compreender a prática do direito dos missionários e a legitimação da universalização do código ‘religião’ ”.³⁵ Isto é, de um código religioso, não mais instrumental aos e legitimador dos projetos coloniais, mas enquanto base jurídica e universal *per si* de um poder central e simbólico romano e papal. A primeira manifestação institucional de uma gênese desse império simbólico, talvez possa ser vista, justamente, na função atribuída aos superintendentes das missões que eram colaboradores do papa no que dizia respeito aos territórios e às práticas de missão: mesmo assim, todavia, vale destacar como, se por um lado esses colaboradores são oficialmente investidos de tal função, não parece que tenha havido atrás deles uma burocracia centralizada. Dado bastante curioso e interessante este, visto inclusive que,

³³ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia*]: fólhos 286-290v., *Nobili de Roberto a Paulo V, 15.2.1619*, “Proponit suas res circa methodum Missionis Madurensis”;

³⁴ Giuseppe SORGE, *II “Padroado” regio e la S. Congregazione “de Propaganda Fide” nei secoli XIV-XVII*, Bologna, Cleub, 1985.

³⁵ Nicola GASBARRO. *O Império Simbólico*. In: *Contextos Missionários: Religião e Poder no Império Português*. A. Agnolin, C. A. de M. R. Zeron, M. C. Wissenbach, M. de Mello e Souza (Org.), São Paulo, Hucitec/FAPESP, 2001, pp. 17-47. Citação à p. 17.

por outro lado, contrasta com quanto se pedia e era esperado, aliás, naqueles anos, pelos autores de obras de missionologia.

A esse respeito, aliás, é preciso salientar que uma instância da Cúria que se ocupava das missões já existia e era o Santo Ofício: em direção dele confluíam, sobretudo, as questões relativas às missões que se desenvolviam em proximidade ou para combater os heréticos. Mas, também, além disso, junto a essa instância eram tomados em consideração todos os problemas (os ‘*dubia*’) doutrinários de ortodoxia suscitados pelo confronto sobre vários aspectos da vida religiosa entre os missionários e os povos a serem convertidos ou já convertidos. Aliás, foi justamente nessa sé que o cardeal jesuíta Roberto Bellarmino defendeu a ideia da tradução em chinês do missal romano.³⁶ Além disso, a Inquisição era encarregada de conceder faculdades ou privilégios especiais aos missionários, seja relativamente à regra, seja mais particularmente em matéria de administração dos sacramentos e de liturgia: função esta, é importante destacar, que foi conservada pela Inquisição, mesmo depois da fundação da Congregação “de Propaganda Fide”.³⁷ De qualquer modo, todavia, apesar dessas atribuições específicas relativamente às missões, ao Santo Ofício não competia a função de organização missionária: a esse respeito, tratava-se apenas de uma instância com competências sobre problemas determinados, que não tinha em vista um conhecimento geral ou uma visão programática do desenvolvimento da ação missionária.

Esta função de organização e guia competia, enfim, ao exercício do poder do papa através de uma sua específica instância preposta. E é, justamente, com relação à necessidade da organização dessa função (exigência que veio se impondo cada vez mais perante os elementos de novidade, complexidade e de conflito trazidos pelo contexto descrito) que no decorrer do pontificado de Paulo V encontramos um amadurecimento em direção à fundação de um dicastério estável da Cúria para as missões, projeto que se concretizará, sucessiva e definitivamente, durante o breve pontificado de Gregório XV, com a Congregação “de Propaganda Fide”, em 1622.

Em síntese, para entender essa transformação, durante o papado paulino, é importante levarmos em consideração três questões importantes desse período que incidirão decididamente na constituição de um organismo central missionário, necessário para difundir o *officium pastorale* de competência papal. São esses:

³⁶ Conforme quanto vimos acima, na esteira da proposta avançada pelo flamengo Nicolas Trigault, quando de sua viagem para a Europa.

³⁷ A. REUTER, *De iuribus et officiis Sacrae Congregationis “de Propaganda Fide” noviter constitutae seu de indole eiusdem propria*. In: J. Metzler 1971-1975, citado: I, t. I, pp. 112-145.

- a) o enfraquecimento geral, mesmo que lento, da coroa espanhola, cujo processo ainda estava ocorrendo e que se concluiu, de fato, no fim da Guerra dos Trinta Anos.³⁸
- b) o novo ingresso em cena da França enquanto potência católica, caracterizada por inéditos e fortes interesses de expansão mundial (fortemente entrelaçados com a nova “vocação” missionária, como apontamos anteriormente).³⁹
- c) a difusão das missões das várias ordens nas diversas partes do mundo e a própria proliferação da atividade missionária nos vários âmbitos regulares que levou à necessidade “burocrática” de um organismo diretivo que coordenasse as várias instâncias e, sobretudo, servisse de guia “político” a fim de tecer e organizar algumas linhas de desenvolvimento das missões (como foram formuladas nos primeiros decênios de vida da nova Congregação “de Propaganda Fide”: desde a bula de fundação e a carta aos núncios⁴⁰, até a instrução aos vicários para o Oriente de 1659.⁴¹

Também partindo de e estimulado por essas três novas questões emergentes na época, o dicastério missionário de Propaganda Fide estruturou sua função e suas perspectivas tendo em vista um programa muito vasto e ambicioso, com competências amplíssimas, ocupando-se em escala mundial da difusão da fé, mas também de sua defesa junto aos convertidos. E, sobretudo, Propaganda Fide se distinguiu do Santo

³⁸ Para as missões tal enfraquecimento se revela, sobretudo, na fragilidade do Padroado português, mas a observação pode ser alargada, mesmo que de forma bastante atenuada, àquele espanhol: se é fato, enfim, que o Padroado espanhol não foi colocado em dúvida pela fundação de Propaganda Fide, é fato, todavia, que a Espanha não pôde mais se opor, como em passado, à criação de um dicastério missionário *tout court*, mas o aceitou, salvaguardando apenas seus próprios direitos patronais nos territórios que efetivamente controlava e não conseguindo impedir o estabelecer-se de missões francesas e inglesas na América do Norte e na área dos Caribes (I. TING PONG LEE, *La Actitud de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato*. In: In: Metzler 1971-1975, citado: I, t. I, pp. 353-435; G. PIZZORUSSO, ***Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille francesi e in Guyana (1635-1675)***, Roma, École Française de Rome, 1995; G. PIZZORUSSO e M. SANFILIPPO, *L'America Iberica e Roma fra Cinque e Seicento: notizie, documenti, informatori*. In M. Sanfilippo, A. Koller e G. Pizzorusso (Org.), ***Gli Archivi della Santa Sede e il mondo asburgico nella prima Età Moderna***, Viterbo, Sette Città, 2004: pp. 73-118).

³⁹ Isso constituiu, pelo menos inicialmente, um apoio precioso à política internacional de Gregório XV e Urbano VIII para a fundação e a definitiva consolidação de Propaganda, mesmo se a conjuntura da guerra dos Trinta Anos desenvolveu uma função importante para determinar a decisão da criação do dicastério, com a acentuação do empenho na luta aos protestantes na perspectiva de uma recuperação de posições na Europa central e, paralelamente, da atenuação da oposição ao Padroado espanhol.

⁴⁰ Sobre a carta aos núncios e a bula de fundação, e em relação às implicações estruturais da nova Congregação nelas contidas, veja-se o sempre precioso artigo de Adriano PROSPERI, *Il Missionario*. In: VILLARI, Rosario (Org.). ***L'uomo barocco***. Citado.

⁴¹ J. METZLER 1971-75, citado: vol. III, tomo 2, 655-661; Massimo MARCOCCHI, ***Colonialismo, Cristianesimo e Culture Extraeuropee. La istruzione di Propaganda Fide ai vicari apostolici dell'Asia orientale (1659)***, Milano, Jaca Book, 1981.

Ofício por uma importante questão de método que encontramos destacada, justamente, em um de seus documentos de fundação: neste encontramos definida a diferença fundamental com relação à Inquisição, baseada na função do método “apostólico”, isto é, sobre a pregação e a persuasão e não, como no caso da Inquisição, sobre aquele “judicial” da conversão por via processual.⁴² Além disso, o novo dicastério missionário se empenhou na organização de missões de várias ordens e, também, do clero secular, intensificando a presença missionária em nível planetário e procurando racionalizar, também, esta presença: em 1637, de fato, realizou a uniformização das faculdades apostólicas concedidas a bispos e missionários conforme parâmetros objetivos de reforma.⁴³ Finalmente, junto a esse dicastério encontramos a notável expressão de significativas aberturas iniciais em relação às culturas locais: como, por exemplo, com as célebres frases da instrução aos vicários apostólicos do Oriente, em 1659, relativas à distinção entre evangelização e colonização, na qual se entreviu uma antecipação das estratégias de inculturação do Novecentos.⁴⁴

Todavia, a atuação desse ambicioso programa foi difícil e, às vezes, impossível. Junto a isso e por outro lado, também a fundação de Propaganda não conseguiu resolver todos os problemas, como pode ser constatado, por exemplo, através da paradigmática questão (ao centro da nossa pesquisa) dos ritos malabáricos, com o perdurar da *querelle* e, portanto, das diferenças entre Propaganda Fide e os Jesuítas. No entanto, todavia, a existência de uma instância romana preposta às missões começará a construir uma memória histórica dos lugares de missão e de seus problemas: memória histórica à qual, aliás, se deve a copiosa documentação relativa, também, à polêmica sobre os ritos do Malabar e aos acontecimentos que dizem respeito à obra de Nobili, assimilados pela nova Congregação como base de conhecimento das missões indianas.

Notas sobre o Contexto Africano

Sem a pretensão de sermos minimamente exaustivos, a esse respeito, aqui queremos apontar, também, para um breve quadro muito geral relativo à situação da evangelização do continente africano: tudo isso, tendo em vista que a ação missionária

⁴² A. PROSPERI, *Tribunali della Coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996: pp. 583-584.

⁴³ Saverio M. PAVENTI, *La Congregazione Urbaniana “super facultatibus missionariorum”*, *Studia missionalia*, 1952, 7: pp. 217-240.

⁴⁴ Massimo MARCOCCHI, *Colonialismo, Cristianesimo e Culture Extraeuropee. La istruzione di Propaganda Fide ai vicari apostolici dell’Asia orientale (1659)*, Milano, Jaca Book, 1981.

nesse continente se desenvolveu, apenas e substancialmente, em duas áreas bastante longínquas entre si.

Em primeiro lugar, no Congo e na Angola do século XVI a presença jesuítica e, em seguida, aquela carmelita havia favorecido os contatos entre o rei do Congo, que se havia convertido⁴⁵, e a Santa Sé romana. O primeiro contato entre portugueses e congueses nesta área remonta à data de 1483: após 65 anos do primeiro encontro, os inacianos chegaram na África Central em 1548, encontrando sérias dificuldades para gerenciar a complexa situação política, econômica e missionária. O resultado dessas dificuldades verá o último representante da Companhia voltar precipitadamente para Portugal em 1555 depois de ter “fracassado” (segundo sua própria expressão) em seu objetivo. É este fracasso da primeira missão jesuítica no “reino” do Congo que se tornará determinante para o posterior desinteresse da coroa lusitana em relação à estrutura política cujo centro era a “capital” Mbanza Congo.⁴⁶ A partir da segunda metade do século, em contrapartida, os portugueses teriam voltado suas atenções para os territórios localizados ao sul do Congo, para o chamado “reino” de Angola.⁴⁷ Ao longo da ação missionária jesuíta que diz respeito a esses contextos, verifica-se o fato curioso que, apesar da existência do Padroado, o “rei” africano procurava libertar-se da influência portuguesa que se manifestava através dos bispos nomeados por Lisboa: e, mais uma vez, aqui podemos verificar como, para combater essa dependência e submissão ao contexto político do Padroado, os próprios nativos desses “reinos” acabaram recorrendo à mediação e à relação direta com Roma. É o caso que ocorre, por exemplo, em 1604, quando do envio de uma embaixada junto a Roma, na pessoa de Antonio Emanuel N’Funta (ou Ne Vunda)⁴⁸: trata-se, mais uma vez, de uma embaixada na Roma de papa Paulo V, que vem a representar o ponto mais alto daqueles contatos (o

⁴⁵ Sobre este processo de “conversão” e suas recíprocas e problemáticas implicações, de cunho político e econômico, veja-se, sobretudo, John THORNTON. *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. Marina de MELLO E SOUZA. *Entre a Cruz e a Espada: Poder, Catolicismo e Comércio Na África Centro-Occidental, Séculos XVI E XVII*. USP, FFLCH, 2012 (Tese de livre docência, não publicada).

⁴⁶ Um nosso orientando já desenvolveu um primeiro projeto de pesquisa, em nível de Iniciação Científica, relativo a esse contexto. Trata-se de Tomás M. TASSINARI, projeto (financiado pela FAPESP) concluído em 2013, com o título de: “Pressupostos do encontro intercultural e “falhaço” da primeira missão jesuíta no reino do Congo (1548-1555)”. Dando agora continuidade a essa investigação no Mestrado (com bolsa FAPESP), com o projeto: *Deus, Senhores, Missionários e Feiticeiros: a mediação jesuítica dos confrontos entre portugueses e centro-africanos (1548-1593)*.

⁴⁷ Luiz Felipe de ALENCASTO. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo, Companhia Das Letras, 2000, pp.155-187.

⁴⁸ Luis MARTINEZ FERRER e Marco NOCCA. *Cose dell’altro mondo. L’ambasceria di Antonio Emanuele, Principe di N’Funta detto “il Nigrita” (1604-1608) nella Roma di Paolo V*. Roma, Urbaniana University Press, 2003.

próprio N'Funta morreu em Roma em janeiro de 1608). A imagem do “Nigrita”, como era chamado na Europa, tornou-se aquela de um novo rei mago: ligando idealmente o centro da Cristandade com as periferias missionárias, estava a demonstrar, também, que podiam existir relações estáveis e continuadas com elas. Significativo, a esse respeito, que em seguida um prelado espanhol residente em Roma, Juan Bautista Vives, fosse nomeado representante do rei do Congo, mesmo se a missão carmelita declinou substituída no século XVII por aquela dos capuchinhos.⁴⁹

Também do outro lado do continente africano, na Etiópia, houve uma aproximação do Negus à Igreja de Roma na época de Paulo V. Desde 1555, sob o impulso do próprio Inácio de Loyola e na base do comum interesse anti-islâmico, os jesuítas estavam presentes na região e se entenderam com o poder local: e isso mesmo que os padres da Companhia tivessem se posto o objetivo de levar a igreja copta ao rito latino e à obediência romana. Esta política teve sucesso, finalmente, no período em que Pero Paes conseguiu estabelecer uma estreita ligação com o Negus Susneyos (1607-1632), obtendo um alargamento das conversões à Igreja romana, a formação de um clero católico local, a proibição do ensino do monofisismo, a renúncia a festejar o sábado e, até mesmo, a adesão ao catolicismo do próprio Negus (em 1º de Novembro de 1621). Relações diplomáticas e trocas de cartas se instauraram, então, entre o Negus e Paulo V com a mediação de Paes que, todavia, acabou sendo morto.⁵⁰ De um modo peculiar, mas de forma paralela a quanto aconteceu no contexto de Congo e Angola, a aproximação de Susneyos à fé católica revelara, todavia e ao mesmo tempo, uma estratégia finalizada a um interesse interno ao mundo etíope: isto é, ela servia e fazia pesar seu poder em relação à Igreja copta. Nessa característica e em nada peculiar sobreposição de política e religião, os jesuítas acabaram sendo instrumentalizados pelo monarca, mesmo gozando de um largo espaço de afirmação. As coisas mudaram, finalmente, com o novo superior jesuíta e patriarca da Etiópia, Afonso Mendes, sob o

⁴⁹ Silvano GIORDANO, *L'Espansione dei Carmelitani Scalzi in Europa e in Asia. Quaderni Franzoniani*, 1996, 9, pp. 669-686: cf. p. 673; L. MARTINEZ FERRER e M. NOCCA, *Cose dell'altro mondo. L'ambasceria di Antonio Emanuele, Principe di N'Funta detto "il Nigrita" (1604-1608) nella Roma di Paolo V.* Roma, Urbaniana University Press, 2003; L. JADIN, *L'Oeuvre Missionnaire en Afrique Noire*. In: Metzler 1971-1975, citado, Vol. I, tomo 2, 413-546; T. FILESI, *Le Relazioni tra il Regno del Congo e la Sede Apostolica nel XVI Secolo*, Como, P. Cairoli, 1968; G. SACCARDO, *Congo e Angola con la Storia dell'antica Missione dei Cappuccini*, Venezia-Mestre, Curia provinciale dei Cappuccini, 1983.

⁵⁰ M. CAROBIO DA NEMBRO, *Martirio ed Espulsione in Etiopia*. In: Metzler 1971-1975, citado, Vol. I, tomo 2, pp. 624-626, 1972; O RAINERI, *Lettere tra i pontefici romani e i principi etiopici (sec. XII-XX). Versioni e integrazioni*. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2003: cf. pp. 148-178.

qual, também, o Negus havia declarado sua submissão a Roma em 1626. Mendes assumiu então posições rígidas sobre a latinização dos ritos – questão que constituía o plano inicial elaborado pela Companhia de Jesus desde o século XVI –, de modo que os *abuna* recuperaram um amplo apoio, especialmente entre os inimigos políticos do Negus que, enfim, acabou abdicando. A situação que veio se determinando encontrou seu epílogo em 1632, quando os jesuítas foram caçados pelo sucessor que aderiu ao monofisismo e rejeitou decididamente a anterior adesão ao catolicismo.⁵¹

Propaganda Fide e querelle dos ritos asiáticos: romanização ou sanscritização do catolicismo local?

A breve análise dos contextos missionários e do período histórico ao redor dos anos que abarcam o projeto missionário de padre de' Nobili, no subcontinente indiano, pretendeu oferecer, como dizíamos, um desenho global das especificidades e características da nova, mais atenta e mais presente atuação do centralismo papal e dos organismos romanos que, ao mesmo tempo, determinaram novas, importantes e decisivas resoluções relativas às estratégias e aos mecanismos da expansão missionária em direção aos vários continentes. A afirmação de uma mais direta atuação jurídica pontifícia sobre a atividade apostólica – já presente no decorrer do pontificado de Clemente VIII (1592-1605) e que alcançará sua sólida formalização com o papado de Gregório XV (1621-1623) – encontra então sua fase de significativo amadurecimento justamente durante esse período, que interessa peculiarmente o contexto de nossa pesquisa, ao redor da figura e da atuação do pontificado de Paulo V (1605-1621). Significativo o fato de que a fundação da Congregação “de Propaganda Fide” se verifique no ano sucessivo à sua morte, em 1622, configurando-se, ao mesmo tempo, como resultado maduro da nova concepção da ação pastoral do papa e oferecendo-se como perspectiva, em termos de continuidade, para o novo pontificado, da definitiva estruturação de um organismo central romano de jurisdição missionária.

Finalmente, em relação a quanto vimos verificar-se, também, no contexto africano, com relação à peculiar sobreposição de política e religião (uma utilização “política” nativa da “religião”, uma finalidade “religiosa” e missionária a ser implementada através das “políticas” locais), junta-se o perigo sempre iminente para os missionários de serem instrumentalizados pelos grupos ou pelas autoridades locais.

⁵¹ Hervé PENNEC, *Des Jésuites au Royaume du Prêtre Jean (Éthiople)*, Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2003: cf. pp. 139-240.

Portanto, parece-nos que em todos esses contextos, nesses elementos e em suas problemáticas, apontadas acima, encontramos diretrizes importantes e centrais a partir e no interior das quais ganham sentido (contextual) e riqueza (analítica) a especificidade da polêmica sobre os ritos asiáticos e, com essa, a novidade e o desafio do projeto missionário do padre de' Nobili.

O fato é que a relação que perpassa a *querelle* dos ritos malabáricos e a função da nascente Congregação “de Propaganda Fide” é importante para entender, antes, as tradições missionárias na Índia – no interior das quais devemos colocar e destacar a novidade do projeto missionário no centro de nossa indagação – e, conseqüente e conjuntamente, o coevo debate romano em torno da proposta e realização da missão de Nobili.

Com vista a quanto apontamos acima, Propaganda Fide encontrou-se, enfim, na função de destrinchar o problema da avaliação e da eventual possibilidade de imitação do projeto realizado pela missão de Madurai. Significativo o fato de que, entre os próprios papéis do dicastério, encontramos um volume de dados relativos à controvérsia de Nobili com Fernandes. E, sobretudo, os funcionários da Congregação recolheram em um dossiê as argumentações de Fernando Mascarenhas, inquisidor geral de Portugal, acerca da:

[...] controversiae Goae ab Archiepiscopo agitata circa gestationem liniae, capillamenti & aliorum stegmatum que Indiae Brachmanes praeferunt[?] Madurensis Provinciae gestare solent.⁵²

Em sua carta a Mascarenhas, enviada de Cochim no final do ano de 1619, Fernandes Gonçalves fazia presente que:

como V.R. tem entendido pollas cartas do anno passado do acento q' sobre as coisas [?borrado] de Madure se tomou acerca dos bramanes, e do conceito q' tem o Arceb.po Primas, e os Religiosos destas partes das cousas daquela Residência, e de seu modo de proceder não tenho eu agora de novo de que fazer lembranças, mas [...] advertj ser conveniente quanto a brevidade o sofrer, pôr o modo q' se teve, e tem em a pregação do Evangelho, e os meos q' como fundam.to se tomarão; e como seya materia tão grave em q' parece se possa duvidar ser assy, ou não; os quaes eu fis escrever, e os mando a V.R. de baixo do juram.to; pera q' V.R. os trate com nosso P. Geral, e ordenasse o q' em tão grave, e tão pezada materia se haya de ter, e fazer; **pois avendo cousa q' faça escrupolo he bem ser antes polla Comp.^a tirasse a occasião do escrupolo q' por outrem**; e como hà rezões pera ter eu alguma, ou m.ta rezão p.^a ter noticia de semelhantes cousas por

⁵² ARSI - CGM. GOA 51: fólhos 308-309v. [Inquisitor!] a Paulo V, 15.11.1620, “Conset ritus Malabaricus esse políticos” (evidenciação nossa).

residir vinte e tres ânnos em Madure, quis neste estado de esperar cada hora polla morte, pois a Idade he m.ta fazello, e mandallo a V.R.⁵³

Em sua tentativa de se adaptar à cultura local e, em particular, de se apresentar como pertencente às castas altas – como já vimos anteriormente e, sobretudo, como aprofundaremos melhor partindo do confronto documental na parte central desta tese –, de’ Nobili não somente havia adotado um modo de vestir “all’indiana”, mas também havia permitido aos convertidos o *kudumi* (cacho de cabelos, que distingue a casta), o *santal* (desenho na testa com pasta de sândalo), o cordão (outro sinal de casta, ao qual, todavia, agora era acrescentada uma pequena cruz), a joia de casamento, de ouro, que o esposo pendurava no pescoço da esposa e as abluções. Os críticos do missionário e, com eles, Fernandes Gonçalves, então, haviam logo evidenciado como tais usos tivessem um significado ritual e, portanto, religioso e não somente social, como reputava (ou conforme preferia apresentar) o jesuíta italiano. Mascarenhas se perguntou, então, se aquilo que de’ Nobili havia tolerado fosse o símbolo de uma “falsa religionis, et secta”: neste caso ter-se-ia configurado o problema da heresia que, enfim, enquanto tal, teria se tornado de competência, justamente, do Santo Ofício. Mas, finalmente, em linha com a proposta (interpretativa) e as conclusões do missionário italiano, o inquisidor não acreditava que se tratasse de símbolos religiosos e considerava que aqueles sinais servissem a distinguir brâmanes e nobres da “massa ignóbil”. Ele ia, enfim, ao encontro da defesa e das argumentações propostas pelo Monsenhor Francisco Ros, arcebispo de Cranganor,⁵⁴ segundo o qual, em sua carta a Mascarenhas no mesmo ano de 1619:

[...] no nosso tratado [*Narratio*] não se fala senão pouca menção do Curumby & do Sândalo E lavatórios. & os adversários fazem muita conta disto. Deve V.R. advertir & informar a estes, que como a linha é principal negotio, o mais é muy fácil. & ainda que em algumas partes baixos e altos tragão curumby. **Não é por lei; senão por abuso; porque o tomarão dos Brâmanes, contra seu direito ainda as Castas baixas em sinal de galantaria donde suas leis civis não têm força;** porque em Madure & outras partes nenhum homem baixo traz curumby na cabeça. & exemplo é que as castas baixas não podem vestir panos brancos limpos & contudo agora já todos os vestem. Tão pouco podiam trazer os baixos manilhas

⁵³ ARSI - CGM. GOA 51: fôlio 306. *Fernandez Gonç. a Mascarenhas, 30.11.1619*, “Mittit suum votum circa controversiam”. Nosso o destaque na citação, conforme sempre faremos em relação aos temas centrais da investigação que encontraremos na documentação transcrita.

⁵⁴ Como apontamos acima, na parte final do segundo capítulo, para defender a proposta de seu método de adaptação, Roberto de’ Nobili foi convocado por Cristóvão de Sá, aos 4 de fevereiro de 1619, para a conferência que se realizou em Goa, justamente para um confronto e uma discussão relativos à missão de Madurai. Naquela ocasião o jesuíta italiano escreveu sua primeira *Narratio*, relativa aos fundamentos de seu método e de sua doutrina. Como bom brâmane qual se tornou, no entanto, a apresentação do documento foi delegada, todavia, ao Monsenhor Ros, arcebispo de Cranganor, que, para tanto, gozou do apoio do inquisidor auxiliar, Fernando de Almeyda.

d'ouro no braço. & agora com permissão que dão aos Reys, os baixos as trazem. & assim também a linha, as castas baixas peitão aos Reys algumas vezes & a trazem como aqui em Goa os orines [?] gente baixa a trazem para serem dados seiscentos pardãos para ella; assim que **as leis civis destes gentios emalgão prontas para irem descaindo**, a casta baixa traz curumby. Acerca do **Sândalo de que os Christãos usam & os gentios, por ornato**, nenhuma difficuldade há. Dos lavatórios menos. & como aqui estão dependeat a facto. **Enganão-se com pontos de Theologia, & escritura**. Da que têm enchido muita papelagem o Arcebispo & outros. **& o Sândalo que elles argüem, é não ornato da casta, senão uma casta figura** que fazem delle outros materiais a honra de Rudrem seu pagode do qual nós tratamos.⁵⁵

Todavia, antes de concluir – mas, também, ao mesmo tempo, a fim de consolidar e sugerir a interpretação “sociológica” (não religiosa) desta distinção –, Mascarenhas enviava para Roma um robusto dossiê sobre as divisões da sociedade indiana e sobre as análises de Nobili.

As conclusões do primeiro secretário da Congregação de Propaganda Fide, Francesco Ingoli⁵⁶ levaram o caso de Madurai a ser encerrado, decretando, em Roma, a aceitação das conclusões do jesuíta italiano. Mas os problemas não foram eliminados com essa resolução. Os usos e os sinais daqueles convertidos teriam sido objeto, ainda, de contestações nos decênios e nos séculos por vir: é por este motivo que o caso e a polêmica (específicos) de Madurai foram sendo, então, confundidos com os assim chamados ritos “malabáricos”, ou seja, a aceitação não somente de alguns usos das castas altas, mas também a adaptação de partes da liturgia. É o incansável protrair-se da polêmica aos longos dos decênios sucessivos que nos apresenta a transformação da “polêmica de Madurai” na “polêmica do Malabar”: e, o que quer que seja, o comum denominador dos dois momentos e das respectivas disputas missionárias se constituirá, finalmente, na unidade de uma “polêmica dos Ritos”.⁵⁷

E aqui, finalmente, perante as conclusões da Congregação, a persistência dos problemas e as confusões das denominações, precisamos levar em consideração a

⁵⁵ ARSI - CGM. GOA 17: fólio 257. *Ros Franc. a Nuno Mascarenhas, mesmo assunto, 20.2.1619*: De actis in causa accommodationis P. Nobili.

⁵⁶ Francesco INGOLI, *Relazione delle Quattro Parti del Mondo*. F. TOSI (Org.), Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 1999. Cf. pp.: 125-126.

⁵⁷ *Malabares (rites)*, In: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IX, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1927: coll. 1704-1745; G. ROMMERSKIRCHEN, *Riti, questione dei*. In: *Enciclopedia Cattolica*, X, Roma, Ente per l'Enciclopedia Cattolica, 1953: coll. 995-1005; P. R. BACHMAN, *Der Malabarische Ritenstreit im 18. Jahrhundert*, 1974. In: J. Metzler, (Org.), *Sacrae Congregationis De Propaganda Fide Memoria Rerum*, 3 vols. em 5 tomos, Rome-Freiburg-Wien, Herder, 1971-1975, Vol. II, t. 2, 934-938; CORREIA ALFONSO J. *Ritos Malabares*. In: *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús – Bibliográfico-Temático*. Charles E. O'NEILL, S.I. e Joaquín M.^a DOMINGUEZ, S.I., Institutum Historicum, S.I. e Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madri, 2001, vol. IV: 3372-3379.

emergência dessa aproximação espúria: em primeiro lugar, o fato que Madurai não se encontra propriamente no Malabar e, em segundo lugar, o fato de que não há correspondência cronológica, mas sim problemática, entre a controvérsia de Nobili com Fernandes e aquela sucessiva sobre os ritos. Mas, as confusões, aproximações e sobreposições que se impuseram, revelam, no fundo, a excepcionalidade de quanto aconteceu em Madurai e que levou a sobrepor-lhe aquilo que provavelmente foi e é o verdadeiro problema das missões na Índia: isto é, a impossibilidade de impor uma romanização, não tanto do subcontinente, quando do próprio catolicismo local. Esta impossibilidade era evidente desde o começo, quando os missionários europeus se chocaram com a presença de uma Igreja, aquela dos cristãos de S. Tomé, que não rejeitava uma relação de subordinação a Roma, mas que queria manter as próprias tradições.⁵⁸

Isto quer dizer que a questão dos ritos na Índia se insere no interior da mais ampla e serrada confrontação entre uma Igreja “indiana” e uma Igreja europeia/romana, que antecipa, acolhe e ecoa em boa parte a polêmica dos ritos do Malabar e, com eles e dentre deles, os de Madurai. Uma vez resolvido o conflito inicial interno à própria Companhia (veremos sucessivamente como e até que ponto), a questão vê entrar em jogo, também, outros dois fatores:

1) de um lado a resolução e a rapidez com as quais os jesuítas se adaptaram aos costumes locais, quando necessário, através de uma solução privilegiadamente *ritual* que pudesse abrir-lhes um possível espaço de ação missionária no quadro local;

2) de outro lado, destaca-se a igualmente rápida e determinada denúncia por parte das outras ordens missionárias: mas também (peculiarmente no caso de Madurai relativamente a outras “polêmicas rituais”, não somente asiáticas), do surgimento de uma específica oposição interna à própria Companhia com relação à novidade da estratégia missionária proposta.

Portanto, por além do tema central de nossa investigação, que diz respeito ao primeiro ponto, precisaremos prestar atenção, também, na segunda questão: por nada secundária e, sobretudo, que nos ajudará a esclarecer questões e interpretações

⁵⁸ Giuseppe SORGE, *L'India di S. Tommaso. Ricerche storiche sulla chiesa malabarica*. Bologna, Clueb, 1983; Sanjay SUBRAHMANYAM, *Dom Frei Aleixo de Meneses (1559-1617) et l'échec des tentatives d'indigénisation du christianisme en Inde*, *Archive de Sciences Sociales des Religions*, 1998, 103: 21-48; I. ZUPANOV, “One Civility, but Multiple Religion”: Jesuit Mission among St. Thomas Christians in India (16th-17th centuries), *Journal of Early Modern History*, 9, 3-4, 2005, pp. 284-325; Paolo ARANHA, *Il Cristianesimo Latino in India nel XVI secolo*. Milano, Franco Angeli, 2006; Gino BATTAGLIA, *Cristiani Indiani. I cristiani di san Tommaso nel confronto di civiltà del XVI secolo*. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2007.

relevantes para entender, também, o delinear-se do primeiro problema. Enfim, a segunda questão será importante para entender e verificar como a questão dos ritos malabáricos torna-se um aspecto exemplar de um mais amplo confronto missionário.

Refletindo as peculiaridades da interlocução indiana, a partir das acusações vindas de outras ordens e que ecoavam no contexto das Congregações romanas, revigorava-se uma nova explosão da polêmica sobre os métodos dos jesuítas que, poucos anos antes (quando ainda da missão de Ricci), envolveu também (aliás, sobretudo) a China. Nesse contexto, enfim, logo após a morte de Matteo Ricci vemos reemergir e se destacar novas diretrizes missionárias: a começar por aquelas apontadas pelo próprio padre jesuíta que ocupou o lugar de superior da China, que foi de Matteo Ricci. Niccolò Longobardo, de fato, julgava o confucionismo como sendo ateu e considerava muitos estudiosos Ming enquanto filósofos materialistas. Apesar dessa ulterior complicação da perspectiva local a partir do sucessor de Ricci, todavia, a estratégia de Ricci continuava vingando: isto pode ser visto desde a Conferência de Jiading de 1627, na qual resultou vitoriosa a herança ricciana com a figura de Nicolas Trigault (figura sensível e delicada, todavia, que acabou se suicidando no ano seguinte), até sob o novo regime de Wu Sangui (general Ming passado a serviço dos novos senhores manchu, que desde 1644 haviam ultrapassado a grande muralha), depois de 1622, no qual se destaca a figura do jesuíta alemão Adam Schall, justamente graças à importante função por ele assumida no interior do ofício de astronomia.⁵⁹ Ao longo dessa conjuntura, todavia, o eco polêmico – constituinte a verdadeira e própria genealogia asiática do “mito anti-jesuíta”⁶⁰ – reverberava no contexto romano com a primeira condenação dos “ritos chineses”, em 1645. Nessa conjuntura, então, a controvérsia torna-se também “romana” conforme podemos constatar pelos vários decretos, promulgados por diferentes papas, que se sucederam contradizendo-se. Este, de 1645, foi promulgado por papa Inocêncio X, depois de ter prestado ouvido às argumentações dos dominicanos. Esta primeira condenação dizia respeito a algumas decisões e estratégias dos jesuítas juntos ao Celeste Império: proibia-se, sobretudo, aos religiosos de participarem aos ritos para Confúcio e para os anciãos (o culto aos

⁵⁹ Ronnie PO-CHIA HSIA. *A Jesuit in the Forbidden City. Matteo Ricci 1552-1610*. Oxford, Oxford University Press, 2010. Ed. it.: *Un Gesuita nella Città Proibita: Matteo Ricci, 1552-1610*. Bologna, Il Mulino, 2012. Cf. o “Epílogo” do livro e, sobretudo, em relação a esta específica conjuntura histórica, pp. 353-356 da edição italiana consultada.

⁶⁰ Jonathan WRIGHT. *I Gesuiti*. Roma 2005. Trad. Bras.: *Os Jesuítas: missões, mitos e histórias*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2006 [Ed. Orig.: Londres, Harper Collins Publishers, 2004]. Sobre esse aspecto, vejam-se pp. 115 e seguintes da edição italiana consultada.

antepassados), tratando-as como cerimônias “supersticiosas” e “idólatras”. O grau e o acirrar-se da polêmica tornam-se evidente, enfim com a revirada da decisão que acontece onze anos depois, em 1656 quando, depois de prestar atenção aos argumentos dos jesuítas em Roma, um novo decreto do novo papa Alexandre VII veio considerando as homenagens aos antepassados como meros hábitos e costumes civis. A decisão foi formulada graças a um pronunciamento, favorável aos jesuítas, por parte do próprio Santo Ofício: que baseava suas análises e considerações partindo de um contra-memorial (em relação àquele dominicano anterior) encaminhado pelos missionários da Companhia que, finalmente, pintavam e denotavam aqueles ritos como puros atos de cortesia, subtraindo-os como sempre ao campo do “religioso” ao qual a interpretação de seus adversários os sujeitava. A partir desse momento a polêmica deflagrou violenta, firmando-se, na passagem entre os dois séculos, enquanto argumento na moda inclusive junto aos *boudoirs* e às universidades europeias.

Tudo isso nos permite entrever como, na explosão da polêmica, China e Madurai ecoavam e se emprestavam os termos: paralelamente à “cortesia” chinesa, no contexto de Madurai, conforme a citação acima, as marcas e os ritos representavam um “sinal de galantaria donde [sem a qual] suas leis civis não têm força” (isto é, a “galantaria” vinha a ocupar o lugar das “leis civis”).⁶¹ Esta “justificativa” interpretativa, nesta época, conseguiu, mais uma vez, convencer o Santo Ofício de suas razões. O que está a demonstrar, então, a sensível permeabilidade da Congregação romana, na época: não somente em relação às disputas missionárias locais, mas também às diferentes justificativas que sustentavam as razões das diferentes estratégias de evangelização das diferentes ordens religiosas. É esta “permeabilidade” que, no fundo, vem a conotar a grande atenção e abertura com as quais se acompanhavam atentamente as – e sobre as quais se fundavam as justificativas missionárias nas – descrições das realidades locais por parte do organismo romano. Significativo a esse respeito que, frente à contradição entre as duas deliberações (de 1645 e de 1656), a própria Congregação voltou para o problema a fim de tentar esclarecer um seu posicionamento mais claro, mas não por isso menos aberto às diferentes instâncias: foi com base nesse ulterior esclarecimento que, em 1669, o papa Clemente IX voltou a condenar as práticas e os argumentos dos jesuítas. Mas, veja-se bem, a Congregação encontrou-se, então, na necessidade de especificar que ambas as respostas anteriormente dadas eram válidas: e isso acontecia,

⁶¹ ARSI - CGM. GOA 17: fólio 257. *Ros Franc. a Nuno Mascarenhas, mesmo assunto, 20.2.1619: De actis in causa accommodationis P. Nobili.*

de fato, porque o próprio Santo Ofício havia-se limitado a afirmar que os dominicanos tinham razão, se a situação era como eles a haviam apresentada; se, ao contrário, a situação se encontrava conforme os jesuítas haviam-na descrita, então eram estes últimos que tinham razão. Foram, portanto, essas significativas contradições interpretativas marcadas pelas diferentes proclamações papais e pelos próprios fundamentos propostos pelo Santo Ofício que vieram a acentuar, enfim, cada vez mais, os conflitos entre os missionários das diferentes ordens religiosas e nacionalidades que trabalhavam na China e que, em conclusão, fizeram explodir a polêmica, inclusive no âmbito europeu.

Em consequência a esse estado de coisas – à abertura total com a qual a Congregação romana vinha acompanhando a situação em suas diferentes descrições e, logo, em suas decorrentes e eventuais implicações e justificativas dos diferentes projetos missionários –, não só a disputa sobre os ritos manteve sua força e seu vigor, assim como acabou até de alcançar seu ápice durante a primeira metade do século XVIII. Fato é que, inicialmente, depois do último esclarecimento do Santo Ofício, ainda pareceu possível se chegar a um compromisso com relação à disputa entre as várias ordens religiosas: aliás, mais do que uma *possibilidade* de compromisso, tratou-se, sobretudo, de uma *necessidade* emergente de uma conjuntura que condicionara então a atuação missionária no campo direcionando-a em uma direção comum a fim de poder fortalecê-la. Esta nova conjuntura do contexto chinês é aquela que viu a proibição, em 1665, da religião católica: foi perante esta nova situação que jesuítas e dominicanos concordaram uma estratégia comum – *ubi maior, minor cessat* – para se ocultarem, mas, finalmente, acabaram encontrando a oposição franciscana. Logo, renunciando então ao acordo já estipulado com os jesuítas, no final do processo os dominicanos voltaram novamente a manifestar a Roma suas próprias dúvidas sobre o fato de ser lícito o compromisso missionário que os jesuítas escolheram para permanecer na China. A situação, enfim, se complicou ulteriormente quando, em 1684, chegaram os missionários do Seminário de Paris, que logo voltaram a tomar posição contra a participação dos jesuítas às cerimônias chinesas para os anciãos. A consequência de todo esse processo e da complicação das ações de todos seus atores, novos e tradicionais, foi que, em 1704, Clemente XI acabou por se pronunciar, final e novamente, em modo desfavorável aos jesuítas. Como em relação à coeva situação dos jesuítas no Malabar, foi o Capuchinho François Marie de Tours que, em 1703, apresentou um longo memorial à Congregação de Propagande Fide, no qual, em 36 pontos, movia denúncia contra os padres da

Companhia: em termos gerais, a acusação dos Capuchinos era que os jesuítas não haviam fornecido a Roma informações suficientes para instruir a causa com a devida competência. E, veja-se bem: como verificamos em outros contextos, a polêmica chinesa desenvolvia-se paralelamente, ao longo memorial, com aquela que dizia respeito ao contexto do Malabar. Neste último caso, dentre outras imputações, vemos reemergir com evidente continuidade algumas significativas que se procrastinavam desde o surgimento da polêmica ao redor da figura de Nobili. De fato, era sobretudo o modo de subministração dos sacramentos que turbava o padre capuchinho: ele contestou, ainda, a permissividade dos inicianos em aceitar alguns ritos matrimoniais e fúnebres praticados pelos neófitos, assim como em ter permitido a eliminação da utilização da saliva nos atos sacramentais do batismo, prática que suscitava bastante repugnância aos indianos. Além disso, de Tours estava convencido de que tivesse se estabelecido uma substancial confusão entre as imagens do Cristo e da Nossa Senhora com aquelas dos ídolos pagãos, assim como ter-se-ia estabelecido um erro substancial na utilização do nome do ídolo Ram para identificar Jesus ou Deus. Um outro aspecto da polêmica era constituído, depois, pela atitude dos missionários da Companhia de Jesus com relação aos Parias, que não podiam serem aproximados em suas casas enquanto a casta superior à qual os jesuítas eram equiparados não o permitia. Finalmente, a total adesão dos jesuítas à tradição brâmane parecia confirmada, também, pelo fato de que não eram somente os brâmanes que usavam carregar consigo o famoso (e bastante polêmico) “cordão bramânico” pendurado no pescoço, mas os próprios padres da Companhia faziam isso, como relata, escandalizado o capuchinho de Tours.⁶²

O memorial de Tours foi reencaminhado, por Propaganda Fide, ao Santo Ofício⁶³, mas o debate adquiriu uma dimensão totalmente nova quando o legado pontifício Charles Thomas Maillard de Tournon, enviado em Oriente para redimir a controvérsia sobre os ritos chineses, em 1704 ficou por alguns meses em Pondichery e, mesmo não tendo condições de recolher informações de primeira mão, emanou de qualquer modo, em 23 de junho de 1704, um decreto em dezesseis pontos que condenava os ritos do

⁶² Apontamos em estreita síntese essas problemáticas levando em consideração: 1) os respectivos verbetes, “Riti cinesi” e “Riti malabarici”, redigidos por Sabina PAVONE para o *Dizionario Storico dell’Inquisizione*. Adriano PROSPERI (Org.), em colaboração com Vincenzo LAVENIA e John TEDESCHI. IV Vols., Pisa, Ed. della Scuola Normale Superiore, 2010; verbetes que se encontram no volume 3º da obra. 2) O texto da Comunicação, sempre de Sabina Pavone, *Inquisizione romana e riti malabarici: una controversia*. Apresentada ao Congresso da “Accademia dei Lincei”, 21-23 de fevereiro de 2008, a dez anos da abertura do Santo Ofício.

⁶³ De Tours publicou seu memorial em 1704 com o título *Questioni proposte alla Sacra Congregazione di Propaganda Fide*.

Malabar, acendendo, assim, um verdadeiro conflito jurisdicional.⁶⁴ De qualquer maneira a Congregação do Santo Ofício confirmou, todavia, sua validade em 7 de janeiro de 1706.

A controvérsia, enfim, não era destinada a se encerrar tão cedo e, nela, a interlocução com o Santo Ofício tornava-se central. Fato é que, tanto a hierarquia local se dirigiu a Propaganda Fide como a seu natural referente romano, quanto o próprio Tournon escrevia diretamente ao Santo Ofício, em 9 e 10 de julho de 1704. Sempre defendendo o conteúdo do decreto, por um lado demonstrava até certa abertura e a possibilidade de aceitar a divisão dos Parias das outras castas, por outro deixava transparecer todas as incertezas relativas a pequenos compromissos e pontuais aberturas. Novamente, enfim, como resulta do verbal da Congregação, em data de 5 de janeiro de 1706, o Santo Ofício estabeleceu de ratificar o decreto de Tounon utilizando uma fórmula parecida àquela da *Romana Sedis Antistes*: “donec aliter a Sede Apostolica provisum fuerit”. Repetia-se a posição do Santo Ofício: provisoriedade das decisões que, de qualquer modo, se impunham, e abertura e atenção processual na expectativa de ulteriores e novas informações.

Como temos visto no segundo capítulo, foi o choque que se desprende com relação ao novo projeto missionário de Nobili que ressoou a polêmica dos ritos chineses e que ergueu sobre bases de uma inédita consistência esta grande, longa e conturbada controvérsia missionária: tanto no contexto asiático, quanto junto à Congregação romana de Propaganda Fide. De’ Nobili havia sido denunciado em 1610 por idolatria, por causa de sua aceitação de alguns costumes das castas superiores. E foi respondendo e para se defender dessa acusação que ele – assim como seus irmãos na China – havia proposto a interpretação e a considerado de que esses sinais tivessem valor puramente civil: levando em consideração essa “explicação”, Roma acabou lhe dando razão, com a promulgação final da bula *Romanae sedis antistes*, de 1623, que encerrou essa primeira longa fase da polêmica. A partir daí, alguns missionários ativos entre as castas altas desfrutaram sucessivamente tais indicações do missionário italiano – indicações de interpretação (dos ritos e costumes locais) e de justificativa (da prática de adaptação

⁶⁴ Conforme os dados arquivísticos do Santo Ofício apresentados por Sabina PAVONE (Idem, Ibidem), o primate de Goa, o arcebispo de Cranganor e o bispo de Maliapur se precipitaram, de fato, a escrever a Propaganda Fide desconsiderando o decreto do legato. O decreto foi, até mesmo, declarado nulo pelo arcebispo de Goa, Agostinho da Anunciação, que ficou incomodado por ter sido prevaricado por de Tournon. Particularmente duro foi o pronunciamento de Henry Bravo de Moraes, Primaz di Goa (1705), que declarava nulas as censuras, sublinhando como o vicário apostólico as tivesse lançadas sem direito de fazê-lo, derogando à autoridade e ao direito do padroado português e sem ter nenhuma competência na matéria sobre a qual havia legislado.

missionária) – utilizando-se, sobretudo, da aprovação romana na estratégia (muito provavelmente, como eles remarcam constantemente, fundamental e imprescindível) de dividir o (mesmo que exíguo) grupo missionário entre aqueles que eram destinados à cura dos párias e aqueles que, ao contrário, se dirigiam aos estratos mais altos da sociedade.

A sucessiva e nova explosão da *querelle* envolvia em conjunto e de forma mais geral tanto a situação chinesa após a morte de Matteo Ricci (e principalmente a partir dos anos '40), quanto a problemática da missão de Madurai, que com a bula papal de 1623 encontrou apenas uma resolução parcial, mas permaneceu, todavia, em aberto: realimentando em conjunto a questão e a polêmica sobre a missão indiana.

Para entender melhor esses casos e essa conjuntura, evidentemente, teríamos que levar em consideração a situação dos contextos missionários (asiáticos e europeus, mas também americanos) e as novas dinâmicas das disputas missionárias no interior dessa nova conjuntura histórica e, nela, de uma nova função, subordinação e organização das ordens religiosas destinadas a operar nos diferentes contextos. É quanto, em termos bastante gerais apontamos na primeira parte desse capítulo e que não podemos aprofundar mais especificamente em vista dos objetivos do presente trabalho. Todavia, a esse respeito também vale salientar mais um aspecto importante em relação aos arquivos do Santo Ofício e de Propaganda Fide: a extraordinária coleção de materiais sobre os ritos que se encontra neles aponta como, além do mais, nessa nova fase e conjuntura histórica da polêmica, a percepção romana desse problema comum em relação aos dois âmbitos (chinês e japonês) pusesse e envolvesse, junto e paralelamente, em sua análise, a pluralidade de níveis envolvidos: isto é, a ação missionária, os próprios ritos, os diferentes cenários geográficos.⁶⁵ Finalmente, por além de nosso específico material documental, relativo, principalmente, à posição e às respostas polêmicas dos missionários da Companhia de Jesus, nos papeis de Propaganda não encontramos somente as posições de dominicanos, franciscanos e jesuítas, mas, sobretudo e também, os específicos dados relativos aos esforços de seus protetores romanos, sem deixar de ressaltar, também, o eco das vozes indianas.

⁶⁵ Nossa investigação não teve a possibilidade de adentrar-se nesses arquivos e confrontar sua documentação, mesmo que já alguns pesquisadores tenham chamado a atenção para os importantes volumes recolhidos na assim chamada “Stanza Storica” do “Archivio del Sant’Uffizio” (hoje parte do “Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede”). Mas, com relação a esses aspectos, entre os outros trabalhos já apontados (principalmente aquele da Sabina PAVONE), veja-se sobretudo, na Organização de Adriano PROSPERI, em colaboração com Vincenzo LAVENIA e John TEDESCHI, o importante *Dizionario Storico dell’Inquisizione*, em 4 vols., citado.

Nesta direção, conforme um dos objetivos que já foram do antigo projeto missionário de Alessandro Valignano no Japão – isto é, aquele de vislumbrar a possibilidade de constituir um clero local –, em relação à Índia, também, em 25 de setembro de 1630, Propaganda Fide se pronunciou escrevendo que não devia haver dificuldades em “ordenar os Indianos”, graças aos quais seria possível, de fato, difundir a fé católica. Além de uma resposta positiva à novidade da proposta missionária dos jesuítas italianos na Ásia (Valignano, Ricci e de’ Nobili), nesta “abertura” de Propaganda Fide vislumbramos, então, uma postura que decreta, ao mesmo tempo, a necessidade de romper com os monopólios missionários. Mas se a concorrência entre ordens se revelava estimulante para a produção dos diferentes projetos evangelizadores e para sua subtração ao controle de velhos e novos modelos imperiais europeus, tentando realizar, cada vez mais, uma sua centralização junto às instâncias romanas, por outro lado essa concorrência podia trazer, também, perigosas divisões para a realização dos mesmos projetos. Neste sentido, a centralização da organização missionária por parte do centro romano, pretendia colocar, inclusive, certa ordem no interior do multiplicar-se das disputas, para realizar, de algum modo, uma desejada unidade de intervenção evangelizadora no contexto asiático. Ainda mais significativo, a esse respeito, que na segunda metade do século Propaganda descobriu quanto o contraste entre as ordens religiosas, as dificuldades com as autoridades civis – não somente aquelas portuguesas, mas também, pior, neste momento, aquelas holandesas que se substituíram às primeiras –, as divisões entre paróquias de rito sírio e de rito romano tornavam difícil controlar aquelas áreas do subcontinente onde as missões católicas haviam conseguido se estabelecer, e tornava praticamente impossível, sobretudo, impedir o surgimento de novos ritos “pagãos” ou “idolátricos”. Um exemplo significativo, entre tantos, das preocupantes consequências decorrentes de uma “concorrência evangelizadora” era constituído pela permissão concedida por parte dos holandeses aos católicos indianos de realizar os casamentos nos rios “conforme o rito dos brâmanes”. Isso tudo torna evidente, portanto, como acabou se impondo a necessidade em âmbito romano de retomar as discussões sobre os ritos malabáricos, tanto mais tendo em vista que as questões técnicas e teóricas se acompanhavam àquelas práticas.

Perante os riscos de uma propagação ou até de um fomento de ritos idolátricos a partir da prática evangelizadora jesuítica e, conseqüentemente, perante a oposição em loco das outras ordens religiosas que ecoava junto a Roma, Propaganda Fide acolheu e

analisou pacientemente os protestos dos jesuítas, confrontando-os não somente com as intervenções pontifícias e dos legados pontifícios, mas também com os pedidos e os comentários de agostinianos, capuchinhos, carmelitas, dominicanos e franciscanos. É no interior desse longo e delicado percurso que, finalmente, os funcionários romanos acabaram destacando os perigos decorrentes da estratégia jesuítica, ou seja, a adoção daquele que Propaganda reputava “o sistema das desobediências”. A esse respeito é significativo o fato que, perante a teorização do fundador Inácio de Loyola da total remissão à vontade do superior como condição fundamental para a pertença à ordem, o elemento de dissidência interno à Companhia emerge enquanto crucial “justamente nas fases de construção e consolidação da ordem”⁶⁶: emblema este de uma “ruptura entre a teoria da norma e a práxis do comportamento, entre a suposta racionalidade e aplicabilidade das regras e a imprevisibilidade das situações humanas no interior da Companhia de Jesus”.⁶⁷ O que permitia levar em consideração, por além do plano da ortodoxia doutrinal, aquele de uma mais bem temperada ortodoxia comportamental: neste sentido, a “obediência” constituía-se sempre enquanto um sistema bastante complexo e pouco unilateral... Por parte de Propaganda Fide, portanto, tratava-se de contrastar a propagação (mais do que da fé!) da ideia que, na Ásia, Roma estivesse decidindo de tolerar os ritos, contornando a aplicação das decisões do Santo Ofício. Foi então neste momento que o contraste entre a Congregação e a Companhia tornou-se cada vez mais acentuado e, portanto, veio se destacando enquanto contraposição, cada vez mais evidente e de mais extrema dureza, em relação às tentativas dos jesuítas de obter uma remissão ou uma prorrogação de tolerado reconhecimento de sua estratégia: pedido que surgira frequentemente perante os obstáculos cada vez mais consistentes e limitantes postos pelas diretrizes romanas.

A análise do debate era levada em consideração por Propaganda Fide com o recurso cada vez mais frequente da discussão de casos práticos. Os velhos problemas, já presentes na proposta evangelizadora de Nobili, entravam agora no debate com nova força e em uma nova perspectiva: assim, por exemplo, Propaganda recolhia materiais sobre decisões do Santo Ofício e, ao mesmo tempo, se preocupava com o paradoxo de um cristianismo que veio se desenhando perante a (velha) necessidade de construir duas

⁶⁶ Michela CATTO, *La Compagnia Divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*. Brescia, Morcelliana, 2009.

⁶⁷ Fernanda ALFIERI e Claudio FERLAN, *Storie di Obbedienza Negoziata*. In: Fernanda ALFIERI e Claudio FERLAN (Org.), *Avventure dell'Obbedienza nella Compagnia di Gesù: Teorie e prassi fra XVI e XIX secolo*. Bologna, Il Mulino, 2012, pp. 7-17; citação: p. 7.

igrejas na mesma paróquia, uma para os párias, e uma para os nobres. Finalmente, a Congregação procurava ainda compreender não somente a natureza dos ritos (de novo a velha discussão entre sua dimensão “civil”/”política” ou “religiosa”/”idolátrica”), mas também aquela mais geral da liturgia malabárica e, a esse propósito, indagava, ao mesmo tempo, tanto sobre quanto aceito pelos jesuítas no Malabar, quanto, também, sobre a manutenção das tradições sírio-malabáricas dos cristãos de S. Tomé.⁶⁸

E, novamente nesta altura, para os objetivos da nossa investigação é importante prestar atenção à discussão missionária sobre a diferente interpretação dos ritos, colocando-a em relação, também, com os diferentes (às vezes decididamente contrastantes) interesses e objetivos do controle exercido ou pretendido pelas coroas ibéricas ou pelo centralismo papal, que ia se impondo cada vez mais: como temos visto no início deste capítulo. Assim, por exemplo, em 1699 o rei de Portugal escreveu ao cardeal Ottoboni para pedir que se parasse de fomentar os ritos chineses; e, dado significativo, nessa ocasião o soberano colocava estes últimos em estreita relação com aqueles malabáricos: segundo ele, em ambos os casos esta estratégia missionária revelava um indevido ataque à obra dos missionários portugueses aos quais, segundo o soberano, todos teriam tido que se adequar. É esta a época durante a qual se acentuam as dificuldades das missões católicas em diferentes partes do mundo por causa da oposição das potências coloniais.⁶⁹ A abundância da documentação a respeito dessa longa controvérsia, em suas várias instâncias, mostra, enfim, como o nome do mentor inicial da proposta missionária jesuítica no Malabar vem se rarefazendo progressivamente no cenário das disputas, até desaparecer por completo. Um século depois do desafio missionário lançado por de’ Nobili, para Propaganda a questão parece voltar a ser, principalmente, aquela das relações entre os cristãos de S. Tomé e os missionários.⁷⁰

No final das contas, portanto, o emaranhado da controvérsia viu fracassar a hipótese inicial colocada por de’ Nobili: o que deixou seus colegas sem possibilidades

⁶⁸ Com relação a tudo isso, uma parte do arquivo de Propaganda que resulta particularmente útil é o fundo relativo ao Santo Ofício, onde são registrados notas e bilhetes trocados pelas duas Congregações. Os resquícios dessas discussões podem ser encontrados, obviamente, também no “Archivio Segreto Vaticano”. A documentação, portanto, é extremamente abundante e a ela se junta, justamente, aquela bastante consistente dos arquivos das ordens missionárias. Por exemplo, no que diz respeito à especificidade de nossa investigação, aquela que recolhemos junto à “Biblioteca Nazionale Centrale di Roma” (que possui um volume de cartas sobre as “Controversie rituali sulle missioni dei Gesuiti nell’India, sec. XVII”), mas, obviamente, ainda mais aquela que encontramos no Arquivo Geral da Companhia de Jesus.

⁶⁹ Veja-se, a esse respeito, a ampla memória predisposta pelo então secretário da Congregação de *Propaganda Fide*, Nicolò FORTEGUERRI, *Memorie intorno alle missioni*. C. Prencipe di DONNA (Org.), Napoli, D’Auria Editore, 1982.

⁷⁰ Idem, *Ibidem*, pp. 68-69.

de defesas que pudessem se apoiar na referencial questão dos ritos. Por outro lado, a esse respeito precisamos levar em consideração, também:

1) como os próprios jesuítas tornavam-se cada vez mais conscientes que a escassez dos resultados fragilizava as diretrizes missionárias de seu irmão italiano;⁷¹

2) tudo isso, enquanto o velho milenarismo português também perdia espaço e força perante a crise lusitana;⁷²

3) o que, enfim, abriu espaço para a substituição da perspectiva imperial e milenarista por novas formas de nacionalismo missionário (ainda português, mas também francês) e que, agora, se inscreviam na base da discriminação dos convertidos indianos.

Nessa situação em profunda transformação, relativamente ao contexto inicial da missão de Nobili, para Roma tornava-se então cada vez mais proeminente o problema de como obrigar as ordens missionárias a respeitar as decisões centrais. Não por último e finalmente, nesta altura vem emergindo uma nova consciência europeia que começava a repudiar aquela que, cada vez mais, começava a ser entrevista como a opressão bramânica sobre as castas inferiores⁷³, em nítido contraste com a proposta de diálogo com o (e promoção) do bramanismo indiano, realizada inicialmente por Roberto de' Nobili.

⁷¹ Ines ZUPANOV, *Missionary Tropics. The Catholic Frontier in India, 16th-17th Centuries*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2005.

⁷² Sanjay SUBRAHMANYAM, *Du Tage au Gange au XVIe siècle: une conjoncture millénariste à l'échelle eurasiatique*, *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 2001, LVI: 51-84.

⁷³ Gita DHARAMPAL, *Malabarisches Heidentum: Bartholomäus Ziegenbalg über Religion und Gesellschaft der Tamilen*. In: M. Bergunder (Org.), *Missionsberichte aus Indien im 18. Jahrhundert*, Halle, Verlag der Franckeschen Stiftungen, 1999, pp. 126-152.

CAPÍTULO 4.

MISSIONÁRIOS, BRAMANISMO E HINDUÍSMO

Bramanismo e Hinduísmo

Em nítido contraste com a proposta de diálogo com o Bramanismo indiano, realizada por Roberto de' Nobili, nesta época e no novo contexto que se desprende de sua polêmica proposta vem se constituindo (como verdadeira *inventio* criativa de uma nova realidade), a descoberta europeia de uma “opressão bramânica” sobre as castas inferiores (conforme apontamos no capítulo anterior). Tendo em vista isto e a esse respeito, portanto, vale a pena sugerir algumas pistas para um aprofundamento deste problema nada secundário¹ na relação que se estabeleceu entre missionários, Bramanismo e Hinduísmo.

Para pôr as diretrizes de uma inicial problematização histórico-religiosa dos dois “rótulos”, na função contextual de contraposição que foram adquirindo e mesmo que a terminologia resulte bastante flutuante, vale a pena destacar que chamamos de “Bramanismo” aquele complexo ritual, normativo e sacrificial (que geralmente, enquanto ocidentais, identificamos enquanto “religião”) que se fundamenta, em primeiro lugar, sobre os livros do *Veda* considerado como “Revelação” (*Sruti*), e secundariamente sobre aqueles textos que formam a “Tradição” (*Smrti*). Melhor ainda seria pontuar como os textos mais antigos constituem aquilo que, alternativamente, é chamado de *Veda* (“Saber”) ou de *Sruti* (“Revelação”). Este conjunto de textos

¹ Que seria bastante interessante a ser averiguado, como, evidentemente não poderemos fazer especificamente neste nosso trabalho.

compreende duas partes bem distintas: de um lato, conforme podemos constatar com a antologia redigida por Renou², trata-se de algumas coleções de hinos e rezas, cujas mais antigas foram compostas ao redor do XV século a.C.; do outro lado, se trata de alguns tratados em prosa, os *Brahmana*, pelos quais resulta importante o trabalho de Lévi³, compostos entre o X e o VI século a.C.: neste último caso, nos deparamos com instruções sobre os ritos, misturadas com tratados especulativos sobre o simbolismo dos ritos e com narrações míticas⁴ destinadas a demonstrar suas origens e sua razão de ser. Os *Brahmana* se caracterizam por uma relevante diversidade, mas, mesmo assim, constituem exclusivamente um repertório de respostas relativas às perguntas de “como” e “porque” foi instituído o sacrifício e, por outro lado, como é que os deuses conseguiram apropriar-se dele, controlá-lo e fazê-lo funcionar a seu próprio favor. Não é secundário, a esse respeito, observar que, antes de serem os destinatários dos sacrifícios ofertados pelos homens, os próprios deuses puderam (e tiveram que) estabelecer seu poder sobre o cosmo somente na medida em que conseguiram encontrar o modo correto de executar os ritos. A relevante centralidade da função ritual (sacrificial), portanto, emerge do fato que um dos temas principais dos *Brahmana* é a descoberta e a conquista dos procedimentos e dos ingredientes do sacrifício.

Muito provavelmente, mais para frente teremos que retornar sobre e retomar a centralidade dessa função em relação à figura dos Brâmanes. Mas, por enquanto, para o problema que estamos colocando em foco, conforme quanto destacado pelo extraordinário trabalho de Malamoud, é interessante observar como, o Hinduísmo do segundo período⁵

[...] que se manifesta, antes, nas epopéias, não rompe com essas fontes referenciais, mas manifesta certa tendência a deixá-las de lado e, fundamentando-se sobre outros textos, particularmente os Puranas, modifica a

² Louis RENOUE, *Hymnes Spéculatifs du Veda traduits du sanskrit et annotés*. Paris, Gallimard, 1956.

³ Sylvain LÉVI. *La Doctrine du Sacrifice dans les Brahmanas*. 2ª ed.: Paris, PUF, 1966 (1ª ed.: Paris 1898).

⁴ Algumas dessas últimas narrações são traduzidas do sânscrito para o francês (e anotadas) por Jean VARENNE, *Mythes et Légendes extraits des Brahmana*. Paris, Gallimard, 1967.

⁵ Em termos históricos gerais, o Hinduísmo é dividido em três fases, ou períodos históricos caracterizantes. A primeira fase é aquela do “período védico primitivo” (grosso modo até a data de 1.000 a.C.), com quatro livros sagrados, os *Vedas*, enquanto os documentos mais antigos da cultura sânscrita; o Hinduísmo do segundo período (ao qual estamos fazendo referência aqui) é constituído pelo, assim chamado, “período bramânico” (que vai, grosso modo, de 1.000 a 750 a.C.), marcado pelo surgimento dos *Brahmanas*, como se denominaram os mais antigos comentários aos *Vedas*; e, finalmente, a terceira fase histórica seria representada pelo “período das primeiras *Upanisad*” (de 750-550 a.C.), outro tipo de comentários (como dizer? mais peculiarmente “filosóficos”) aos *Vedas*.

orientação da teologia e do ritual. Isto não tira [todavia] o fato que o “brahmanismo” constitua o aspecto central e ortodoxo do hinduísmo.⁶

Logo, perante a aquisição historiográfica hodierna dessa continuidade, torna-se ainda mais significativa (e curiosa) a função de contraposição que Bramanismo e Hinduísmo foram adquirindo, nesta época e neste específico contexto: uma contraposição, como destacamos, funcional a denunciar a “opressão bramânica”. Mas, se por um lado isto manifesta uma funcionalidade histórica e operativa da contraposição, não podemos pensar que o processo se desencadeou nem de forma simples, nem sem algum tipo de fundamentação doutrinal: ligada, como veremos, à doutrina e ao exercício de um efetivo domínio dos brâmanes sobre as castas inferiores.

Para entender, de algum modo, a conjuntura histórica e missionária da qual emerge esta contraposição (ou, no caso da proposta de Nobili, a acomodação aos costumes dos brâmanes), precisamos levar em consideração, mesmo que brevemente, uma associação que retornará muitas vezes na documentação sobre a qual nos debruçamos e da qual trataremos amplamente mais para frente. Trata-se da associação, característica do “período bramânico” do Hinduísmo, entre a função do “instituto da realeza” e aquela dos brâmanes. Remetemos novamente, a esse respeito, aos termos e à análise, preclaros, propostos por Malamoud. Segundo o especialista, de fato:

[...] o rei pertence, normalmente, à classe dos guerreiros, os *ksatriya*, e cada *ksatriya* é, de algum modo, um rei, tem uma essência regal [ligada ao estatuto da realeza]. Mas o sistema que quer que a função do rei, e somente do rei, seja de punir, não é o produto de uma moral aristocrática de guerreiros. Pois o escopo do rei não é em primeiro lugar a glória de sua estirpe; aquilo que o faz agir, sobretudo, é o desejo de acumular méritos que lhe oferecerão, no além, um porvir feliz. O rei, por outro lado, não está seguro de ser em harmonia com o *dharma* se não dispõe dos conselhos e da segurança que lhe são conferidos por conselheiros brâmanes.⁷

Eis, nesta parte final da citação, a importante associação à qual nos referimos. Como o mesmo estudioso constata em outras partes de seu trabalho, portanto, vale salientar que são os brâmanes a conduzir e orientar as sentenças dos reis: logo, as condenações que estes últimos pronunciam (o que nos considerariamos de atos judiciais, com resultados “políticos”) se confundem com o *prayascitta*, isto é, com as penitências prescritas pelos brâmanes (que nós traduziríamos – assim como, em muitos casos “nossos” missionários fizeram – por atos “religiosos”). O que significa que, neste

⁶ Charles MALAMOUD. *Cuire le Monde: Rite et pensée dans l'Inde ancienne*. Paris, Éditions La Découverte, 1989; consultado na edição italiana: *Cuocere il Mondo: rito e pensiero nell'India antica*. Milano, Adelphi, 1994. Citação à p. 100, nota 2.

⁷ Charles MALAMOUD. *Cuire le Monde*, Op. Cit., p. 209.

contexto, muitos ritos de reparação (social) são empreendidos independentemente de qualquer procedimento judiciário: mesmo que produzam, de fato, um resultado que adquira *também* as conotações deste procedimento, inclusive quando seja de pertinência do rei observar a correta execução dos *prayascitta* prescritos pelos brâmanes.

Remetendo, então, à genealogia contextual da (curiosa) contraposição com que nos deparamos no contexto da polêmica missionária, em princípio a abordagem ao problema poderia partir de uma rápida análise da “História e das Histórias da Índia” e do tema da presença (relevante ou menos) dos cristãos na Índia, para debruçar-se, finalmente, sobre a relação entre a doutrina Védica, seus exegetas e a religiosidade (vamos chamá-la assim, provisoriamente) “popular”. Não tendo a mínima possibilidade de nos debruçarmos sobre as numerosas testemunhas de uma tão ampla problemática, destacamos a seguir, todavia, algumas figuras (bastante exemplares a respeito) que encontramos em nosso percurso de investigação: elas assumem, de algum modo, uma sua centralidade na medida em que em suas obras e ações nos permitem de entrever partes importantes do delinear-se dessa problemática, representando como que “pontos de concentração” significativos de sua emergência histórica.

Para tanto, começamos colocando em foco um dentre os últimos viajantes italianos ilustres: enquanto, ao mesmo tempo, curioso mercador e escritor, encontramos o florentino Filippo Sassetti.⁸ Este viveu na Índia na segunda metade do século XVI e,

⁸ Tendo estudado em Florença e Pisa, escolheu para si o pseudônimo de *Assetato* (“o que está sempre com sede”) para demonstrar seu profundo desejo de conhecimento e se distinguiu em pátria por sua participação aos debates culturais das várias academias florentinas da época, em uma ocasião das quais escreveu um *Discorso sopra Dante* e, ainda, de destacou por uma sua tradução da *Poetica* de Aristóteles. Depois que os portugueses aboliram o monopólio da pimenta, Filippo se transferiu em Lisboa e, em 1582, decidiu partir para a Índia, mas, contra sua decisão, depois de cinco meses de viagem, acabou se encontrando no Brasil. No ano seguinte tentou realizar novamente seu desejo, chegando em Cochim, capital do reino do Malabar, em 1583, e sucessivamente em Goa. Todavia, no final do século, encerrada a época das ricas oportunidades e dos lucros fáceis na Índia, o mercador florentino não conseguiu realizar nenhuma atividade lucrativa. Começou então a se dedicar a pequenos comércios (móveis, tecidos, vários objetos) entre a Índia e Florença. Mas, entre a desilusão e a incapacidade para os negócios, o mercador-letrado redescobriu-se “assetato”: de uma sede de conhecimento que o levou a observar, descrever e aprofundar o conhecimento da civilização indiana, em cartas e correspondências para com os amigos e parentes que se tornaram as mais preciosas mercadorias de informações (não só literárias) sobre a civilização indiana. Entre outras coisas, realizou a transcrição de partes de um tratado botânico em sânscrito, interessou-se, primeiro na Itália, à descrição e aos benefícios do bambu e do abacaxi (ananás), descrição destinada ao Granduca de Toscana, interessou-se, ainda, à pesca e coleta das pérolas; revelou, ainda, um interesse especial para a medicina tradicional e a alimentação indianas, apreciando bastante a cozinha local e refletindo sobre a alimentação vegetariana. Foi, finalmente, entre os primeiros europeus a estudar o sânscrito quando, em 1585, observou algumas semelhanças entre palavras dessa antiga língua indiana e algumas palavras italianas (es. *deva/dio*, *sarpa/serpe*, *sapta/sette*, *ashta/otto*, *nava/nove*). Suas observações, de fato, anteciparam a descoberta da “família linguística indo-europeia”. Tendo em vista, ainda, de voltar a Florença passando pela Malásia e pela China, acabou falecendo por doença em Goa, em 1588.

entre outras coisas, chegou a intuir o parentesco entre o sânscrito e as línguas indo-europeias. Em suas *Cartas* o “assetato” mercador nos oferece a descrição da religiosidade de gentes oprimidas pela delirante obra de conversão realizada pelos portugueses e, nesse contexto, nos oferece a interessante definição dos brâmanes presentes naquela área, definidos, segundo o letrado florentino, enquanto “estrangeiros” pelas populações indígenas. Conforme os termos propostos pelo autor: “tra i gentili vi è una casta che sono forestieri in tutta questa terra d’India, che si chiamano bramani”, e ainda: “i quali [bramani], ancora che naturali, paiono forestieri”.⁹ Logo, os sacerdotes brâmanes, últimos exegetas da doutrina e da tradição védica, aparecem distantes de alguma coisa que, com nosso autor, possamos identificar enquanto “religião popular”.

Como já dissemos, não pretendemos, neste lugar e por enquanto, entrar no mérito da análise histórico-crítica da construção da categoria de “Bramanismo”, nos referindo apenas, como fizemos até aqui, aos Brâmanes por aquilo que corresponde à sua colocação hierárquica e à ação por eles exercida no contexto indiano de nossa indagação, e conforme as indicações documentais com as quais nos deparamos. De qualquer modo, em termos bastante gerais, devemos destacar que, enquanto encarada inapropriadamente como “dravídica”, os historiadores das religiões e os orientalistas entendem esta orientação de culto tendo tido origens na última fase da literatura védica que se refere às composições dos *Brahmana* e das *Upanisad* védicas. O que reenvia ao desenvolvimento do “vedismo” ao redor do IX século a.C. e que se encerrou nos primeiros séculos da era cristã com a emergência e configuração do “Hinduísmo”. Para esta última categoria denotativa, ainda e também, vale o cuidado histórico-crítico já proposto, na medida em que este termo deriva mais precisamente do significante anglo-saxônico *Hinduism*, difundido pelos ingleses na fase final da época moderna¹⁰ e derivante do substantivo *hindu* utilizado, a partir do século XIII, pelos turcos de origem muçulmana para indicar aqueles que não se convertiam à sua religião¹¹, além que decorrente do termo árabe *al-Hind* que se encontra, justamente, nos textos árabes para

⁹ Da reedição de Sassetti: Filippo SASSETTI, *Lettere dall’India (1583-1588)*, Adele DEI (Org.), Roma, Salerno, 1995, citações, respectivamente, de p. 36 e 71.

¹⁰ Provavelmente, o primeiro autor a utilizar-se do termo *Hinduism* foi Ram Mohan Roy (1772-1833), em 1823. Veja-se, a esse respeito, Michel DELAHOUTRE, In: *Dictionnaire des Religions* (Jacques VIDAL, Org.), Paris, Presses Universitaires de France, 1984. Em tradução italiana: *Dizionario delle Religioni*. Milano, Mondadori, 2007, pag. 911.

¹¹ A esse respeito, cf. Stefano PIANO, *Dizionario delle religioni* (Giovanni FILORAMO, Org.). Torino, Einaudi, 1993, pp. 373-4; e Mario PIANTELLI, In: *Hinduismo* (Giovanni FILORAMO, Org.). Bari, Laterza, 2007, p. 7.

indicar o inteiro povo da Índia.¹² Com essas atenções e cuidados relativos à construção desta última categoria, também e por enquanto, devemos frisar que é difícil oferecer, neste caso, uma denotação mínima, genérica e, sobretudo, unitária do Hinduísmo, tendo em vista o fato que se trata de uma série de correntes rituais (além que de culto, de modos de comportamento, hábitos cotidianos etc.), devocionais e especulativas que, apesar de um núcleo de valores e crenças “religiosas”, se configuram enquanto bastante heterogêneas e diversificadas entre si, conforme a maneira de entender e interpretar a tradição e de sua literatura referencial e, ainda, conforme o *focus* privilegiado por cada uma das correntes.¹³

Retornando ainda à passagem da fase védica ao Bramanismo e tendo em vista a atenção de nossa investigação, inclusive aqui em relação às características apontadas por Sasseti, devemos salientar, portanto, que ela vem a coincidir com a progressiva substituição das figuras sacerdotais envolvidas nos ritos sacrificiais.¹⁴ Inapropriadamente definido, em termos gerais, como “dravídico”, segundo o próprio mercador letrado florentino o Bramanismo era centrado, portanto, ao redor da figura do brâmane e distante de uma dimensão social “popular”, quase sobreposta a esta: era comum a tantas áreas culturais antigas e, de fato, ora se contrapunha, ora procurava conviver com as divindades locais. O que importa aqui destacar, todavia, é que essas práticas rituais e de culto, locais e tradicionais, encontravam-se distantes da doutrina védica e – o que nos interessa observar, sobretudo, a esse respeito –, os brâmanes, vistos e representados enquanto “estrangeiros”, também tendiam a se opor a esses cultos tradicionais: estes, enfim, eram combatidos nesta época, obviamente, também e contemporaneamente, pelos portugueses. O que, enfim, em época colonial britânica, foi

¹² Por esse outro aspecto, cf. Romila THAPAR, *Interpreting Early India*. Delhi, Oxford University Press, 1993, p. 77.

¹³ Para algumas exemplificações a esse respeito, cf., sobretudo, os já citados trabalhos de S. PIANO, In: *Dizionario delle religioni* (organizado por G. FILORAMO), pp. 373-4; e de M. DELAHOUTRE, In: *Dictionnaire des Religions* (organizado por J. VIDAL, Org.), com referência à edição italiana (*Dizionario delle Religioni*), à p. 911.

¹⁴ A esse respeito é interessante observar que, se no primeiro *Veda* (o *Rgveda*) o oficiante das libações é o *hot* (correspondente ao *zaotar* do *Avesta*), acompanhado por outras figuras sacerdotais menores, com o passar dos séculos – conforme pode-se verificar no interior da própria elaboração doutrinal dos *Veda* – emerge a figura do *udgatr* (o cantor das melodias do *Samaveda*), sucessivamente substituído como figura sacerdotal principal, por sua vez, pelo *adhvaryu* (aquele que murmura os *mantra* conexos ao *Yarjuveda*) que, finalmente e por sua vez, será substituído pelo brâmane, isto é, o último dos sacerdotes que presidia ao correto desenvolvimento do rito e era deputedo a intervir na reparação de qualquer erro e que era detentor do último *Veda*, o *Atharvaveda*. [A respeito da força projetada neste “correto desenvolvimento do rito”, veja-se, no capítulo 7º, mais adiante, quanto tratamos da representação do *rita* védico, segundo a análise histórico-religiosa conduzida por Angelo BRELICH]. Com relação a essas sucessivas diferenciações nas várias épocas históricas, cf. Alf HILTEBEITEL, *Religions of the Brahmanas*, In: *Hinduism, Encyclopedia of Religion*, vol. 6, New York, MacMillan, 2004, p. 3991.

se constituindo, em termos classificatórios, enquanto “Hinduísmo” viu emergir, no interior dessa formação histórica, críticas, obstáculos e, finalmente, a procura de uma absorção dessa tradição de culto. Foi assim que, nos templos vishnuítas e shivaítas, ao lado dos ritos oficiais, foram se desenvolvendo outros, às vezes caracterizados por sacrifícios de animais. Finalmente, naquilo que nós hoje identificamos como “Hinduísmo” convivem tantas doutrinas, cultos e práticas rituais¹⁵ e todas em modo substancialmente transversal e promíscuo.

Missionários Italianos

Na esteira da complexidade desta formação histórica, enfim, Roberto de’ Nobili se chocou e, depois, tentou harmonizar-se, parcialmente, com tudo isso que, aliás, se tornava ainda mais complexo pela hostilidade inicialmente manifestada pelos próprios brâmanes: eles representavam, ao mesmo tempo, a parte culta da sociedade local e, sobretudo, como vimos acima, os interlocutores mais poderosos em conduzir e orientar as sentencias dos reis locais. Por outro lado, é justamente no interior da complexidade desse panorama que se tornava quase inevitável e de fundamental importância para de’ Nobili e os missionários, em primeiro lugar os jesuítas (e, observe-se bem, de forma não diferente daquela que costumavam fazer na própria Europa), dirigir-se e, quanto menos, tentar encontrar o caminho que pudesse levar em direção aos cultos intérpretes e depositários de uma cultura melhor definida ou, até mesmo, definível na perspectiva (interpretativa) “religiosa” europeia: e além do mais, como aquela europeia, detentora de uma tradição escrita (os livros do *Veda*). Mas isto significava, também, que de’ Nobili e seus colegas podiam aspirar, talvez e quando muito, a converter os brâmanes, mas não as populações que, de fato, seguiam doutrinas e cultos diferentes: menos dialogantes com a cultura europeia e que conviviam permeados por fortes contrastes em relação àquelas bramânicas. Tudo isso parece fundamental a ser levando em contas, a priori, para compreender as dificuldades dos missionários, mas também, ao mesmo tempo, para intuir suas estratégias e limites de ação.

Por outro lado, na peculiar relação que se estabelece entre missionários, Bramanismo e Hinduísmo, na estratégia evangelizadora dos jesuítas no Sul da Índia – isto é, fora do controle direto do Padroado português –, além daquela de Nobili, é

¹⁵ E no Sul, de fato – isto sim, neste específico contexto geográfico –, a componente dravídica foi sempre, por razões óbvias, preponderante.

importante destacar a incisiva presença e atuação de outros missionários italianos naquela região. Desde a “abertura” italiana – já apontada e entrevista, inclusive junto ao culto mercador florentino Sassetti, no século XVI –, esta presença e atuação missionária italiana passa, sucessiva e significativamente, ainda, por outras relevantes figuras missionárias: além de Nobili, no século XVII, encontramos, por exemplo, no século XVIII, a atuação e o extraordinário trabalho de Giuseppe Costantino Beschi e, finalmente, no Norte do subcontinente – sempre nesta época, mas, desta vez, nas vestes de um capuchinho, a obra de Marco Della Tomba.

Nascido em 1680, junto à cidade de Mântua (ao norte da Itália) de uma nobre família de condes, durante seus estudos no colégio jesuítico de sua cidade natal, Giuseppe Costantino Beschi foi um admirador de outro célebre mantuano, então beato: Luis Gonzaga. Entrado na Companhia de Jesus com seus dezoito anos, realizou sua formação inicial em Ravenna e Bolonha, conseguindo a permissão do geral Michelangelo Tamburini para ser enviado em missão na Índia. Saiu de Lisboa chegando em Goa, em outubro de 1710, e finalmente à missão de Madurai (já destruída pela guerra) em maio de 1711. Seu trajeto sucessivo foi aquele que o viu destinado ao seminário de Ambalakat (não longe de Cranganore) e, a partir de 1716, o viu começando um breve período de deslocamentos contínuos, sendo destinado, sobretudo, a localidades de língua tâmil: em Tirunelveli, Madurai, Ramanathapuram, Thanjavur e Tiruchirapalli (onde permaneceu de 1717 até 1720). Seu trabalho, finalmente, se desenvolveu, sobretudo, próximo deste último centro, em Elakkurichi, no distrito de Tanjore, onde realizou suas obras mais significativas. Perseguido por parte de pequenos caciques hindus, foi preso e condenado à morte em Gurukalpatti, por um brâmane comandante das tropas locais, mas conseguiu ser agraciado na última hora, graças à influência de alguns poderosos amigos. Durante as guerras civis do Karnatak, a partir de 1733, Beschi teve relações privilegiadas com Chanda Sahib, destinado a tornar-se, mais tarde, o pretendente apoiado pelos franceses, exercendo então certo influxo sobre o potentado indiano, especialmente entre os anos de 1738-1741: os anos nos quais Chanda Sahib foi senhor de Tiruchirapalli. Porém, depois da catástrofe política deste senhor por mão dos Maratha, os superiores do jesuíta italiano preferiram transferi-lo para o extremo sul, em Tuticorin e junto a outras localidades, por considerá-lo demais comprometido no velho território. Tendo sempre gozado da liberdade de se dedicar aos próprios estudos, reconhecida pelos próprios superiores, Beschi permaneceu um simples

missionário, sem que lhe fossem confiadas funções que pudessem distraí-lo de sua obra: de fato, foi somente nos últimos anos de sua vida que exerceu funções de visitador do colégio de Ambalakat (onde já esteve, inicialmente, depois de ter passado por Madurai e antes de iniciar o breve período de deslocamentos sucessivos já apontados acima), onde morreu em fevereiro de 1747.¹⁶

Se em termos gerais, portanto, a obra de Beschi como missionário foi bastante modesta e, no final das contas, sua atividade em âmbito político não teve maior repercussão – por além do parêntese de sua aliança com alguns poderosos e a ajuda do governante muçulmano Chanda Sahib (que lhe permitiu a defesa da hostilidade dos soldados muçulmanos e a obtenção de alguns terrenos para construir igrejas) –, este jesuíta italiano também se inspirou na imitação de modelos missionários introduzidos por outros italianos, além que na própria Índia, na China e no Tibete, adaptando-se ao modo de vida indígena: como de’ Nobili, a esse respeito adotou a forma externa de vida de um *sannyassin*, usando inclusive seus característicos trajes. Com base nessas modalidades de adaptação, adotou, também, as formas de culto de um catolicismo local bastante peculiar e “sanscritizado”: as duas igrejas que construiu em Konankupuram e Elakkurichi imitavam, de fato, as linhas arquitetônicas dos templos hindus e as estátuas nelas contidas também se inspiravam nas formas esculturais hinduístas.¹⁷

Mas, além de tudo isso, a obra de destaque por excelência de Giuseppe Costantino Beschi foi aquela desenvolvida no interior e no âmbito da literatura tâmil. Sua obra prima, a esse respeito, é o *Tembavani* (“Festão que não murcha”: um poema sobre a vida de S. José, dividido em trinta e seis cantos por um total de 3.615 estrofes tetrásticas)¹⁸: considerado pelos próprios Tâmiles um excelente exemplo de língua pura de estilo tardo, a imitação dos clássicos daquela literatura.¹⁹ Conforme o verbete

¹⁶ Em termos gerais, esses dados são tirados de: Luciano PETECH, *Beschi, Costantino Giuseppe*. In: *Dizionario Biografico degli Italiani*, 1964, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, Treccani, vol. 9, 1967; disponível também na Internet, no site: [http://www.treccani.it/enciclopedia/costantino-giuseppe-beschi_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/costantino-giuseppe-beschi_(Dizionario-Biografico)/)

¹⁷ Veja-se a esse respeito quanto destacado por Charles E. O’NEILL, S.J. e Joaquin M.^a DOMINGUEZ, S.J., In: *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús – Bibliográfico-Temático*, Institutum Historicum, S.J. e Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madri, 2001, vol. 1, pp. 427-429.

¹⁸ Giuseppe Costantino Beschi. *Tembavani*, Ed. Princeps, Pondicherry 1851-1853 (3 vols.); 2ª ed., 1891; a edição mais conhecida é aquela de Madras 1887 que, todavia, resulta traduzida em prosa.

¹⁹ Cf. a esse respeito o verbete de Luciano PETECH, *Beschi, Costantino Giuseppe*. In: *Dizionario Biografico degli Italiani*, op. cit., onde, por além desses aspectos relativos a esse poema épico, destacam-se alguns seus limites ao nosso olhar hodierno e outras obras literárias do missionário. Assim, com relação ao *Tembavani* “Lo stile è molto ornato secondo il gusto dell’epoca, e appare quindi lambiccato e artificioso al gusto moderno; gli si rimprovera anche l’eccessiva lunghezza per un argomento che male si presta per un poema epico. Vi è qualche rara reminiscenza occidentale, ad esempio un episodio imitato dal canto XVIII della *Gerusalemme liberata*”. Ainda: “Altra opera poetica è il *Kiteriammal Ammanei*, in

oferecido pelo *Diccionario Histórico de la Compañia de Jesús*, esta composição manifesta a influência de autores ocidentais como Virgílio, Dante e Tasso, em conjunto com autores tâmiles como Valluvar, Ilango, Thirutthakka Thevar y Kambar: “por ello, se le ha comparado a um lago en que se mezclan las aguas de oriente y occidente”. Além disso, o *Thembavani* parece apontar para um peculiar “espírito de diálogo”, visto que frequentemente usa frases, ideias e mitos característicos do Hinduísmo: o que levou o autor a traduzir e explicar em latim o famosíssimo *Thirukkaral* que – com seus exemplos que se prestavam, em termos analógicos, a ecoar conceitos de verdade, bondade e beleza em um contexto não cristão –, em parte foi substituindo a leitura dos antigos *Vedas*.²⁰

Destacam-se, ainda, no âmbito da produção de obras com objetivo propriamente missionário o *Veda Vilakkam* (“Explicação da Religião”), dividido em dezoito capítulos e cujo caráter é propriamente catequético;²¹ além de obras de controvérsia religiosa, visto que o missionário italiano participou ativamente da polêmica contra os missionários luteranos que se estabeleceram na possessão dinamarquesa de Tranquebar. Desta produção finalizada à polêmica de controvérsia religiosa fazem parte o *Pedaga Maruttal* (“Confutação do cisma”, em vinte e cinco capítulos)²², o *Lutherinattiyalbu* (“Natureza do Luteranismo”, de veia satírica)²³, e o *Padider Per il Nirubam*; finalmente, o que parece ser seu melhor trabalho em prosa e a fins missionários é o *Vethiar Olukkon*²⁴, redigido ao redor de 1727 e consistente em uma série de regras para o catequista, obra realizada tendo em vista o modelo da *Cura Pastoralis* de S. Gregório Magno e seguida por um suplemento, a *Jñana Kaumudi*.²⁵

Ainda e finalmente, configura-se enquanto ampla e relevante também sua obra gramatical e lexicográfica. A começar pelo *Paramartha Guruvin Kadey* que é um manual de conversação tâmil com tradução latina, destinado à instrução dos missionários e, enfim, pelas duas gramáticas em língua tâmil: a primeira referida à língua oral (*Kodum Tamil*), impressa quando o autor era ainda vivo e que se tornou

2.342 versi, in onore della santa portoghese Quitteria. Opere poetiche minori sono l'*Annayalungal-andadhi* ("I dolori di Nostra Signora") in 100 versi; e il *Tiruvankaluralambagam*, inni in onore della Vergine, in cui lo stile raggiunge il massimo dell'abilità tecnica e dell'artificiosità”.

²⁰ Carles E. O'NEILL, S.J. e Joaquin M.^a DOMINGUEZ, S.J. *Diccionario Histórico de la Compañia de Jesús – Bibliográfico-Temático*, citado, pp. 427-429.

²¹ Giuseppe Costantino Beschi. *Veda Vilakkam*, Pondicherry 1728, 1840.

²² Giuseppe Costantino Beschi. *Pedaga Maruttal*, Pondicherry 1858, 1868, 1898, 1918.

²³ Giuseppe Costantino Beschi. *LuthMbattiyalbu*, Pondicherry 1842.

²⁴ Giuseppe Costantino Beschi. *Vethiar Olukkam*, Pondicherry 1843.

²⁵ Todos esses dados e referências são tirados, ainda, do verbete de Luciano PETECH, *Beschi, Costantino Giuseppe*. In: *Dizionario Biografico degli Italiani*, citado.

bastante popular entre os europeus e que mais tarde viu algumas suas reduções editoriais traduzidas em inglês; a outra obra, ainda, destinada à descrição do tâmil literário (*Sen Twnil*) e que permaneceu inédita por dois séculos. Há ainda o *Tonnul Vilakkam* que consiste em uma gramática do tâmil escrita em versos tâmiles, na base do estilo do famoso tratado gramatical *Tolkappiyam*. Finalmente, há seu grande *Thesaurus Linguae Tomulicae*, que permaneceu manuscrito e é conservado junto à Bibliothèque Nationale de Paris.²⁶

Mas, conforme as grandes e significativas contribuições dos *língos* jesuítas – desde as Américas, passando pela África e chegando até a Ásia –, Beschi realizou também a necessária e complementar obra de dicionarização da língua tâmil. E isto foi feito através de dois trabalhos que saíram impressos no próprio tâmil: o *Saduragaradi* ("Quadrúplice Dicionário") e um dicionário tâmil-latino da língua falada que, enquanto tal, contém peculiaridades idiomáticas e se refere a costumes sociais daquele tempo²⁷; e, finalmente, com um terceiro dicionário português-latim-tâmil que se tornou um verdadeiro *vademecum* dos missionários.²⁸

Vira Mamunivar (ou "Grande Poeta") foi a fama de que gozou o nosso jesuíta entre seus contemporâneos. O verbete do "Diccionario Histórico" destaca como no território do Tamil Nadu "é conhecido, sobre tudo, como um dos *sannyassin* italianos que chegaram na Índia, poeta e erudito tâmil de grande consideração".²⁹ Logo, sua obra literária, linguística e gramatical se confunde, de forma significativa: 1) antes com sua inserção no contexto operativo de sua específica ação missionária "italiana" em seu conjunto; 2) depois com o fato de sua completa "tamilização" que resulta em uma prática de vida à qual se dedicou por trinta e seis anos e que o levou a uma completa absorção da cultura tâmil à qual, sem ser o fundador de sua prosa moderna, ofereceu uma contribuição decisiva.³⁰

²⁶ Giuseppe Costantino Beschi. *Grammatica Latino-Tamulica ubi de vulgari Tamulice linguae idiomate Kodum Tamil dicto...*, Tranquebar 1738; trad. inglesa: Vepery 1848; *Grammatica Latino-Tamulica ubi de elegantiori linguae Tamulicae dialecto Sen Tamil dicto...*, Trichinopoly 1938; trad. inglesa: Madras 1822; *Tonnul Vilakkam*, Pondicherry 1838 e Madras 1891. Ainda, relativamente à gramática tâmil, encontramos o *Clavis humaniorum litterarum sublimioris Tamulici idiomatis*, Tranquebar 1876.

²⁷ Giuseppe Costantino Beschi. *Saduragaradi*, Madras 1824.
e *Vulgaris Tamulicae linguae dictionarium Tamulico-Latinum*, Trichinopoly 1882.

²⁸ Charles E. O'NEILL, S.J. e Joaquin M.^a DOMINGUEZ, S.J. *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús – Bibliográfico-Temático*, citado, pp. 427-429.

²⁹ Luciano PETECH, Beschi, *Costantino Giuseppe*. In: *Dizionario Biografico degli Italiani*, op. cit.

³⁰ Para uma avaliação geral do missionário em si e com relação aos limites da consideração que a Companhia lhe reservou, é interessante, finalmente, um destaque que encontramos, mais uma vez, no *Dizionario Biografico*, segundo o qual: "Quanto al Beschi missionario, egli non è certo una figura di

A inserção/absorção cultural no âmbito indiano desse missionário, enfim e curiosamente, torna-se até mais significativa do que aquela do de' Nobili, tendo em vista que Beschi entrou a fazer parte do “panteão” tâmil, como testemunha a estátua que o representa na marinha de Chennai que, de todo modo, o lembra como “*italian scholar*”, (similarmente a Ricci na corte do Celeste Império), mesmo se, curiosa e significativamente, sem fazer nenhuma referência à sua atividade de missionário!

No interior dessa *italian scholar*, ainda, vale a pena acenar a outro jesuíta italiano, contemporâneo de Beschi e que cuja atuação foi importante, justamente, no âmbito de ações e escritos mais propriamente “diplomáticos”, na tentativa de defender a convergência com os ritos do Malabar, na peculiar tradição lançada por de' Nobili. Trata-se do padre Antonio Brandolini Broglia, eleito procurador da província do Malabar em 1718. Forte das testemunhas assinadas por catorze brâmanes e onze catequistas sobre os ritos, em 1724 publicou sua *Giustificazione*: uma “justificativa”, de fato, da perspectiva de convergência missionária com os ritos, implementada pelos jesuítas, e que tinha o objetivo explícito de criticar o decreto (de 1704) do legado papal Charles Maillard de Tournon. A crítica a esse decreto focava no fato de fundamentar-se nos testemunhos de missionários que conheciam somente o povo que vivia longe da costa e cujos ritos e costumes eram muito diferentes daqueles que lá viviam; ainda, o missionário italiano destacava como essas missões encontravam-se em fase inicial entre os gentios e os baixos rajás hindus, com grande risco de que a polêmica pudesse levá-las à própria destruição. O resultado significativo desta fase da polêmica se constituiu com o breve papal *Compertum Exploratumque* (de agosto de 1734), de Clemente XII, que finalmente manteve pelo essencial quanto estabelecido pelo decreto de Tournon, mesmo assim suavizando as mais fortes e prejudiciais expressões do decreto contra os ritos.³¹

primo piano. I suoi superiori lo giudicavano dotato di intelligenza, ma di scarsa prudenza, con buona attitudine agli affari, ma amante del fasto nel costruire edifici per la missione e con una eccessiva tendenza a trattare con i grandi e i potenti. In definitiva, non atto a governare; e perciò non ebbe mai incarichi di qualche rilievo”. Luciano PETECH, *Beschi, Costantino Giuseppe*. In: *Dizionario Biografico degli Italiani*, op. cit., parte final do verbete.

³¹ Carles E. O'NEILL, S.J. e Joaquin M.^a DOMINGUEZ, S.J. *Diccionario Histórico de la Compañia de Jesús – Bibliográfico-Temático*, citado.

Finalmente, em 1756 chega na Índia do Norte o capuchinho (da região das Marche) Marco Della Tomba que lá permaneceu por quase vinte anos.³² Residindo sobretudo na missão de Bettiah, de Patna e em Chandernagore, visitou também o Nepal e a Índia central, nos deixando escritos eruditos sobre a geografia e os caracteres culturais daqueles países.³³

Pelo que nos interessa neste lugar, ao capuchinho Della Tomba devemos uma descrição, mais uma vez, do Hinduísmo, da obra dos missionários na região e do imenso desafio que eles encontraram no subcontinente. Novamente, encontramos nele o repetido – pelos missionários italianos – convite para a premente necessidade dos missionários se dedicarem ao estudo das línguas. E essa necessidade afirmava-se com o objetivo de:

subito attaccarsi alle argumentazioni ad hominem colli gentili, non certamente rozzi e plebei e gente astuta, cavillosa e sottile di spirito come sono tutti li bramini e dottori di questi paesi.

Tratava-se, portanto, de uma dedicação sem dúvida importante, central e funcional para o projeto missionário, mas a empreitada não resultava fácil, além de revelar-se delicada e bastante arriscada, ao mesmo tempo. Isto porque, caso o missionário tivesse perdido o confronto (dialético/doutrinal) com seus interlocutores, teria comprometido o próprio crédito e a própria ação junto à população: a mesma questão e o mesmo problema, enfim, são várias vezes apontados, anteriormente e neste contexto, pelos missionários jesuítas que se encontravam a operar na base do próprio projeto de Nobili: e este problema será mantido vivo na contraposição polêmica sobre os ritos que se desprende a partir dele.

Dos *Gli Scritti del Padre Marco della Tomba*³⁴ percebemos a continuidade dessas perspectivas missionárias e da individuação de suas problemáticas casuais. O eco das atenções, dos alertas e dos cuidados da longa tradição jesuítica alimentada pelo projeto inicial de Nobili, ressoa, assim, no convite expresso por Della Tomba, segundo o qual o ponto de partida fundamental para vencer esse desafio é aquele de não

³² Ele volta para a Itália em 1773 e, ainda, estará de volta em 1783 (morreu em 1803) [verificar ultiores dados in: “Dizionario Biografico” Treccani, em [http://www.treccani.it/enciclopedia/marco-della-tomba_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/marco-della-tomba_(Dizionario-Biografico)/)]

³³ Escritos publicados, em sua maioria, em 1878, pelo indianista e letrado italiano Angelo DE GUBERNATIS. Este ensinou sânscrito e glotologia em Florença, ente 1863 e 1890, e literatura italiana e sânscrito em Roma, de 1890 a 1908, deixando numerosos estudos de indologia sobre a “religião védica”, 1874.

³⁴ Angelo DE GUBERNATIS (Org.), *Gli Scritti del Padre Marco della Tomba*, Publicação de 1878, Book digitized by Google from the library of Oxford University and uploaded to the Internet Archive by user tpb. <https://archive.org/details/gliscrittidelpa00gubegoog>

considerar seus interlocutores enquanto “idiotas”. Ao contrário disso, segundo o capuchinho, eles são exemplo e testemunhas de uma exímia civilização: a qual coisa, mais uma vez, é confirmada pelo fato deles possuírem textos sagrados e, portanto, não poderem ser convencidos unicamente com a “razão natural”. Ainda – e mais uma vez se trata de uma constatação interessante e em continuidade com a tradição missionária jesuítica italiana no Oriente –, o esquema fundamental do missionário capuchinho remetia à possibilidade de um entendimento da cultura “religiosa” brãmene entrevedo nela comuns raízes históricas com a tradição ocidental: sempre reconhecíveis, de algum modo, em uma antiguidade compartilhada. Na especificidade da interpretação de Della Tomba, o compartilhamento dessa antiguidade confluiria nos traços de um horizonte comum de duas tradições e seria constituído pelas doutrinas e filosofias de Zoroastro, Pitágoras, Platão e, finalmente, aquelas vindas do e atribuídas ao Egito: qual exemplo interpretativo mais significativo, neste caso, do eco e da força de uma tradição renascentista em meado do século XVIII. Não é secundário, então, levar em consideração o fato de que tratar-se-ia, neste caso, de uma tradição que, além do mais, seria não somente ou peculiarmente missionária, mas fortemente devedora, também, ao universo cultural de uma tradição que é renascentista e, logo, italiana: ainda, a respeito, é interessante observar como uma perspectiva/projeção substancialmente idêntica – além que pelo convite do missionário capuchinho e como base fundamental do projeto missionário jesuítico – foi defendida, antes e também, pelo mercador (não por acaso um florentino!) Filippo Sassetti.³⁵

O resultado obtido com a utilização desses instrumentos – interpretativos, antes que operativos – é finalmente constituído por um caos de elementos dos quais, Della Tomba, se esforça de fazer um detalhado elenco: obviamente faltando, muitas vezes, com uma pressuposta e mais atenta “objetividade” histórica ou genealógica desses elementos. Mas, como quer que seja, encontra-se nele sem dúvida, um significativo ponto de chegada (de sua perspectiva interpretativa), tendo em vista o projeto missionário de sua época: isto, por exemplo, quando afirma que “os gentis” acreditam que “Deus tenha dado para cada nação uma lei e crença” e “que cada um pode se salvar na sua lei, basta somente observá-la”.³⁶ Tratava-se, portanto, de uma perspectiva

³⁵ Veja-se, a esse respeito Filippo Sassetti, *Lettere dall’India (1583-1588)*, op. cit., pp. 59 e 71.

³⁶ A expressão nos lembra bem de perto, evidentemente, aquela usada como título de seu livro pelo historiador Stuart B. SCHWARTZ, *Cada um na sua Lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*, São Paulo/Baurú, Companhia das Letras/EDUSC, 2009. Neste trabalho Stuart Schwartz investiga e nos apresenta atitudes de tolerância religiosa na Espanha, em Portugal e em suas colônias

(lançada enquanto “crença”, se quisermos, do ponto de vista missionário) fundada na “existência de uma única verdade, mas também sobre muitas estradas para alcançá-la”: o que, se por um lado tornava difícil o trabalho dos missionários na Índia, por outro lado garantia a eles a possibilidade de salvaguardar a unidade e o universalismo de seu projeto missionário. Sintetizava-se assim, de forma significativa, o esforço de toda uma perspectiva constituída enquanto resultado do “trabalho de campo” dos missionários na Idade Moderna, entre Ásia e América.³⁷

Outro dado importante que precisamos levar em consideração. Aquilo que Della Tomba define e sintetiza enquanto um *caos* de elementos da cultura indígena representa, de fato, um *corpus* filosófico-doutrinal que, no fundo, somente em tempos recentes foi sintetizado com a definição unificante e de natureza geográfica de “Hinduísmo”: nessa definição forçosamente unificante, aliás, são compreendidas doutrinas monoteístas, politeístas ou, até mesmo, “religiões” ateias. A esse respeito, todavia, conforme apontamos pouco mais acima, apesar do rótulo unificante “hinduísmo”, as práticas rituais e de culto tradicionais encontravam-se distantes da doutrina védica e, por outro lado, os brâmanes eram vistos enquanto “estrangeiros”: isto porque, também, tendiam a se opor a esses cultos tradicionais locais, àqueles mesmos cultos que, enfim, eram

ultramarinas dos séculos XVI ao XVIII, justamente quando a Inquisição moderna procurava garantir por meios brutais a manutenção da ortodoxia católica. O historiador defende, portanto, a ideia de que formas de pensamento e comportamentos tolerantes floresceram, inclusive, no mundo luso-hispânico, problematizando com isso, portanto, interpretações que absolutizam a intolerância religiosa vigente na Época Moderna. Essa abertura em termos de tolerância religiosa torna-se mais significativa ainda, conforme vimos e veremos melhor ao longo do nosso trabalho, no contexto missionário jesuítico e italiano, tanto mais enquanto decorrente de uma “tradição erasmiana” renascentista, que finalmente se solidifica ao redor de um pensamento ilustrado setecentista (veja-se o brilhante último capítulo – “As Origens Religiosas do Iluminismo” – do livro de Hugh R. TREVOR-ROPER, Hugh R. *Religion, the Reformation and Social Change*. London, Macmillan, 1967. Trad. Port.: *Religião, Reforma e Transformação Social*, Lisboa, Ed. Presença, 1981) e em figuras exemplares como este nosso missionário capuchino.

³⁷ Mas, nessa perspectiva, o projeto de cristianização encontrava obstáculos, conforme apontava o próprio Della Tomba, pela dificuldade de romper o sistema disciplinante das castas, novamente compactado pela invasão muçulmana e tornado mais forte pelo afastamento da casta e tribo de quem se convertia. Por outro lado, além da especificidade indiana desse obstáculo, outras dificuldades enfrentadas pelos projetos de cristianização eram, de qualquer modo, comuns nos vários contextos missionários coloniais. As sucessivas causas apontadas por Della Tomba, portanto, perdem sua especificidade e ganham em generalidade. São elas: aquela do “mal esempio e li scandali che gl’europei anno dato e tuttavia danno in quei paesi colle ingiustizie ne’ commerci, tirannie ne’ domini e infedeltà negl’affari e forse anche più nella demascarata incontinenza”; e, finalmente, a do escasso número dos missionários (com relação a esta última, o missionário italiano fazia presente que, na Índia, era muito mais fácil que os locais se fizessem muçulmanos porque estes eram mais numerosos e não deixavam o país ao término do serviço; os muçulmanos eram, enfim, presenças indígenas e não estrangeiras. O último ponto que criava obstáculos para a difusão do Cristianismo – ponto que ainda podemos considerar geral dos vários contextos missionários, mesmo que apontado por Della Tomba em relação ao contexto indiano – era representado pelo comércio desonesto dos escravos, que era escandaloso em si, mas que se tornava ainda mais odioso pelas conversões forçadas às quais eram subordinados aqueles desafortunados.

combatidos também pelos portugueses. Tudo isso torna manifesto, portanto e além do mais, que a classificação de “Hinduísmo” veio, finalmente, ocultando a complexidade substancial do contexto local: respondendo a uma exigência, tipicamente colonial, tratou-se de identificar uma natureza essencialmente geográfica a fim de ocultar o conjunto fortemente diversificado. O que leva, justamente, a pensar e problematizar o “Hinduísmo” como uma invenção dos colonizadores britânicos do Oitocentos: uma verdadeira categoria colonial.³⁸

É, enfim, na direção de uma análise crítica desse fenômeno interpretativo do tardio século XIX – e na medida em que constituiu um estorvo nada secundário na aproximação de sucessivos estudos historiográficos relativos ao nosso problema – que, quando nos depararmos com algumas referências historiográficas que recorram a esse instrumento conotativo, deveremos levar em consideração esse forte e tardio condicionamento de certa perspectiva histórica e, por tanto, afinar e nos utilizarmos de uma abordagem (crítica) propriamente histórico-religiosa para sua investigação e para desvendar alguns decorrentes e problemáticos resultados. Trata-se, por exemplo, daqueles desdobramentos acadêmicos que não levam nem mesmo em conta quanto, por longo tempo, no Hinduísmo não foram incluídos – aliás, foram por ele repudiados e perseguidos – os cultos (mesmo aqueles pré-védicos) que não reconheciam a autoridade e o ensino dos brâmanes. Esses cultos sobrevivem e foram assimilados, ao longo da história relativamente recente do subcontinente indiano, no interior de um processo geral e característico que manifesta, mais uma vez nessa direção, a vocação constante da cultura indiana em absorver mais do que excluir: fato esse que, ainda hoje, leva a uma substancial “promiscuidade religiosa” das, e entre as, diferentes confissões nesse contexto. A respeito dessa perspectiva geral, aliás, resulta mais significativo e, sobretudo, mais interessante ainda para nossa investigação, o fato de que, adotando a definição puramente geográfica de Hinduísmo, sob alguns importantes aspectos o próprio Cristianismo também poderia ganhar e muito possivelmente ganhou, na Índia, traços inclusivos similares: isto porque o universalismo religioso e missionário que se colocava na base do projeto evangelizador pôde e pode adquirir um caráter transversal, acolhendo (como nos casos dos nossos missionários em análise) elementos hindus:

³⁸ Em relação à especificidade dessa problemática, cf., sobretudo, os trabalhos, já apontados acima de: Michel DELAHOUTRE, In: *Dictionnaire des Religions* (Jacques VIDAL, Org.), Paris, Presses Universitaires de France, 1984. Em tradução italiana: *Dizionario delle Religioni*. Milano, Mondadori, 2007; Stefano PIANO, *Dizionario delle religioni* (Giovanni FILORAMO, Org.). Torino, Einaudi, 1993; Mario PIANTELLI, In: *Hinduismo* (Giovanni FILORAMO, Org.). Bari, Laterza, 2007; e, finalmente, Romila THAPAR, *Interpreting Early India*. Delhi, Oxford University Press, 1993, p. 77.

exercendo assim certa atração para com os hindus e, também, permitindo aos cristãos de serem atraídos por elementos hindus. É preciso, portanto, em termos gerais e a priori, falar de Cristianismo na Índia entendendo-o dessa forma, no interior desse processo e, logo, condicionado por certa plasticidade decorrente dessas características: o que quer dizer que, em princípio, é sempre difícil, hoje como ontem, no subcontinente asiático, ler específicos processos históricos ou identificar determinados contextos em chave de catolicismo ou de constituição de um projeto missionário rigidamente submetido a algum tipo de identificação que possa ir nesta direção. Daqui a dificuldade de ver resolvido o dilema (resultado da análise) que apontamos no último item do capítulo anterior (“romanização ou sanscritização do catolicismo local?”).

Como destacado até aqui, então, ocultar o conjunto fortemente diversificado das tradições cultu(r)ais do Hinduísmo, tornara-se uma exigência tipicamente colonial que respondeu a seus interesses, na medida em que procurou “tornar igual o diferente”³⁹, uniformizar a característica complexidade local: foi isto que levou a produzir o “hinduísmo” como uma invenção dos colonizadores britânicos do Oitocentos e a fazer com que essa se tornasse uma “conceitualização (unificante) da diversidade nos contratos interculturais”. Mas, por outro lado, não podemos esquecer – e, talvez, seja mais importante ainda levar em consideração – o fato de que foram os próprios missionários que, na realização de seus projetos evangelizadores, tornaram-se os precursores, em suas estratégias e com seus objetivos, de certa promiscuidade religiosa: estratégias que, de todo modo, devendo permitir a possibilidade e o alcance da evangelização, eram pensadas, construídas e realizadas segundo critérios de oportunidade e com a finalidade de manter uma interlocução privilegiada que visava poder converter uma *élite*, qual aquela bramânica, em sua importante função de intermediação. Mas, além de dobrar-se a essa estratégia para realizar seu projeto evangelizador, aconteceu também que o fenômeno da promiscuidade resultou e se produziu, muitas vezes, pelo fato de alguns missionários sentir-se profundamente atraídos por uma cultura antiga: muito mais, inclusive, do que aquela cristã e bíblica. Missionários italianos como Roberto de’ Nobili e Viramamooni Beschi – menos aqueles diretamente ligados ao colonialismo português –, mas também homens como Filippo

³⁹ Gilberto MAZZOLENI, *Il Diverso e l'Uguale. La concettualizzazione della diversità nei contratti interculturali*. Roma, Bulzoni, 1975.

Sassetti, foram também seduzidos por essa realidade extraordinária e complexa qual era e se constituía aquela indiana.

Dados Desenvolvimento da Missão e da Polêmica

Com relação aos dados do desenvolvimento inicial, ao mesmo tempo, da missão jesuítica de Roberto de' Nobili e da consequente polêmica desencadeada por esta, tendo em vista quanto já apresentamos no segundo capítulo, acima, não retomamos aqui explicitamente essa questão. Vale a pena, somente, neste caso, complementarmos alguns dados que, em parte, sintetizam a polêmica e, por outro lado, sobretudo, apontam para algum possível alargamento do olhar sobre ela. Na esquematização proposta, este alargamento poderá se tornar importante, sucessivamente, em vista da especificidade dos temas de que trataremos, e se deterá principalmente na análise da rede relacional dos vários poderes institucionais que se envolveram na questão.

Apontamos então, apenas pontual e esquematicamente, para esses dados a seguir.

Conforme quanto denunciado por de' Nobili, o Padre Gonçalo Fernandes não havia obtido uma única conversão em doze anos. É quanto o missionário italiano destaca, em dezembro de 1612, em uma carta endereçada a Aquaviva:

[...] chegando a essa cidade, comecei juntamente ad apprendere a lingoa, a qual aprendi em pocos meses, e ad informarme de costumi desta gente, dos impedimentos que havia por os quais ate agora em nesses 12 annos, tanto o P. Gonsalves Ferd. [?] de muita vertude e esperiencia, nem hum se hera entendido.⁴⁰

O jesuíta italiano atribui o fracasso da missão de seu antecessor à errada interpretação da sociedade e, particularmente, à tentativa de convertê-la de baixo. Por esse motivo, ele decide de se afastar da antiga comunidade portuguesa e fundar uma nova na qual pretende viver como um indiano. É assim que, em seguida ao trecho acima, na mesma correspondência escreve:

achando, ser grande empedimento, il modo de vestido rosso, o qual ca esseanhão [?] muito, como tambem os de chandregui [?] na corte de Raja, escrevi ao P. Prov.l, com parecer do qual tenho mudado vestido [...] os de chandregui; achei de mais haver outro maior impedimento do sobra ditto, que hera o comerse ca carne ovos e Peixe, cousa que, aos homens castos e mestres de lei, escandalizão muito, sendo que, em toda essa gentilidade, castas que fazem profissão de castidade, Penitentes, e mestres de lei não ha

⁴⁰ ARSI - CGM. GOA 51: fólios 3-6. *Nobili a Aquaviva, 1.12.1607*, “De sua ratione convertendi gentiles”.

nem hum que coma tais comeres; e como pareciam bem tentar e provar todos os meios, pera abrir esta porta, ainda que hera isto dificultoso, com tudo confiado nel Sig.r resolvimi accomodarme tambem eu neste modo de vida e alcanzada licencia do P. Prov.l comecei, a fazer esta penitencia por tras de N.S.

Insistindo, ainda, para justificar sua atitude e a novidade do seu método, sobre o fracasso de Fernandes:

que se em 12 annos, não se pude acertar com ninguém se fazesse ch.stam, agora em 6 meses q' comecei a tratar e disputar com essa gente, ja tengo bautizado des, e bautizara mais, se não for que **he necessario ir muito devagar, porque não me lancem fora de ca** que he o peor.

Já em 1607 o missionário italiano havia declarado ter obtido algumas conversões e, finalmente, no começo do segundo decênio do século representa-se como circundado por uma centena de convertidos. No entanto, é no intervalo desses anos que vem emergindo o choque com alguns missionários portugueses: em 1610 o próprio Fernandes o acusa de ter misturado, em seu projeto evangelizador, doutrinas cristãs e indianas, adaptado sem autorização o catecismo das missões, além de ter permitido aos convertidos usos e costumes “pagãos”. Tudo isto é descrito, por exemplo, em uma carta endereçada por Fernandes a Aquaviva, em 7 de maio de 1610:

[...] o P.e Ruberto, e neste meo tempo fez alguns Christãos, e enformandosse delles do modo que se teria pera a conversão, lhe disserão que convinha dizer não ser franguui, que he o nome por que nomeão os Christãos de Europa nestas partes, e se vestisse ao modo dos Crouns [Gurus?] e Saniasses, e pusesse Linha ao modo de Bramenes ou Rajàs, e se servisse de Bramenes, que lhe fizesem o comer a conta de não ser frangui e fizesse outra igreja e e caza em que não entrarem franguis, nem outros Christãos destas partes.

E, portanto, destaca-se o contraste – aliás, exigido justamente pela necessidade essencial ao projeto de Nobili em diferenciarse dos “franguis” – que se efetivará, além que enquanto contraposição de métodos missionários, em um forte contraste entre os dois missionários.

vindo eu da praja separamos meza com homem de diferente nação, e de casta real que se não tocava com nação de franguis. Deusse ordem como se espalhasse polla Cidade como não comiamos junto, que moravamos em divesas cazas, nem se tocava comigo [...].

Logo, no interior dessa divisão interna ao âmbito missionário – de algum modo, uma divisão de castas incorporada –, Fernandes se entretêm na descrição do modelo missionário do Nobili:

neste tempo fez o P.e Ruberto alguns Christãos, fez sua casa que distava hum tiro de falcão desta, e por então fez huma Capella, e ja agora tem feito

Igreia, o modo que tem em p. tratar he por terçeias pessoas fazer que venhão falar com elle, e vindo persuadir-lhes queirão ouvir cathecismo, e dos que ouvem aquelles a quem Deos Nosso S.or toca, ficão, e como assim disse (parecendo que convinha) se mudou o modo de tratar das couzas da Religião mudando os nomes assi nos sacramentos como as mais, de modo que se deixava entender aver entre nos alguma ou muita alteração acerca da Religião [...]

Depois pareceu convir aos que se convertião e erão convertidos porem na testa sandalo em certa forma como os gentios o põem, que elles gentios o fazem por galantaria. He bem verdade que os de alguma Seita nem os Mouros o poem depois e vejo o P.e a usar do sandalo na mesma forma, mas assi o sandallo que o P.e poem, como o que poem os Christãos benze o P.e ao domingo antes de começar a missa [...]. He porem este costume o que uzão os gentios quando fazem a Cerimonia do Pugi, a qual nem o que a faz, nem os que estão presentes estão senão lavados, e sem sinza na testa. Aos Bramenes que tem feito Christãos que cuido são tres, se lhe quebra a linha e benze o P.e a outra a que poem huma lamina com huma Crus a modo de comenda de Avis com letras latinas, que dizem IESOS, e esta linha lhe serve em lugar da outra com seu Curunbim, e sandallo na testa [...] e nem huns nem outros, se nomeão senão por discipolos do Ayez[r], que he o modo que os da terra tem pera significar cuios discipolos são, e que çeita seguem, por que como sabem, quem he o Curu, se sabe que Çeita tem, e a quem venerão.

O trajo do P.e he o que trazem os Saneazes gentios de algumas seitas com sua linha [...], o serviço e o comer he o que uzão os bramenes que he tudo o que não for carne, peixe, ovos [...] O P.e somente se nomea por Ajez, e todos os mais perto que P.e se nomeam por discipolos do Ayez, e não comem a huma meza, nem o ha de ver comer outro nenhum, que não for Bramene.

E, toda essa descrição das modalidades segundo às quais se constitui a missão de Nobili em sua particularidade, devemos reconhecer, não é realizada sem reconhecer os méritos e as capacidades do seu companheiro-concorrente:

Sabe o P.e Ruberto muito bem a lingua Malavàr e ainda o Girandão e agora aprende badagà, tem muito fervor e zello dos Christãos, e trabalha muito com elles [...].

Toda essa descrição e até o decorrente reconhecimento, propostos por Fernandes, são realizados, todavia, até perpetrar, nem muito veladamente segundo o estilo habitual da retórica jesuítica, a acusação de certo paganismo (“outra seita”), quando não pior, de profissão de “ateísmo” e, de qualquer modo, de um decidido distanciamento da missão/identificação com os “franguis”:

[...] se ouvisse o P.e Ruberto em tudo como homem **que pregava outra seita** e assy corse por tudo, o que não he dizello com a boca por palavra, se faz a este fim que assima disse: E tanto que hum bramene afirmou não ser o P.e Ruberto frangui porque em muito tempo ou horas que esteve falando com elle lhe não ouviu nomear o nome de JESUS [...]. E assy todos os trabalhos que aqui ouve não são sobre mais senão que viver conforme a ley que tem,

e o mesmo P.e me contou que vindo huns bramenes ter com elle lhe nomearão muitos dos Deoses que adoravão, perguntandolhe que ja que não hera frangui, se hera da Ceita de algum delles, e quando lhe disse o P.e que não, **disserão este homem não tem Deos, he dos que dizem não haver Deos [...]** não veo a dizer ser frangui, nem ter sua lej [...] **De modo que assj a estes seus discipolos como aos Bramenes se satisfez ficando elles q' não era frangui**, e posto que o P.e terá dito aos seus x.tãos o que passa, todavia **a pregação de obras penetra mais que a de palavras.**⁴¹

Enviado naquele mesmo ano pelo geral da Ordem Aquaviva enquanto visitador das províncias orientais, isto é de Goa e do Malabar, Nicolau Pimenta, homem bastante experto das missões indianas, perante a acusação de Pe. Fernandes parece compreender bem a delicadeza e a periculosidade da situação: por esse motivo pede a realização de um sínodo, em Goa, destinado a avaliar a situação. Em julho de 1610, uma comissão de jesuítas locais – que passaram para a História como os “teólogos de Goa” – depois de ter avaliado a licitude do método de Nobili, se expressaram em favor da condenação de seu método enquanto não propriamente apostólico.

É neste momento que, de fato, a frente evangelizadora do subcontinente asiático se rompe, quando uma importante frente da hierarquia eclesiástica, tanto regular quanto secular, veio se colocando ao lado do missionário italiano. Acompanhando este movimento, o também jesuíta Francisco Ros, que exercia o importante cargo de arcebispo de Cranganor, convoca então um sínodo em Cochim que obtém o resultado da aprovação do método de Nobili. Este se configura, então, como o primeiro resultado provisório de um complicado processo de reconhecimento que, em uma carta endereçada a Aquaviva em final de janeiro de 1611, o mesmo arcebispo já apontava nascido de uma controvérsia entre “padres-teólogos”, em Goa, que “não vêm as circunstâncias das coisas” e um padre “o visitador [que] é mal informado sobre Nobili”. Logo, no começo daquele ano de 1611, apesar de sua esperança de “este ano respirar, e ter alguma quietação”, a situação e as diferenças continuavam bastante complicadas. Fato é que:

A missão de Maduré [...] este anno teve uma contradição maior de todas por parte dos domésticos: porque **o P. Visitador, por informação ou falsa, ou mal-entendida de um P.e com algum Theólogo de Goa deram uma censuras muy pesadas às causas que o P.e Roberto lá faz com nossa**

⁴¹ ARSI - CGM. GOA 51: fólhos 29-31. *Fernandez Gonçalo a Aquaviva, 7 maio 1610*, “Informatio contra methodum P. Nobili”. Evidentemente, tratando-se de manuscritos (todos transcritos por nós) que daqui para frente serão cada vez mais presentes porque diretamente trabalhados em nossa análise, vale a pena fazer presente aqui (de uma vez por todas) que os destaques de suas partes em negrito são propostos por nós, colocando em evidência o problema posto pela análise e o seu eco ou sua efetiva presença nos textos documentais citados a respeito.

aprovação e licença, a quem pertence como Pastor, examinar tudo e perorar [...] mas como os P.es, que censurão, estão longe, e não vêm as circunstâncias das coisas, com julgar di fatto e de causa particular, não dependa tanto das conclusões gerais da Theologia que são verdadeiras, como da coisa em si, e das circunstâncias della: não me espanto do que fizerão, porém o fizeram com bom zelo. Só me espante de ternos a nós todos quã, por tão ignorantes, ou temerários, que aprovássemos cousas de tanta importância sem as ver, estudar, e restudar, e mandar a estudar muy bem: e pella bondade de Deus, também nós desejamos de acertar, e estudamos Theologia, e podemos afirmar com verdade, que **no julgar da linha dos brâmanes, corumbi, sândalo, e outras cousas sabemos mais que os de Goa; pois sabemos as línguas, lemos os livros de suas leis, tratamos com elles cada dia, e temos certa informação de semelhantes cousas, e do que são e significão.** Os de Goa não se fundão se não no Convento de Goa, no qual os P.es delle, **por informação diminuta que tiveram daqui não sabia bem as leis malavares, dizem que a linha é sinal protestativo da lei, e nós achamos agora o contrário** com coerência e evidência. [...] Só lembro a V.P. que fora bom vir de lá alguma determinação nestas matérias: não já porque os a duvidamos, ou não estejamos certos nellas, mas já que tenhamos qua todos a conformidade que se requer aos filhos da Companhia: e não já quem procure estorvar tão grande serviço de Nosso Senhor que fazem os P.es em Maduré com tal grande trabalho: no qual tinham mais necessidade de alivio e refrigério, que de novos desgostos.⁴²

Note-se a contraposição evidenciada a respeito pelo próprio arcebispo: a controvérsia encontra sua genealogia em uma disputa inicial entre Goa e Madurai, entre “padres-teólogos” (em Goa) e operatividade missionária circunstancial (em Madurai), entre “coisas verdadeiras em si” (da Teologia) e “coisas circunstanciais” (da missão). Segundo Francisco Ros, portanto, o problema se encontra na “informação diminuta que [os teólogos] tiveram daqui, por não saber bem as leis malavares”, enquanto a solução para a efetivação da missão encontrar-se-ia na hermenêutica local, tendo em vista como *in loco*, a respeito “da linha dos brâmanes, do corumbi, do sândalo, e outras cousas”, os missionários teriam “certa informação de semelhantes cousas, e do que são e significam”. Nesta perspectiva, é o próprio arcebispo que destaca a importância central do significado contextual (histórico) a serviço da missão, em detrimento daquele teológico (transcendental): que, ao que tudo indica, deve permanecer sim referencial, em termos norteadores gerais, mas não pode permanecer impermeável ao primeiro.

Partindo dessa contraposição e depois de ter evidenciado e detectado, naquela altura, esse obstáculo para o missionário de sua diocese, como já dissemos, através de um sínodo realizado em Cochim Francisco Ros obtém, enfim, o resultado da aprovação

⁴² ARSI - CGM. GOA 17: fôlios 31-32. *Ros Francesco, Arcebispo de Cranganore, a Aquaviva, diz que visitador é mal informado sobre Nobili, 23.I.1611*: *Negotium Cochinese Pertinacia Archidiaconi. Titulos advenit (A. Episc.). Visitator male informatus circa Robertum Nobili.*

do método do missionário italiano. Mas a situação estava somente começando para se encaminhar em direção à tortuosidade de seu percurso. De fato, depois desse sínodo, todavia, veio se determinando uma situação bastante convulsa: Pero Fernandes, novo provincial jesuíta do Malabar, a essa altura preferiu suspender e impedir, pelo menos momentaneamente, a realização de novos batismos em Madurai. Então foi convocada uma nova assembleia em Goa, cuja composição foi quase completamente caracterizada por portugueses: esta nova assembleia acabou dando razão a Gonçalo Fernandes e às suas preocupações com o método missionário de Nobili, que, diga-se de passagem, não havia sido convocado a participar dela. Mas, mais uma vez, a situação era destinada a se complicar ulteriormente: de fato, o agostiniano Aleixo de Menezes, metropolita da arquidiocese de Goa e, em seguida, arcebispo de Braga e governador de Portugal, declarando-se abertamente a favor da missão de Madurai e louvando sua realização, impediu que se concretizasse a possível condenação do jesuíta italiano. Gonçalo Fernandes, todavia, não desistiu de contratacar: com o apoio do clero secular português acusou de Nobili de ser contrário à identificação da “religião dos franguis” – o que, mesmo que esta denominação identificasse os portugueses, para ele significava, ao mesmo tempo, uma falta de aderência ao Cristianismo: importante observar, a esse respeito e para a análise que conduziremos sucessivamente, como este fato está a demonstrar que, para o adversário de Nobili, “império político” e “império religioso” eram uma única e mesma coisa. Foi neste momento, então, que a acusação ganhou todo seu peso, suscitando um escândalo que viu o missionário italiano no centro de uma inédita tempestade: nesse momento ele começou a receber, então, duríssimas correspondências, tanto por parte de Aquaviva, quanto por parte do Cardeal Bellarmino, ao mesmo tempo em que lhe era interdito o direito de se defender novamente. Nessa nova conjuntura e no endurecer-se da situação em sua desvantagem, a atitude de Nobili foi aquela de escrever para Roma, avançando um certo qual pedindo de desculpas, enquanto monsenhor Francisco Ros encarregou-se de assumir sua defesa perante o cardeal Bellarmino.

Um interessante exemplo da inédita submissão demonstrada por Nobili, nesta conjuntura, ao mesmo tempo, perante o padre Geral e o cardeal Bellarmino (ao qual responde diretamente, em vista de outra carta recebida anteriormente dele), é aquele que encontramos em uma sua carta enviada a este último, no ano de 1613, cujo título é “explicação e sentido, que da carta de N. P. Geral, o P. Roberto Nobili”:

Como Nosso P. na sua me manda que intendida a intenção de Sua Paternidade [Aquaviva], que he da S.ta obedientia et Vontande do Senhor, achei modo com que se cumpra o que Sua Pater.de me escreve e mandandome o P. Provincial lhe de por escrito o que nisto me ocorre. Digo primiera.te que eu iulgo que esta carta X.sto Nosso Senhor me a mandou, e que a riga ha hei de comprir letra por letra [...]. Mandame pois Nosso Padre, que tiri toda a Simulação que da entender, ou que sospeitar aos x.ãos e catecumenos, que outra seia a lei dos frangues, e a lei de IESU X.to que eu prego; o modo com que parece podrei tirar esta simulação he o que nosso Padre apponta na sua ditando assi. Pello que appontaremos aqui com brevidade e clareza o que nos parece com o Senhor, a Primeira cousa he mostrar aos x.ãos e declararlhies a verdade, a saber que a lei de X.to comprende em si Principes grandes, gente nobre, e ignobre, e que a verdadeira nobreza consiste na virtude [...]. [...] e como me parece que a intenção de Nosso P. nas sobreditas palavras seia que eu declare, que a lei que eu prego he a mesma que a lei dos frangues; digo que claram.te direi à todos os x.ãos que a lei de IESU X.o comprende os frangues [...].

Nessa carta, portanto, encontramos uma primeira admissão de que Nobili estava efetivamente pregando uma distinção fundamental entre a catequese (lei) dos “portugueses” (frangues)⁴³ e aquela que ele mesmo pregava, como sendo a verdadeira lei de Cristo. E, partindo dessa admissão, encontramos expresso o propósito de cancelar a diferença estabelecida (a dissimulação), assimilando em sua pregação, tanto as castas altas quanto as baixas, em conjunto: salvaguardando, enfim, o pressuposto fundamental de uma “única igreja”.

Diz mais nosso P. que insine aos x.ãos, que não ha mais que huma só Igreja, Catolica Apostolica Romana, e que na participação dos Sacram.tos não hai distinção, e que não se perde a Nobreça por tratar com gente mais bassa, mas que cada hum fica no seu grado, tendo porem na Igreja diversos lugares pellos nobres, e ignobres ate aqui Nosso P. Ao que digo que assi puntualm.te o farei declarando com esta ocasião large.nte o que toca ao Pontifice Romano supremo Vigairo de X.o in terra, e ao seu ordinario Arcebis.º de Cranganor **como nosso P. diz que lhe insine, que não hai distinção de Sacramentos, e consequent.te parece que N. Padre da intender que quer que todos promisque comuniquem, convem a saber [...] que assinando o P. Gons.º Fern.z na sua Igreja conforme a ordem do Nosso P. distintos lugares pera os Nobres, e Ignobres, cousa tão [ne]cesidade nas x.tandades e Igreias dos x.ãos de S. Tome, convem a saber que Paleas, Mouros no alpendre ou perto da porta, Bramenes diante de todos, e depois Raius, e outras castas, por sua ordem, fazendose isto direi aos x.ãos que vão a Igreja do P. Gons.º Fern.z e os do P. Gons.º Fern.z venhão a esta todas as vezes que lhes parecer estando porem no seu lugar conveniente, e os ammaestrarei que vão a confessarse e commungarse, e eu confessarei, e commungarei os que de là vierem. Dis**

⁴³ No específico caso desse documento (como em alguns outros) encontramos a transcrição da expressão local “frangue(es)” para “português(es)”. Em muitos outros documentos, talvez na maioria, a mesma expressão é transcrita de forma levemente diferente: “frangui(s)”. Por este motivo, sucessivamente, uniformizaremos sucessivamente a expressão com esta última forma.

mais Nosso P. que me accomode no que for politico, e decoro da Nobreça delles. Ao que digo que no que for tal puntualm.te me acomodarei.

Esta unidade é reafirmada, portanto, em aceitar que a participação aos sacramentos também se realize sem distinção de grau em relação às hierarquias locais indianas. De qualquer modo, observe-se bem, é resguardada uma organização destas na disposição que as respeitem em seus diversos lugares de distribuição na igreja, assim como – apesar de se sujeitar ao fato de reconhecer a indistinção perante a administração do sacramento (uma modalidade única de administrá-lo) –, contra a possibilidade de que todo mundo se comunique “em modo promíscuo”, ainda, Nobili reafirma a necessidade de que os novos catecúmenos possam fazê-lo permanecendo “em seu lugar conveniente”: aliás, segundo suas palavras, conforme a necessidade e a prática em vigor na própria igreja de padre Gonçalo Fernandes!

Diz mais Nosso P. que parece inganno não querer tratar com os Nossos, e portugueses que por lá paixão, ao que, digo que pera cumprir isto com palavras e, com obras direi a todos os x.ãos que os que lá estamos naquella missão, somos Padres da Comp.^a de JESUS, como são também da outra residentia, e mais Padres de Cochim que vão vestidos de preto, e que o Nosso Superior he o P. Provincial desta provincia depois do Geral que está em Roma, e que eu também estive em Cochim com os mesmos habitos, e com os mesmos comeres dos ditos Padres pois sou da mesma Religião Irmão e servo delles, e que **com aprovação dos meus superiores tomei estes traios e comeres pera dilatar a Lei de IESU X.o Nosso Senhor sendo proprio da Nossa vocação tomar o traio e modo de viver que for de maior gloria e serviço de Deos.** Digo, mais que todos os Padres que por lá passarem farei que falem com os x.ãos e quando vier o P. Provincial direi que he meu superior; digo porem que **como o P. Geral tem aprovado na quella casa o modo de vistir e comer que temos, todo o Padre que ouver de parecer diante dos x.ãos vista os Nossos vestidos, e coma os Nossos comeres, por que o contrario a lem, salvo meliori iudicio, deve parecer ser contra a espressa vontade de Nosso P. será de grandiss.^o escândalo.** [...]

Expressando ainda sua submissão quanto ao imperativo de entreter relações manifestas com os padres da igreja de Fernandes e de manifestar o fato que ele também, outrora, vestiu os mesmos trajés, costumes, modos de comer, pertencendo à mesma ordem eclesiástica, destaca-se então o fato de frisar a obtenção da aprovação por parte de seus superiores em usar costumes (trajés e modo de viver) específicos e diferenciados a fim de dilatar a pregação junto às populações locais. Tudo isso, mesmo que, a fim de evitar o escândalo, junto à mesma casa e perante os catecúmenos, se usem os mesmos costumes.

Digo mais quanto ao vir dos Portugueses na Igreja que como os Bramanes nas suas terras, são mais que nas nossas titulados pois precedem a todos os Raius, assi nos seus templos, como em qualquer outro aiuntam.to que

avendo de vir a nossa Igreja por nenhum caso hão de permittir os Bramanes, que esteião no seu lugar, nem ca me attrevo a lho persuadir, porque cuido que nascera muitas peleias e escândalos. E isto he o que a nos toca.

Mas, apesar de manifestar submissão ou de ceder perante as (pressupostas) repreensivas do Geral e do Cardeal, permanece a insistência por parte de Nobili em preservar a distinção dos lugares (e relativa caracterização de *status*), sobretudo perante os brâmanes, com a justificativa que, de outro modo, os conflitos, os escândalos e as dificuldades inviabilizariam totalmente o objetivo e a viabilidade mesma da conversão. Em seguida, então, sempre respondendo às injunções do padre geral, o missionário italiano vai tratar dos códigos de reconhecimento, dos brâmanes e de alguns ritos locais. E aqui o tom de submissão do missionário ganha em termos de justificativas e, até certo ponto e com a prudência necessária, na reivindicação do recurso a certas práticas compartilhadas (e sempre justificadas) de acomodação no encontro ritual ensaiado.

No que toca a linha digo primeram.te que ainda que a mim me pareça que Nosso P. falava só de minhas linhas o que ia se accabou pois nenhuma trago. Preposto assi mais que de quaes quiere linhas que falle, só dis que he cousa dura ir filosofando de formali et materiali, primaria et secundaria inventione na materia de linha, sandalo, e ritos de lavatorio. Ao que digo não, [en]tendendo commentar ou declarar a carta de Nosso P. mas simplism.te propor o que me ocorre parece-me que Nosso P. não approva estas cousas nem totalm.te as condenem [...] sendo estas cousas approvadas pollo ordinario parece que Nosso P. as deixou indicisas, com tudo direi o que aqui entendo nesta materia, e no cabo de tudo quanto dizer aia-se por não ditto, a respeito da obediencia que V.R. me ordenar, advirtindo primeiro que nos ia feitos x.ãos que pello mais que lhes pregue não o han de fazer como a basso direi. [...]

Com relação à linha bramânica, ao uso da pasta de sândalo e aos rituais de purificação (lavagem) é curioso, inicialmente, o destaque de Nobili segundo o qual lhe parece que o geral “nem aprova essas coisas, nem as condena totalmente”. Nos interstícios da percepção dessa indecisão, então, insere seu próprio entendimento quanto a seu significado e a seu uso: feito salvo fazer ato de submissão a qualquer outra ordem do superior. E este seu entendimento se tece, então, a partir das razões autóctones dos brâmanes e, com estas, à reputação (descrédito) da igreja perante um costume já aprovado e aceito. Como resulta a seguir:

A 2.^a cousa que advirto he que **alguns Bramanes** que são x.ãos e são mui letrados toccandolhe eu esta cousa da linha tanquão aliud agens não descubrindolhe nada pera não os por em maa conscientia; **me respondeu hum delles por vezes, que não havia entre elles lei ou scientia que elle não soubesse, e que lhe mostrasse hum lugar onde se dizesse que a linha era sinal de setta como elle me mostrava outros lugares do contrario, e**

que então falaríamos disto, e que não era obrigado a fazer-se tirar os olhos e ser desterrado por ninhumas duvidas, mas somente polla lei de IESU X.^o, pois isto he o menor castigo que terão disto. Digo mais que **estes x.ãos conhecem muito bem** o P. etiam ser **seu pastor ordinario**, e que a **elle pertencem as cousas da lei e duvidas**; e escrevendome o P. Arcebis.^o que da linha não havia duvida, e que não trazessem nella nada não cruz não veronica, e que nisto não tivessem os x.ãos escrupulos, e que sua sinhoria tinha escripto ao Senhor Arcebispo de Goa, e S.ta Inquisição e que o Senhor Arcebis.^o lhe tinha respondido, que elle se poria muitas linhas pera converter hum bramane [...]. Por onde não sei como agora se pode dizer o contrario particular.te não se provando a meu ver se saber meliori iudicio, Nosso P. espressam.te isto por que **sendo cousa donde resulta grande descrédito do Arcebispo**, pois ela [?] se ha de dizer que o Arcebispo ordinario desta Igreja errou em cousa tão grave, e **os x.ãos se hão de escandalizar gravem.te cuidando que assi são as cousas da Nossa S.ta fé que lhes prego**, por que se o Arcebispo que reconhecem por cabeça nas cousas da fé nesta terra despois do Papa erra tão gravem.te, o mesmo hão de dizer que eu faço o que tudo não me parece que Nosso P. queira. Digo mais que eu tenho lá x.tãos de casta raius carpenteiros os quaes por serem excellentes em sua arte, e aquelles nobres despois dos Bramanes trazem a linha e particular.te os Raius que são soldados não se pode persuadir ser cousa de Seitta, pois elles não são tão expirituais que tenham leis ou seitas como os Bramanes. **Quanto ao Sandalo como he cousa que sempre usarão e usão os x.ãos de S. Tomé, e isto sabem muito bem os x.ãos de Maduré** não sei como se lhe possa defender, não o defendendo tambem a estes, porque **o que tenho feito de mais no sandalo não he mais senão o que usavão por policia fazendo benzer do Senhor Arcebispo, porque senão pode ir nesta terra sem nada na cabeça**. A figura com que nos trazemos he figura quadrada e se chama Vidiabordena idet[?] scientia.... ai conto mais que o mesmo Senhor Arcebispo tem dado alguns destes mesmos x.ãos sandalo bento na Igreja de Cranganor a quem deu as crismas dizendo que ia que os seus x.ãos de S. Thome untão sandalo havia de fazer que estes o untassem tam bem bento com a benção que elle ordenou em Maduré. Digo mais que se não quizer que untem Sandalo ao modo de lettrado que o farei ch.anam.te como os demais.

A esse respeito, portanto, a justificativa do missionário vem se construindo a partir do importante destaque relativo à sabedoria dos brâmanes (enquanto letrados) e partindo do seu ponto de vista: conforme eles próprios, embasados por sua sólida ciência, a linha não é sinal de seita. E se não bastasse isto, Nobili acrescenta a legitimação do uso da linha – assim como da pasta de sândalo, sucessivamente – em decorrência da anterior aprovação por parte dos próprios superiores eclesiásticos: cuja eventual suspensão ou revisão da decisão traria consigo consequentes contradições (para os brâmanes e, ainda mais, para os “raius carpenteiros”), com grave descrédito das autoridades eclesiásticas perante os catecúmenos locais. Além do mais, o uso do sândalo, enquanto já habitual junto aos cristãos de S. Tomé e claramente reconhecido por finalidades de “polícia”

(isto é, não como sinal de seita), tem ainda mais sólidas razões para não ser revisto. Tudo isto, mesmo que o missionário manifeste, no final, sua completa submissão em relação a esses aspectos: mas aqui, mais do que nunca, este ato de submissão aparece, enfim, quase somente formal.

Quanto ao rito dos Lavatórios nos Padres que estamos nesta x.tandade não temos ninhum, mas as vezes que nos lavamos, o fazemos como o fazem todos os Padres, e mais x.ãos quando disto tem necessidade. **Os ritos os tem os Bramanes que são [?] fazer muitos sinais de cruces na agoa e dizer muitas orações as quaes o Senhor Arcebispo as mandou que os Bramanes fizessem avendo que não era imperfeição, mais louvavel e necessario custume fazelos tão devotos a X.º IESU e a sua lei como quando erão gentios a seus Pagodes, e havendo por grande inconveniente lembraremse os gentios no lavarse de seus Pagodes, e depois de se fazerem x.ãos não se lembrar de seu Deos nas mesmas ações particularm.te tendo em que se encostar em S. Paulo [...].⁴⁴**

Chega-se, enfim, a enfrentar a questão relativa aos ritos de lavagem e purificação. A primeira afirmação categórica é aquela que isenta os próprios padres dessa prática. Mas o que se revela interessante, logo a seguir, é a identificação de que os brâmanes seriam adeptos de utilizar-se da água benta para fazer sinais da cruz: bem interessante isto, na medida em que podemos enxergar uma dissimulação justificativa na interpretação do gesto por parte de Nobili e, quem sabe, algum significativo exemplo de uma modalidade de reinterpretação, por parte dos brâmanes, do gesto ritual católico! Como de costume, portanto, é evidenciada a precedente autorização desse gesto ritual por parte do Arcebispo, mas, ainda uma vez, destacando o “inconveniente” da lembrança brãmene dos antigos costumes, junto a seus Pagodes: o que reforça, evidentemente, a forte suspeita de uma reinterpretação autóctone do gesto ritual.

Esta era a situação conflitual interna à própria Companhia, em toda sua complexidade e tensão, manifestando suas diferentes razões e justificativas, no ano de 1613. E esta situação começa a mostrar sinais de alguma importante mudança em 1615, quando morre aquele que, desde 1581, era o geral da Companhia, Padre Claudio Aquaviva. No seu lugar é eleito o novo geral Muzio Vitelleschi que, além do mais, foi um antigo mestre do próprio Nobili. Nesta nova conjuntura, em 1616 a posição de Nobili começa apresentando um ulterior melhoramento: é quando os teólogos romanos aprovaram, de algum modo, sua obra. Significativo, a respeito, o resultado que se torna manifesto com o Breve de Paulo V, *Cum sicut fraternitatis* (1616) – mas, todavia, a

⁴⁴ ARSI - CGM. GOA 51 [*Malabarica Historia*]: fôlios 176-177v., *Nobili de Roberto a Bellarmino, 1613*, “Explicatio epistolae Pe. Aquavivae circa methodum P. Nobili”.

bula papal chega a Goa somente em dezembro de 1617 –, que, apesar de pedir ulteriores esclarecimentos a respeito da polêmica e da prática evangelizadora realizada naquele contexto, antecipa de qualquer maneira o favor romano para com a missão do Malabar. No ano de 1617, enfim, os acusadores do missionário italiano retiraram as acusações e ele pôde retomar, então, sua obra de diálogo e conversão dos brâmanes.

Mas os problemas não terminaram com uma solução que parece ter sido decorrente (e costurada através) de acertos relativos às diretrizes missionárias internas à Companhia de Jesus. A bula e o julgamento nela expressa pelo pontífice não agradaram, de fato, Cristovão de Sá e Lisboa, novo Primaz de Goa, que desde sua nomeação, no ano anterior, se revelou um firme opositor aos jesuítas, apoiado nesta atitude pelo clero indiano, pelos dominicanos e pelos franciscanos: e, então, foram retomadas as velhas acusações de Fernandes contra Nobili. Apesar da aprovação dos teólogos romanos desde o ano anterior, o missionário italiano correu o risco, nesse momento, de ser denunciado até mesmo como herético junto à Inquisição de Goa. Perante a grave situação que veio se determinando, todavia, Fernão Martins de Mascarenhas, grande inquisidor de Lisboa e amigo dos jesuítas, ordena ao novo Primaz de Goa que se evitem iniciativas autônomas em relação à situação e que sejam respeitadas as indicações papais. Ao mesmo tempo, recomenda que se recolham mais apuradas, atentas e pontuais informações sobre a prática evangelizadora, conforme pedido por Roma. Nesta conjuntura, a polêmica se reanima e nela, antes ou por além das recíprocas acusações entre os dois “partidos”, entra em jogo, sobretudo, a disputa ao redor das diferentes estratégias interpretativas, necessariamente interligadas com “informações” que perdem, cada vez mais, seu (impossível) valor objetivo, para serem manipuladas conforme os diferentes objetivos e perspectivas das partes envolvidas.

Finalmente, em 1619, Cristovão de Sá conclama um novo concílio em Goa que, respeitando o desejo manifestado pelo breve papal, assume a função de indagar ulteriormente a licitude do método de Nobili. O firme trabalho da Companhia de Jesus conseguiu obter, então, o favor de um dos dois inquisidores escolhidos para a análise, criando desse modo uma situação de impasse que revelou como nenhuma das duas facções conseguisse se impor nesta polêmica. O Primaz de Goa teve que remeter os documentos do processo à Inquisição portuguesa que, por meio dessa, foram finalmente transmitidos, novamente, a Roma.

O ano de 1621 revela-se importante por uma série de fatores coincidentes. Em primeiro lugar nesse ano faleceram três importantes protagonistas da *querelle*: Cristovão

de Sá e Lisboa, o Primaz de Goa, o Padre Gonçalo Fernandes e, finalmente, o papa Paulo V. O sucessor deste último, papa Gregório XV, resolveu (pelo menos tentar) fechar o caso com uma iniciativa importante: criou uma comissão romana, composta por um carmelitano, um beneditino e pelo Primaz da Irlanda, monsenhor P. Lombard com o objetivo de julgar definitivamente a controvérsia; ao mesmo tempo, o grande inquisidor de Lisboa expressou um parecer favorável ao de' Nobili e, finalmente, a própria comissão se pronunciou a favoravelmente ao jesuíta italiano.

Um primeiro resultado concreto importante para o fim da questão (pelo menos provisoriamente e para esta primeira fase da polêmica) foi aquele que se obteve então, em 1623, com a constituição da *Romanae sedis antistes* de papa Gregório XV: solicitado, inclusive, pelo monsenhor Sforza, primo materno de Nobili. De qualquer modo, todavia, o breve papal chegou à Índia somente no fim do ano seguinte. Com isso, de' Nobili foi absolvido das acusações que lhe foram dirigidas e autorizado a continuar os seus estudos do mundo indiano e a sua atividade evangelizadora, mesmo que com prudência.

Entre o respeito ao convite para com essa prudência e, provavelmente, ao redirecionamento de rumo a que seu projeto parecia ser destinado, de' Nobili saiu de algum modo vencedor do longo conflito, depois das dificuldades iniciais. Com o apoio romano pôde impor sua autoridade no contexto indiano, mesmo modificando, nos decênios sucessivos, sua abordagem evangelizadora. E isto se deu, sobretudo, em duas direções: aquela da renúncia a símbolos mais aparentes de pertencimento às classes altas e, finalmente, aquela que o viu dirigir-se cada vez mais, até onde possível, a todos os estratos sociais, sem com isso renunciar a apresentar-se como um asceta-penitente, a fim de não ser rejeitado pelos brâmanes. Forte da autorização romana que lhe permitiu continuar sua atividade missionária e com as sucessivas modificações de sua abordagem e estratégia evangelizadora, de' Nobili se dirigiu, enfim, para novos territórios de missão em Mysore e em Ceylon, ultrapassando as fronteiras do Malabar: voltará ainda a ser superior da missão do Madurai, todavia, em outros dois longos intervalos, nos anos que vão de 1624 a 1632 e de 1638 a 1643. Durante esse período, o missionário italiano pôde constatar que sua atividade missionária continuava encontrando periódicas e fortes oposições sobretudo no interior do mundo indiano, sendo encarcerado em mais de uma oportunidade: em 1640, aliás, permaneceu preso por cerca de dois anos. Foi depois desta sua libertação que, finalmente, ele acabou sendo designado enquanto superior da missão de Ceylon. Em 1648, finalmente cego, retira-se então no colégio de

Djafnapatnam e, em seguida, de Mylapore, onde ainda conseguirá compor obras em tâmil para os missionários. Lá faleceu, enfim, em 16 de janeiro de 1656.⁴⁵

Tradição Historiográfica

Com vista ao paralelo desenvolvimento da missão e da consequente polêmica, apontados até aqui, antes de ulteriores análises e aprofundamentos (que proporemos nos próximos capítulos centrais dessa tese) é importante, ainda, levarmos em consideração a complexidade das perspectivas de que lançou mão a tradição historiográfica que se debruçou sobre o problema. Tudo isso a partir daquilo que parece ter se estabelecido como uma excessiva atenção que veio se consolidando ao redor do momento privilegiado da disputa entre os padres Roberto de' Nobili e Gonçalo Fernandes, explicada, sobretudo, como um conflito entre italianos e portugueses (mas isto, ainda, em termos muito gerais) e, em parte, como fruto de uma forte diferença social, cultural e até mesmo pessoal, entre os dois jesuítas: um de descendência aristocrática e outro de extração popular. Finalmente, chama particularmente a atenção o silêncio – relativo, se quisermos, mas importante – reservado a quanto aconteceu depois de 1623: período a partir do qual, no fundo, de' Nobili revestiu justamente funções importantes.

Em 1972, em sua importante obra⁴⁶, Peter R. Bachman acenou ao fato de que a literatura sobre de' Nobili concentrou-se, imediatamente, sobre a sua pertença nobiliárquica. E, efetivamente, apenas uma década depois da morte de Nobili, Giacinto de Magistris sublinhava que o missionário italiano descendia de “célebre família”.⁴⁷ Ainda no começo do século XVIII, Joseph Jouvancy vinha insistindo que de' Nobili provinha “ex illustrissima inter Italicas gentes”.⁴⁸ Duas décadas mais tarde, Giuseppe Antonio Patrignani lembrou que o missionário havia abandonado a família com

⁴⁵ Em termos gerais e para uma apresentação e um enquadramento dos “dados de desenvolvimento da missão e da polêmica”, conforme o objetivo genérico, por enquanto, dessa parte, além das nossas fontes e da nossa documentação primária, esses dados foram complementados recorrendo ao *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, Treccani, volume 38, 1990: Verbete organizado por Matteo SANFILIPPO, *De Nobili, Roberto*; disponível também na Internet, no site: [http://www.treccani.it/enciclopedia/roberto-de-nobili_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/roberto-de-nobili_(Dizionario-Biografico)/)

⁴⁶ Peter R. BACHMAN, *Roberto Nobili, 1577-1656: ein missionsgeschichtlicher Beitrag zum christlichen Dialog mit Hinduismus*, Roma, IHSI, 1972.

⁴⁷ Giacinto DE MAGISTRIS, *Relazione della Cristinità de Maduré*, Romae, Dal Verme, 1661, p. 324.

⁴⁸ Joseph JOUVANCY, *Historiae Societatis Jesu pars quinta, tomus posterior ab anno Christi 1591 ad 1616*, Roma, G. Plachi, 1710, p. 493.

“coragem heroica”.⁴⁹ Foram essas primeiras indicações que condicionaram o tema biográfico de Nobili na bibliografia Sete-Oitocentista, que marcara o fato do missionário ser sobrinho do homônimo cardeal.⁵⁰ De algum modo, portanto, seja mesmo de forma indireta, essa perspectiva servia para atenuar a responsabilidade do missionário na disputa dos ritos malabáricos: a nobreza dos natais e o parentesco com um importante homem da Igreja destinavam-se, também, a esse objetivo quando, por boa parte do Setecentos, as missões na Índia eram vistas, ainda e sobretudo, como fonte de dificuldade e embaraço. Desse ponto de vista, na época a Índia fascinava a Europa, mesmo do ponto de vista “religioso”: mas permanecia impenetrável à evangelização. Tudo isto acontecia na medida em que o subcontinente asiático alimentava, ainda, com suas antiquíssimas tradições rituais e de culto, o “misticismo ateu” de maçons e iluministas.⁵¹

Mas, a verdadeira fortuna da missão de Madurai emerge, sobretudo, no decorrer do século XIX. E a específica fortuna dessa missão cresceu paralelamente ao crescimento da curiosidade europeia em relação à Índia: o que se deu, também, pelo progressivo conhecimento dos relatos missionários e, ainda, com vista ao interesse e às tentativas de vislumbrar as possíveis interações entre Oriente e Ocidente. Mesmo assim, a figura e a obra de Nobili foram ignoradas até as primeiras décadas do século XX. O sucesso historiográfico desse missionário amadureceu, enfim, entre as duas guerras mundiais, isto é, perante um cenário histórico do colonialismo europeu profundamente mudado. Trata-se do período no qual se manifestam as dificuldades do Raj britânico e, ao mesmo tempo, se afirma na cena internacional a figura de Gandhi (candidato ao Nobel pela paz em 1937, 1938 e 1939): situação esta que levou a imaginar a possibilidade de um modo novo de pensar e de se confrontar com a Índia. Foi nesse contexto que de Nobili pareceu se configurar como o precursor dessa nova possibilidade de confronto e acenar, portanto, para um percurso a ser recuperado e, de algum modo, reconstruído. Nesse clima e com essa reconfiguração modelar da figura do jesuíta italiano, finalmente, inseriu-se também a realização de um esforço para fomentar, nesta época, uma campanha de investimentos em estudos eruditos por parte

⁴⁹ Giuseppe Antonio PATRIGNANI, *Menologio di pie memorie d'alcuni religiosi della Compagnia di Gesù raccolte dal Padre Giuseppe Antonio Patrignani... e distribuiti per quei giorni dell'anno, ne quali morirono dall'anno 1538-1728*, Venezia, N. Pezzana, 1730, p. 151.

⁵⁰ Veja-se in: Carlos SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles/Paris, Schepens/Picard, 1890-1932; 1894: coll. 1779-1780.

⁵¹ Significativa a presença da imagem e da função da Índia, por exemplo, no constituir-se de certa tradição no debate iluminista, como demonstramos na parte final da análise de nosso trabalho.

da própria Companhia de Jesus que, enfim, entre outras coisas, tinha em vista, sobretudo, alcançar certa reabilitação da ordem perante o persistir da própria lenda negra. É no interior desta última perspectiva (e de seus objetivos de reabilitação) que, então, iniciaram a aparecer escritos sobre e do próprio Roberto de' Nobili: e, nesse contexto, tratou-se particularmente dos escritos relativos à controvérsia com Fernandes.

A nova situação do contexto indiano, então, sobretudo a partir do fim dos anos Cinquenta, viu emergir, portanto, uma significativa produção historiográfica, sobretudo de origem jesuítica, que tomou abertamente partido por de' Nobili.⁵² Tratava-se de uma reavaliação positiva, no final tardio do percurso histórico, do missionário que havia dado início à longa e conturbada controvérsia. Mas, sobretudo, tratava-se dos efeitos decorrentes de um tríplice impulso:

- 1) o primeiro que diz respeito, finalmente, à abertura vaticana aos “ritos” dos católicos do Oriente Extremo. De fato, a questão dos ritos do Malabar havia sido encerrada somente no começo da segunda guerra mundial, começando a abrir, então, a perspectiva e uma nova atenção para com esse último contexto missionário oriental enquanto enorme e possível reserva de novos fieis;
- 2) o segundo impulso é aquele ligado aos efeitos do Concílio Vaticano II e ao amadurecimento de uma visão pós-conciliar não mais romano-centrista;⁵³
- 3) e finalmente, ainda, tratava-se da emergência e solidificação do contexto que viu firmar-se a condenação do colonialismo português.⁵⁴

Ao longo dos anos Sessenta e Setenta, em pelo menos um desses três motivos, estudiosos europeus, americanos e indianos apontaram e entreviram em de' Nobili o primeiro significativo exemplo de quem teria procurado preencher o abismo existente

⁵² Vincent CRONIN, *A Pearl to India: the Life of Roberto de Nobili*, London, Rupert Hart-Davis, 1959.

⁵³ Pense-se, por exemplo, ao decreto *Ad gentes* de 1966, que retomou com nova ênfase o conceito e inspiração de vocação missionária da Igreja. Em decorrência do Concílio Vaticano II (1962-1965), de fato, a Igreja procurou assumir perguntas e propostas do mundo moderno. Dentre dessas, algumas que são bastante significativas dos temas e dos problemas que encontramos no contexto de nossa investigação e que podemos resumir com a seguinte: “como traduzir os artigos de fé, os sinais de esperança e as práticas de solidariedade para os interlocutores do mundo e da humanidade que os consideram, em seu significado simbólico, incompreensíveis, em seu conteúdo, ultrapassados e, em sua aparência, folclóricos? Finalmente, devemos levar em consideração que o tema/problema do decreto já vinha sendo preparado pelos anteriores textos dos papas João XXIII (*Pacem in Terris*, de 1963) e Paulo VI (*Ecclesiam Suam*, de 1964) que, de fato, se propuseram a cunhar novos paradigmas gerais (como aqueles de atualização e diálogo) que deviam se tornar relevantes para a atividade missionária e para sua interlocução com o mundo e as religiões não-cristãs.

⁵⁴ Francis Xavier CLOONEY, *The Study of non-Christian Religions in the post-Vatican II Roman Catholic Church: reflections on the emerging new situation*, **Journal of Ecumenical Studies**, 1991, 28, 3: pp. 482-494; J. MADEY, *Hambye*, Édouard Rebé. In: *Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexicon*, 1998, XIV: coll. 1076-1079, <http://www.bautz.de/bbkl/h/Hambye.shtml>

entre Ocidente e Oriente, a ponte de uma interculturalidade missionária que teria se tornado o precursor de uma evangelização não invasiva e respeitosa das culturas locais.

Finalmente, em anos mais recentes e, sobretudo, ao redor do trabalho da Inés Zupanov⁵⁵, afirmou-se a tendência em considerar o fato de que de' Nobili e Fernandes expressavam duas opções missionárias igualmente fundamentadas: retomaremos e analisaremos melhor essa questão mais adiante. Ao mesmo tempo, com o fim da experiência colonial portuguesa e, depois, daquela inglesa, os historiadores começaram a entrever e apontar para o fato de que a presença europeia na Índia, assim como em todo o contexto do Oriente Extremo, foi muito pouco representativa entre o século XVI e o XVII: teria se tratado apenas de poucos entrepostos que, no fundo, eram absorvidos por um contexto acostumado a e percorrido por intensos tráfegos entre populações bastante longínquas e em condições de gerenciar autonomamente seus próprios negócios econômicos e políticos, sem ser demasiado perturbados ou, pior ainda, submetidos a eventuais pretensões de domínio ocidentais.⁵⁶ Considerações desse tipo, então, levaram a uma evidente avaliação restritiva e negativa, no sentido de um impacto limitado, do assim chamado “império” português. Compreendeu-se, enfim, como a fraqueza e fragilidade desse último em tal contexto geográfico, sobretudo na Índia, tenham muitas vezes deixado seus missionários desprotegidos e sem amparo: com a consequência de tê-los obrigados a compartilhar, inclusive e por fim, as situações negativas decorrentes da conquista espanhola da Coroa lusitana e a sucessiva e feroz concorrência holandesa.⁵⁷

É a partir desse último contexto que, então, poder-se-ia pensar às reivindicações de Fernandes e de seus apoiadores como fruto de certo nacionalismo exasperado por uma situação geopolítica que havia levado à absorção do Portugal no Reino de Espanha e que, fragilizando sua atuação imperial, tornava mais tênue sua influência junto aos entrepostos coloniais. Por outro lado, sempre nesse contexto, paralelamente e de forma contraposta, pareceria que o apoio da alta hierarquia eclesiástica portuguesa, secular e

⁵⁵ Inés ZUPANOV, *Aristocratic Analogies and Demotic Descriptors in the Seventeenth-Century Madurai Mission*, **Representations**, 1993, 41: 123-148.

⁵⁶ Sanjay SUBRAHMANYAM, *Improvising Empire: Portuguese Trade and Settlement in the Bay of Bengal, 1500-1700*, New York, OUP, 1991; Idem, *The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700: a Political and Economic History*, London, Longman, 1993; Guido ABBATTISTA, *L'Espansione Europea in Asia (sec. XV-XVIII)*, Roma, Carocci, 2002; Malyn NEWITT, *History of Portuguese Overseas Expansion 1400-1668*, London, Routledge, 2004.

⁵⁷ Dauril ALDEN, *The Making of an Enterprise: the Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*, Stanford CA, Stanford University Press, 1996; Inés ZUPANOV, *A Religião e as Religiões*, 2001 www.ineszupanov.com/publications/HIST%D3RIA%20DA%20EXPANS%C3%20PORTUGUESA%202001.pdf

regular, ao missionário italiano possa ser visto como fruto de uma maior liberdade dessas elites que, finalmente subtraídas a uma mais rígida subordinação ao Padroado português, encontravam-se finalmente ligadas a Madri. Todavia, dado interessante dessa complexa situação, o reconhecimento e, logo, a “reivindicação” das origens nacionais portuguesas não é realizada por Fernandes, mas pelo próprio de’ Nobili: mais do que uma “reivindicação” tratar-se-ia, então, quase de uma acusação. É o missionário italiano que, de fato, em uma carta de 1610 a Aquaviva, ataca Fernandes enquanto “português”⁵⁸; é ainda ele que, em 15 de fevereiro de 1619, se lamenta com Paulo V pelo fato que os portugueses tenham levado a fé somente onde puderam protegê-la com as armas e que por além dessas áreas protegidas os missionários devam tentar obter sozinhos seu próprio êxito.⁵⁹ Nesse sentido, levando em consideração essa crítica/acusação, torna-se evidente (novamente, como vimos mais acima) também a emergência das críticas romanas ao Padroado português, que impedia ou estorvava a correta coordenação da ação missionária.⁶⁰

Também com relação ao método de adaptação das missões ao mundo indiano, conforme o “projeto italiano” de Nobili, as pesquisas mais recentes supõem que essa adaptação tenha sim aberto uma primeira brecha para uma maior atenção à realidade local e para a elaboração de uma imagem mais complexa das dinâmicas sócio-culturais locais, mas, por outro lado, este fato não teria permitido uma maior compreensão dessas realidades.⁶¹ Isto significa que se de’ Nobili teria realizado uma primeira, lenta

⁵⁸ Dentre as cartas desse ano a respeito deste “(contra-)ataque” de Nobili, veja-se, por exemplo, enquanto consistente síntese dos argumentos: ARSI - CGM. GOA 51: fôlios 125-144, *Nobili Roberto, 10.10.1610*, “Responsio ad ea, quae contra modum” (em latim). Esta carta se encontra, também, em Pierre DAHMEN, S.J. *Apologia de Nobili*, Paris, éditions Spes, 1931.

⁵⁹ ARSI - CGM. GOA 51 [*Malabarica Historia*]: fôlios 125-144: fl. 286-290v., *Nobili de Roberto a Paulo V, 15.2.1619*, “Proponit suas res circa methodum Missionis Madurensis”.

⁶⁰ Giuseppe SORGE, *Il ‘Padroado’ Regio e la S. Congregazione ‘de Propaganda Fide’ nei secoli XIV-XVII*, Bologna, Clueb, 1985; e com relação à oposição histórica e estrutural entre “império político” e “império simbólico” cf., também, Nicola GASBARRO, *O Império Simbólico*. In: *Contextos Missionários: Religião e Poder no Império Português*. A. Agnolin, C. A. de M. R. Zeron, M. C. Wissenbach, M. de Mello e Souza (Org.), São Paulo, Hucitec/FAPESP, 2011, pp. 17-47.

⁶¹ Francis Xavier CLOONEY: *Christ as the Divine Guru in the Theology of Roberto de Nobili*. In: R. Costa (Org.), *One Faith, Many Cultures*, Maryknoll Orbis, 1988, pp. 25-40; *Roberto de Nobili’s Adaptation and the Reasonable Interpretation of Religion*, “Missiology”, 1990, 18: pp. 25-36; *Educating for the Good: a Critique of Roberto de Nobili’s Moral Proof of the Tre Religion*. In: C. Chapple (Org.), *The Tradition in Education and Missions: a 450 Years Perspective*, Seranton, Seranton University Press, 1993, pp. 268-280; e *Roberto de Nobili’s Dialogue on Eternal Life and a Early Jesuit Evaluation of Religion in South India*. In: J. W. O’Malley et al., *The Jesuits Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1775*, Toronto, University of Toronto Press, 1999, pp. 402-417; Will SWEETMAN, *Unity and Plurality: Hinduism and the Religions of India in Early European Scholarship*, 2001, “Religion”, 31: 209-224; Catherine CLÉMENTIN-OJHA, *Indianisation et Enracinement: les enjeux de l’inculturation de l’Église en Inde*, 1993, “Bulletin de l’École française d’Extrême-Orient”, 80, I: 107-133; Joan-Pau RUBIÉS: *Christianity and Civilization in Sixteenth-Century Ethnological Discourse*. In: H. Bugge e J.-P. Rubiés

aproximação europeia à nova realidade, favorecendo novos contatos, de qualquer modo tudo isso teria se verificado ao preço da criação de não poucos problemas⁶², tendo em vista que a adaptação pareceu significar, muitas vezes, quase que um verdadeiro esquecimento da cultura inicial: ou, pelo menos, sentiu-se a necessidade de representá-la dessa forma. Significativo, a esse respeito, que em 1607, de' Nobili lembre triunfante os progressos nas línguas locais, confessando, porém, dois anos depois, sua dificuldade com os idiomas europeus. Assim, por exemplo, na mesma carta que já transcrevemos parcialmente acima, naquele mesmo ano o missionário italiano escreve:

[...] chegando a essa cidade, comecei juntamente ad apprendere a lingoa, a qual aprendi em pocos meses, e ad informarme de costumi desta gente, dos impedimentos que havia [...].⁶³

E então, sucessivamente, em 1609, a declamação dos progressos na aprendizagem da língua local é construída, de pari passo, com aquela do esquecimento de sua própria língua nativa (o italiano) ou daquela própria da missão (o português), mas, note-se, também como forma de destacar sua inserção e imersão nas culturas locais e, assim, compreendê-las melhor através, justamente, do instrumento linguístico: e aqui, evidentemente, subentende-se um outro fundamento de sua crítica a Fernandes.

Vi ca [por esse Madure cidade mui bella e mui numerosa na qual florece em estremo desta cega gentilidade] mais pera aprender a lingua e depois pera tormarme pera Costa da Pescaria, que por triste esperanças de se haver ca abrir a porta a qual por arte do Demonio estava tão fechada que ha ja tantos annos que ca ha residentia sem que se podesse fazer nada, mas antes tinha nos mui grande asco porque assi nos comeres como no trajo hera nos mui differente dos que ca fazem profissão de castos e mestres de scientias. Como foi aprendendo a lingua a qual agora por misericordia de N.S. mais facilmente e depressa fallo que a minha propria Italiana, a qual como tão bem a portuguesa me va esquecendo por não ter exercitio dellas, entendendome com estes [...].⁶⁴

Finalmente, não podemos deixar de levar em consideração que a *querelle* sobre os métodos missionários explode, também, porque entrever e projetar, de qualquer modo, algo como uma verdadeira “conversão” das realidades locais do mundo indiano

(Orgs.), *Shifting Cultures: Interaction and Discourse in the Expansion of Europe*, Mⁿster, Lit Verlag, 1995, pp. 35-60; *The Jesuit Discovery of Hinduism: Antonio Rubino's Account of the History of Religion of Vijayanagara (1608)*, 2001, “Archiv für Religionsgeschichte”, 3: 210-256; e *The Concept of Cultural Dialog and the Jesuit method of Accommodation: between Idolatry and Civilization*, 2005, “Archivum historicum Societatis Iesu”, 147: 237-280.

⁶² Joan-Pau RUBIÉS, *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India through European Eyes, 1250-1625*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

⁶³ ARSI - CGM. GOA 51 [*Malabarica Historia*]: fôlios 3-6, *Nobili a Aquaviva*, 1.12.1607, “De sua ratione convertendi gentiles”.

⁶⁴ ARSI - CGM. GOA 51 [*Malabarica Historia*]: fôlios 18-25, *Nobili a Aquaviva*, 25.10.1609, “Reddit rationem laborum”;

permanece uma questão, no mínimo, bastante problemática. Isto se verifica porque, por além dos “equivocos” em que se rege e se joga o processo de conversão, mesmo quando este mundo possa aparecer “convertido”, no final das contas aparece difícil decifrar em qual direção principal se abre essa “convergência”⁶⁵: e (com toda a ambiguidade que destacamos no último item do capítulo anterior: “romanização ou sanscritização do catolicismo local?”), muitas vezes, o resultado apareceu constituindo-se muito mais enquanto um processo de “indianização” do que de “catolização”, sobretudo quando analisarmos o aspecto sacramental do processo.⁶⁶ É tendo em vista, sobretudo, esse problema que se torna necessário alargar e aprofundar a análise da evolução da estratégia missionária de Nobili depois da controvérsia com Fernandes: é depois desse momento crucial, de fato, que o próprio missionário italiano aparece menos convencido das possibilidades reais de seu método, sujeitando-o a vários ajustes. No final das contas, todavia, não encontrando a solução desejada e esperada, tanto ele quanto seus irmãos prosseguiram, como quer que fosse, na esteira da primeira experimentação: isto porque, efetivamente, parece que vieram a faltar para eles outras alternativas possíveis e válidas.⁶⁷

Continua sendo difícil, enfim, avaliar o resultado da transformação que o confronto com a Índia impôs ao catolicismo.⁶⁸ Por outro lado, resulta evidente que os frutos colhidos em decorrência do processo evangelizador moderno resultaram escassos: como já dissemos, os católicos indianos permanecem, muitas vezes e em primeiro lugar, “indianos”, sob o rótulo generalizante de “hinduísmo”. Finalmente, e contrariamente às diretrizes e expectativas do projeto de Nobili, o catolicismo penetrou quase somente entre as culturas tribais e daqueles que, na hierarquia hindu, eram os “fora da casta”: o

⁶⁵ Apesar de tratar-se, sempre e necessariamente, de um processo de mão dupla.

⁶⁶ Em relação à especificidade desse aspecto, veja-se o interessante trabalho de Paolo ARANHA, “Sacramenti o *samskārāḥ*? L’illusione dell’*accommodatio* nella controversia dei riti malabarici”. In: Número monográfico: *Politiche Sacramentali tra Vecchio e Nuovi Mondi*, da **Rivista “Cristianesimo nella Storia”**. Maria Teresa FATTORI (Org.). Bolonha, Ed. Dehoniane, n° 31 (2010), vol. 2. pp. 621-646.

⁶⁷ Inés ZUPANOV, *Aristocratic Analogies and Demotic Descriptors in the Seventeenth-Century Madurai Mission*, **Representations**, 1993, 41: 123-148.

⁶⁸ David MOSSE, *Catholic Saints and the Hindu Village Pantheon in Rural Tamil Nadu, India*, 1994, “Man”, 29, 2: 3-37; *The Politics of Religious Synthesis Roman Catholicism and Hindu Village Society in Tamil Nadu, India*. In: C. Stewart e R. Shaw (Org.), ***Syncretism/Anti-Syncretism: the Politics of Religious Synthesis***, London, Routledge, 1994, pp. 85-107; e *South Indian Christians, purity/impurity and the caste system: death ritual in a Tamil Roman Catholic community*, 1996 “Journal of the Royal Anthropological Institute”, 2: 461-483.

que não deixa de aparecer como uma paradoxal vitória póstuma de Fernandes.⁶⁹ E, de qualquer modo e além do mais, devemos destacar como, pelo menos inicialmente, todavia, de' Nobili não desprezava a ação de seu irmão português, nem acenava à falta de conversões no contexto missionário no qual este operava.

Reflexão Historiográfica Hodierna

Inés G. Zupanov, sobretudo a partir de seu *Disputed Mission*⁷⁰, representa hoje a maior estudiosa do problema que, com esse seu estudo, oferece um ponto de síntese e de chegada importante, com a especificidade de sua reflexão, de todo o percurso da tradução historiográfica apontada acima. Esta sua reflexão faz emergir, atualmente, dois elementos que impõem uma revisão de toda a tradição e a *vulgata* de estudos sobre de' Nobili e suas obras. 1) O primeiro ponto, destacado pela estudiosa, diz respeito à necessidade de se pensar em uma igual legitimidade da posição que queria “portuguesizar” os convertidos (Fernandes) em relação àquela que queria fazer com que os missionários se adaptassem aos costumes locais (de' Nobili). A igual importância e legitimação das duas posições se impõe pela necessidade de um olhar historiográfico atento e, na medida do possível, completo que, muito além de “tomar partido”, possa dar conta das diferentes situações históricas, contextuais e institucionais no interior das quais operam os missionários. Assim, a primeira opção parece configurar-se enquanto a preferida pelas potências coloniais europeias (no contexto, através da instituição do Padroado português), enquanto a segunda parece ser escolhida quase necessariamente pelos jesuítas, quando não eram apoiados pela força das armas: por além do nosso contexto, baste pensar a quanto realizado por Matteo Ricci na China ou aos experimentos japoneses de Alessandro Valignano. 2) O segundo ponto ou elemento importante a respeito de toda essa situação é que, se evidentemente não cabe ao historiador legitimar prioritariamente uma ou outra posição, no âmbito propriamente histórico a legitimação da ação missionária (enquanto tal) cabia, efetivamente a Roma: e como vimos no anterior capítulo 3, assim como ambas as posições deviam ser, elas pelas Congregações romanas. Nesse sentido, se a legitimidade do “Império político”

⁶⁹ Robert DELIÈGE, *Les Intouchables en Inde: des castes d'exclus*, Paris, Imago, 1995; e, Idem, *Untouchability and Catholicism. The Case of the Parayars in South India*, 1998, **Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East**, XVIII, 1: 30-33.

⁷⁰ Inés ZUPANOV, *Disputed Mission. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth Century India*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

cruza necessariamente com o processo legitimador do “Império simbólico”⁷¹, é a este último que, no final das contas, cabe a distribuição das cartas do jogo no âmbito propriamente missionário.

Se este lado da problemática diz respeito, privilegiadamente, à questão romana (e portuguesa: de qualquer modo, ocidental), por outro lado e paralelamente a questão deve ser acompanhada também pela perspectiva local, aquela indiana. Significativo a esse respeito que, como vimos, em sua atuação fiscalizadora e legitimadora, a própria Roma se utilizava, evidentemente, de intermediários que eram os superiores das ordens particulares, recorrendo também aos ordinários diocesanos: além do mais, veja-se bem, muitas vezes, pertencentes às mesmas ordens, pelo menos no subcontinente indiano. E como entrevemos até aqui, em um primeiro momento a violência da controvérsia surpreendeu e abalou esses prelados locais que, todavia, no final das contas, acabaram apoiando de’ Nobili. Vimos assim como, por exemplo, o missionário italiano se beneficiou do apoio dos arcebispos Francisco Ros (jesuíta e arcebispo de Cranganor) e Aleixo de Menezes (metropolita da arquidiocese de Goa), além que daqueles dos inquisidores portugueses que apontamos e (sempre depois das primeiras dificuldades) dos próprios superiores: além do mais, não podemos esquecer que, estes últimos o haviam enviado em Madurai para fazer justamente o que havia feito (já conhecendo, antes, as diretrizes missionárias de Alessandro Valignano). A importante figura do provincial dos jesuítas, Alberto Laerzio (aliás, sempre solícito no apoio e na defesa de Nobili), com o qual de’ Nobili havia trabalhado em Cochim por alguns meses, explicou ao geral Aquaviva que havia enviado o irmão naquela missão justamente porque maravilhado pelos resultados negativos da obra de conversão de Fernandes. Assim, por exemplo, podemos ver como, em uma carta de dezembro de 1610, o provincial dava informações ao geral de que:

Logo que esta nossa missão se começou, & o P. Roberto tomou aquelle novo modo, e traje, procurou o Demônio para todas as vias com revolta & perseguições inquietar esta santa obra, por ver que se abria tão grande porta à verdadeira Conversão, qual elle tinha tanto fechada em toda a Índia [...] & muitos de nossos P.es mais experimentados nos negócios da cristandade têm pera si, que esta perseguição da Costa da Pescaria foi alevantada do Demônio para este respeito, & não há dúvidas que lhe tem prejudicado muito não aver P.es nossos na praza, ao menos é certo que no mesmo tempo que o P. Roberto começou com aquelle modo de vida & traje, começarão também os trabalhos da Pescaria. & eu nestes três annos & meio

⁷¹ Nicola GASBARRO, *O Império Simbólico*. Citado.

posso afirmar, que tenho passado sò por sustentar, & conservar esta missão muy grandes moléstias, & desgostos [...].

A primeira foi que procurou o Demônio que não fosse para diante esta obra, para mão do Bispo de Cochim, o qual publicamente fallou muito mal, & reprovou o traje, & modo do P. Roberto, e me affirmarão que escrevera contra isso a Goa aos Inquisidores; o que sabendo fiz com o nosso Arcebispo de Cranganor, que tomasse de baixo de sua proteção (já que estava no seu districto) aquella nova Igreja, & cristandade, & a tivesse a sua conta, & enformasse em Goa ao Arcebispo Primas & Inquisidores tudo; como elle fez logo com muito zelo, & efficacia; & teve resposta do Arcebispo de Goa com grandes louvores do modo do P.e Roberto, dizendo terlhe enveja, & que desejava elle ser desatado da carrega, que tinha, per o ir imitar, & acompanhar, os Inquisidores também responderão, que folgavão com a informação que sua S.a lhes dava, com que & com isto se venceu esta primeira tormenta.

Em sua correspondência, Laertio chega à invocação e à obtenção da proteção desejada, dos arcebispos em questão e dos inquisidores portugueses, partindo da denúncia das “infâmias” vindas da Costa da Pescaria – onde se encontrava, de fato, a missão de Padre Gonçalo Fernandes – e que podem ser resumidas com a acusação de que o Padre Nobili teria se tornado um gentio:

A 2ª foi dos Clérigos & Frades que estavam na Costa da Pescaria, & em outras partes, os quais não só dizerão muy soltamente muitas enfâmias contra o P.e como elles costumão, até dizerem que era feito gentio [...].

Mas, no final das contas, se a acusação não levava em conta que essa transformação respondia, inclusive, ao convite missionário paolino de “tornar-se tudo para todos” (*Coríntios*, 1 - 9.22), a carta ressalta enfim o reconhecimento de que a interlocução estabelecida por Nobili com certas castas deste “gentio” (Brâmanes e Pandaras: veja-se bem, conotados enquanto “filósofos e teólogos”) tornara-se fundamental para o sucesso de seu projeto de evangelização:

A 3ª foi por meio anco dos Brâmanes, & Pandaras gentios, & estas foram muitas em todos estes annos, mas principalmente neste derradeiro, em que começou de crescer mais cristandade foram ellas muito maiores; como irá relatada na annua. Estas [dificuldades] venceu P. Roberto, com se encomendar primeiro a Deus, & ter grande confiança nelle; & depois **com dar razão de si, & da doutrina que confiava aos brâmanes letrados, & Pandaras gentios**, quando de proposito forão ter com elle somente pera o examinarem, que forão muita nessas, especialmente este anno; mas **elle, como sabe a lingua tamul tão perfeitamente, como se fosse natural; e o modo de tratar, & suas cortesias, & tem no fallar muita graça, eloquentia & efficacia, (como eu o tenho visto disputar) & sabe juntamente o Guirandão (que é o seu latim, em que estão escritos os livros das suas leis)** por mais letrados & doutos sejam os bramanes (que venera o fão muitos delles, por terem honestidades com que estudão de propósito sua filosofia e theologia) ficão diante do P.e como mudos, sem saberem

proceder para diante; com que os que fallão com elle se não tão satisfeitos, que o tem para Tomé vindo do céu; & é elle hoje em Madure tão conhecido, & tem todos um grande conceito delle, que parece o Demônio para esta obra lhe poderá dar pouco trabalho; posto que nunca lhe faltarão novas perseguições com novos modos, & invenções.⁷²

E, de fato, em Roma (quanto menos junto à cúria jesuítica) sabia-se o que estava acontecendo em Madurai já antes de 1610. É a este propósito que há de se notar que, um ano antes, o próprio Laerzio descreve para Acquaviva como se vestia de' Nobili:

Il vestito del P. Roberto è una veste lunga sino alli piedi, qual chiamano Cabaia di color bianco verso il giallo, sopra di questo un rochetto di tela più fina del med.mo colore, e sopra il rocchetto un panno rosso, qual gli vâ gettato per le spalle. In testa tiene un panno di tela fina bianco, a modo di beretta rotondo, a traverso il collo un cordone di cinque fili, tre d'oro, e due di filo bianco, con una Croce che gli viene a dar nel petto, e ciò fece il P.re p. questa causa, perche come i Brameni i quali sono i loro sacerdoti in questa guisa portano un cordone di tre fili: col quale significano esser non solamente nobili, ma ancor maestri della legge che insegnano, lui ancora **volse portar questi fili benche con la differenza del numero, et della Croce, per mostrare la legge spirituale, e divina, la q.al fà profess.e d'insegnare come maestro conforme il costume della terra,** dicendo che i tre fili d'oro in un cordone, significano le tre persone Divine, et un sol Dio, gli altri due fili bianchi, il corpo, et l'[anima?] s.ma di C.sto N.S., et la Croce la pass.e e morte dell'istesso S.re di maniera che per mostrarsi nobile, e maestro come li Brameni si messe il Cordone, e p. mostrare la differenza della legge avrebbe il numero de' fili, et la croce con la soprad.^a interpretat.e.⁷³

Extraordinário exemplo de trabalho hermenêutico missionário dos sinais e dos códigos indígenas – diga-se de passagem e sirva de exemplo –, esta última reinterpretação simbólica da linha bramânica!

Por além de tudo isso, os missionários haviam tomado finalmente consciência de que a Índia era diferente dos outros mundos percorridos pela obra de evangelização. Tratava-se, de fato, de uma terra onde existia uma igreja cristã milenária, descoberta por Roma já no decorrer do Trezentos, que teve que se adaptar a uma cultura no interior da qual era amplamente minoritária. Levando em consideração esse legado e refletindo justamente sobre o destino dos antigos cristãos de S. Tomé, o arcebispo Francisco Ros, que protegeu de' Nobili e contribuiu para a elaboração das suas teses defensivas, havia compreendido claramente que os católicos no subcontinente deviam aceitar usos e

⁷² ARSI - CGM. GOA 17 [Goan. Malabar Epistolae 1610-1619]: fólhos 20-21. *Laertio Alberto a Acquaviva, pro e contra de Nobili, 6.12.1610*: Pro et contra opus conversionis P. de Nobili. Calumniae. Todos destaques em negritos são nossos.

⁷³ ARSI - CGM. GOA 54 [Malabarica Historia – Annuae Madure Duplicata]: fólhos 2-15v., “Relazione di Madure”, 1609. [Carta Annua de Alberto Laerzio al Generale della Compagnia di Gesù].

costumes que na Europa teriam sido condenados.⁷⁴ Em 1613, portanto, Ros escreveu a Aquaviva que a estrutura social indiana impunha aos cristãos de S. Tomé e aos convertidos de Nobili comportamentos heterodoxos com relação à religião romana. Assegurando, antes de tudo, que “a missão de Madure que está na minha diocese, é meramente espiritual”, de fato o arcebispo afirmava que:

[...] pera se abrir o caminho à conversão de todo este Malavar [...] **o que mais a impedia, era a dissonância nos costumes políticos com estes, e com a conformidade e união com os gentios nesta matéria, tem a Companhia entrado em Japão, na China, e na Serra e agora pello P.e Roberto quis N. Procurador que com se vestir e fazer ao modo da terra, e aprender nas línguas diferentes, e comer a seu modo, e guardar outras observâncias que têm sem ofensa [?] de os, falso [?] o dito P.e Nosso estimado e amado, que os soberbos e vaníssimos Brachmanes que a todo o lado desesperão, se sujeitassem ao juízo de Christo N. S. crucificado [...].**

Sem deixar de lado, então, as autorizações, os procedimentos e até mesmo o reconhecimento das autoridades envolvidas,

Escrevendo isto ao P. Arcebispo dom Frey [?] Primas [?], no princípio desta missão dando-lhe conta do traje e linhas que o P.e Roberto trazia então, (que ia que as tirou, pera mostrar mais desprezo do mundo, pois ellas são sinais de dignidade e força e nobreza política) entervenceu-se muito, e me escreveu que se poria muitas linhas, a troca de fazer uns christãos, e que folgaria, fez o P.e Roberto mais imitadores que detratores de tal empresa, isto me escreveu o dito Procurador de Goa. E a mesma coisa dei eu aos Inquisidores, que até agora, nada declarão. E tudo o que fez o P.e Roberto, em si e em os christãos convertidos, foi, com minha ordem e do P.e Provincial Alberto [Laerzio], com conselho de theólogos nosso [...].

logo o arcebispo tece e destaca a necessidade e as diretrizes da nova missão na especificidade do contexto indiano:

E pera abrimos as portas à conversão desta gente, buscamos os modos que a isto podião ajudar, e porque o maior impedimento era, tirar a esta gente grave seus políticos costumes, nos quais estão a linha e o curumbi, insígnias de nobreza política, revolvemos seus livros, e soubemos de suas coisas intrinsecamente. E entendemos claramente, que nenhuma destas cousas que lhes permitimos trazer depois, era insígnia de seita, nem profissão ou protestação desta, e isto sem dúvida nenhuma, e porque os P.es fizerão tratados sobre isto, me pareceo não havia pera que escrever eu outro; em cousa tão clara.

Consequentemente, todavia, Ros não podia deixar de levar em consideração as contraposições e as acusações que o projeto vinha sofrendo, destacando a base do

⁷⁴ Inés ZUPANOV, *Missionary Tropics. The Catholic Frontier in India, 16th-17th Centuries*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2005.

desconhecimento sobre a qual estas se fundamentavam; justificando, finalmente, sua própria autorização enquanto arcebispo responsável da missão de Madurai.

Mas soube depois que **de Goa escreverão a V.P.de cousas muy arredadas da verdade**, pessoas graves que nunca [?], **mas foi por informação de gente da terra que nenhuma cousa intrinseca sabia, nem sabe, nem pode saber desta gente**, que nas cousas dessas cerimônias nunca fallão com nosco verdade, nem elles as insinão, senão a certas castas de Brachmanes, e aos mais se insinão a execução de sua lei, e não o que ella é, o **que nós depois alcançamos por seus libros de segredos, e pellas línguas diversas que aprendemos**, e pello synodo provincial de Goa, e as outras [os outros?] se [? baseiam], nas informações dos brahmanes de lá, que não sabem mais que a execução de sua lei, proibirão a linha e o curumbi, e o sândalo, e forão mais escrupulosos do que o negócio podia. E porque sou ordinário em Maduré, **depois que vi o grande mal que se fazia com se proibirem as ditas cousas, vendo que somente erão insignias de nobreza, e não da seita, deixei aos novamente convertidos, ficar com ellas.**⁷⁵

Portanto, a carta do arcebispo a Aquaviva apontava como a Índia caracterizava-se por uma sua compacta civilização, não comparável àquelas encontradas em outros lugares: que era preciso levar em consideração este fato, portanto, querendo-se alcançar, pelo menos, alguns resultados significativos. E se tudo isso já era evidente para muitos outros religiosos que, anteriormente, operaram no contexto, esses pressupostos e essas considerações foram finalmente sistematizados pelas contribuições decorrentes da proposta evangelizadoras do missionário italiano. É sobretudo e particularmente a *Narratio Fundamentorum quibus Madurensis Missionis Institutum caeptum est et hucusque consistit* – texto escrito por de’ Nobili, mesmo que assinado pelo arcebispo de Cranganor Francisco Ros, para a conferência de Goa de 1619 – o documento que melhor ilustra este ponto crucial resumindo todas as referências culturais das quais dispunham os jesuítas.⁷⁶

Mesmo que sucessivamente retomaremos e ampliaremos vários aspectos do projeto de acomodação contidos nesse documento (e partindo dele)⁷⁷, vale a pena levá-lo em consideração em termos gerais, aqui, justamente em vista dos problemas postos pela “reflexão historiográfica hodierna”, conforme quanto interessa destacar no interior desse item neste capítulo. O autor do tratado (que, daqui para frente, intitularemos

⁷⁵ ARSI - CGM. GOA 17 [Goan. Malabar Epistolae 1610-1619]: fólio 119, *Franc. Ros, Arcebispo de Cranganore, a Aquaviva, sobre controvérsias de Nobili*, 4.7.1613.

⁷⁶ Savarimuthu RAJAMANICKAM (Org.) *Roberto De Nobili on Adaptation*, Palayamkottai, De Nobili Research Institute, 1971.

⁷⁷ Sobretudo (mas não exclusivamente) lá onde no capítulo 6º e no interior de um confronto documental mais geral trataremos da “Formação e pressuposto da *accommodatio*: “*amplexationem politicorum morum*”.

apenas enquanto *Narratio*) afirma que a verdadeira questão é como reabrir na Índia a via que leva às verdades evangélicas. É em vista desse objetivo missionário, evidentemente, que ele afirma e justifica o fato de que é preciso permitir todos os “sinais exteriores” que possam agilizar e facilitar a conversão. Portanto, se por um lado o missionário deve ser um homem de doutrina e costumes irrepreensíveis, por outro lado ele deve ser capaz de se adaptar: e isto, além do mais, valia sobretudo em um âmbito contextual e cultural como aquele no qual se encontrava a operar o missionário italiano, tendo em vista que os brâmanes, como todos os aristocratas, rejeitavam quem não aderisse a seu código comportamental. O que significa, então, se a adaptação é uma arte e uma exigência caracteristicamente missionária, no contexto indiano ela tornava-se estreitamente necessária e indispensável. É essa perspectiva adaptacionista que, sempre e de forma privilegiada, olhará para ou estabelecerá uma interpretação “política” – contraposta àquela “religiosa” de seus opositores – dos costumes locais, a serem assim disponibilizados e reutilizados enquanto instrumentos necessários para construir um diálogo de qualquer modo funcional ao projeto de conversão: “amplexationem politicorum morum”, segundo os termos propostos pela *Responsio* de Nobili.⁷⁸ Por outro lado, os recursos justificativos do missionário não podiam deixar de lado o fato que essa mesma estratégia já fora utilizada pelos apóstolos: logo, porque não segui-la na Índia? É em decorrência desse paralelo com a tradição da antiguidade da igreja missionária (uma estratégia que converge, significativamente, com aquela tipicamente humanista) que o missionário elenca, portanto, todos os casos nos quais ritos e superstições foram aprovados no passado; isto, obviamente, além de sublinhar como o começo da missão foi aprovado pelo próprio arcebispo de Goa, primate das Índias, que, perante as dificuldades até então encontradas, queria obter, finalmente, um sucesso. O recurso do missionário à *comparação com o Mundo Antigo* é ilustrado, de forma particularmente emblemática, pela sua visão da Índia que vem se estruturando através das descrições dos brâmanes oferecidas por Estrabão e outros autores grego-latinos. É desse modo que de’ Nobili procura autorizar e confirmar suas próprias conclusões com textos que, finalmente, eram bem conhecidos em Roma. Com essa estratégia comunicativa (com Roma), interpretativa (local) e comparativa (uma convergência entre

⁷⁸ ARSI - CGM. GOA 51 [Malabarica Historia]: fólios 125-144, *Nobili Roberto*, 10.10.1610, “Responsio ad ea, quae contra modum”. Cf. destaque da citação no artigo de Matteo SANFILIPPO, *Roberto De Nobili: un'introduzione*. In: Matteo SANFILIPPO e Carlo PREZZOLINI. *Roberto De Nobili (1577-1656) missionario gesuita poliziano*. Atti del convegno Montepulciano 20 ottobre 2007. Università per Stranieri di Siena, Guerra Edizioni, 2008; pp. 13-22, citação à p. 17.

o local e o antigo ocidental), o missionário abria então, significativamente, a estrada àquela que se tornará a característica abordagem descritiva setecentista: quando a Índia “misteriosa” será finalmente explicada em chave neo-clássica.⁷⁹

Nesse percurso e nessa estratégia, portanto, de’ Nobili não foi exatamente um inovador. Aliás, a respeito desse tipo de iniciativas, Serge Gruzinski evidenciou como elas fossem comuns não somente aos jesuítas comprometidos fora da Europa, mas também a todas as outras ordens missionárias.⁸⁰ Nosso próprio trabalho, relativo ao projeto catequético jesuíta da América portuguesa, demonstrou sua utilização nesse específico contexto americano.⁸¹ Além do mais, essas iniciativas – e, com elas, aquela do próprio de’ Nobili – eram fruto de ordens dos superiores: portanto, o missionário italiano não agia daquele modo porque, como o aristocrático que ele mesmo se produziu e se projetou (quanto menos no contexto asiático, mas talvez não só)⁸², se encontrava em sintonia com os brâmanes, mas porque lhe foi ordenado de agir assim.

Finalmente, então, cabe destacar que o choque com Fernandes, episódio central da vida missionária de Nobili, mais do que à originalidade do indivíduo, é inspirado à estratégia geral dos jesuítas⁸³: aliás, melhor, ao confronto entre duas modalidades prioritárias de estratégias (representadas aqui entre o missionário português e aquele italiano) que encontramos, aliás, em muitos e distintos contextos de sua atividade missionária. Ainda, além de tudo isso, não poderemos deixar de destacar como o conflito (e outros conflitos em outros contextos, também) ganha uma sua ênfase e peculiaridade no momento em que será condicionado quando da emergência de uma vontade centralizadora romana (como vimos na primeira parte do capítulo anterior) de

⁷⁹ Sylvia MURR, *Genealogies et Analogies entre Paganisme Ancien et ‘Gentilité des Indes’ dans l’apologétique jésuite au siècle des Lumières*. In: *Les Religions du Paganisme Antique dans l’Europe Chrétienne XVIe-XVIIIe siècles*. Colloque tenu en Sorbonne les 26-27 mai 1987, Paris, PUPS, 1988.

⁸⁰ Serge GRUZINSKI, *Les Quatre Parties du Monde. Histoire d’une mondialisation*. Paris, Seuil, 2006²: 430-440.

⁸¹ Adone AGNOLIN, *Jesuítas e Selvagens: a negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*, São Paulo, Humanitas/FAPESP, 2007.

⁸² A esse respeito, todavia, vale a pena destacar o fato bastante interessante, recentemente apontado por Gerald O’BROIN (*The Family Background of Robert Nobili S.J.*, “Archivum historicum Societatis Iesu”, 1999, LXVIII: 3-46), da descoberta de materiais inéditos, no Arquivo Secreto Vaticano, que mostram como Roberto teria sido filho ilegítimo de Pierfrancesco Nobili e de uma desconhecida romana, junto ao irmão Vincenzo, mais jovem de dois anos.

⁸³ Girolamo IMBRUGLIA, *Ideali di Civilizzazione: la Compagnia di Gesù e le missioni (1550-1600)*. In: A. Prosperi e W. Reinhard (Org.), *Il Nuovo Mondo nella Coscienza Italiana e Tedesca del Cinquecento*, Bologna, Il Mulino, 1993, pp. 287-308.

impor certa uniformidade operativa com relação às missões europeias e extraeuropeias.⁸⁴

Procurando contextualizar o experimento missionário do jesuíta italiano, desde sua primeira monografia, publicada em 1999, a historiadora Inês Zupanov veio propondo a perspectiva de uma ruptura hermenêutica no que diz respeito à compreensão da missão de Nobili em Madurai. Os elementos concretos e contextuais do desenvolvimento da controvérsia entre Roberto de' Nobili e Gonçalo Fernandes Trancoso não vinham apresentando novidades, mas o desafio da investigação de *Disputed Mission* consistia em apresentar uma nova interpretação das razões do contraste entre os dois jesuítas. Nesta direção, por além da contraposição entre o culto e jovem aristocrata italiano e o rude e veterano missionário português, em seu trabalho Zupanov sugeriu uma dicotomia alternativa construída na base de uma “modalidade geo-etnográfica” da qual teria surgido a contraposição entre a construção de “analogias aristocráticas”, elaboradas por de' Nobili, e aquela de “descrições demóticas”, propostas por Fernandes (1999: 103-145). Conforme a descrição da historiadora, as primeiras teriam surgidos lá onde, Nobili tinha que apreender os cenários locais, a retórica e todos os truques adicionais do trabalho antes de poder jogar, efetivamente, a função de um Tâmil consultor do ‘rei’. Como jesuíta, especialmente como um romano exercitado em teologia e mais tarde padre professo, ele era bem preparado para tal função. E dois instrumentos elaborados pela própria Companhia se constituirão enquanto fundamentais para essa preparação prévia: a experiência em tomar e dar os *Exercícios Espirituais*; e os preceitos das *Constituições da Sociedade de Jesus*.⁸⁵ Por outro lado, as “descrições demóticas” de Fernandes, antes da nova estratégia missionária imposta por Nobili, ganhariam sentido lá onde os missionários jesuítas eram largamente confinados na área costeira do Sul da Índia e onde a presença militar portuguesa assegurava de algum modo sua influência ‘espiritual’: é nesse contexto que a cristianização representou aqui para eles a mesma coisa da “portugalização”, permanecendo aí os melhores vestígios de

⁸⁴ Giovanni PIZZORUSSO, *La Compagnia di Gesù, gli Ordini Regolari e il Processo di Affermazione della Giurisdizione Pontificia sulle Missioni tra fine XVI e inizio XVII secolo. Tracce di una ricerca*. In: P. Broggio, F. Cantù, P.-A. Fabre, A. Romano (Orgs.), *I Gesuiti al Tempo di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*. Brescia, Morcelliana, 2007, pp. 55-85. Interessante observar, a respeito das dificuldades encontradas por de' Nobili em relação a esse aspecto o fato de que, enfim, em termos documentais a voz de Nobili nos chega, sobretudo, através da correspondência com os familiares (justamente aqueles que, provavelmente, o empurraram em direção à carreira eclesiástica porque ilegítimo).

⁸⁵ Inês ZUPANOV, *Disputed Mission*, citado, pp. 21-22.

práticas religiosas anteriores.⁸⁶ Portanto, Nobili inverte a anterior política de conversão porque, no novo e peculiar contexto de Madurai⁸⁷, ela se revelará ineficiente (segundo o espírito inaciano).

Partindo da (e mesmo fundamentando-se na) proposta analítica tradicional – sempre bem presente para os historiadores que estudaram a missão de Madurai – de uma diferenciação social entre um Nobili aristocrata e um Fernandes plebeu (ou “demótico”, nos termos da Zupanov), a nova proposta interpretativa da Zupanov obteve, todavia, um ganho e uma novidade bem característicos: com ela, enfim, abria-se uma verdadeira reabilitação da figura e do projeto missionário de Fernandes. De fato, a incapacidade de apreender e de falar tanto o tâmil literário quanto o sânscrito havia impedido ao jesuíta português de ter acesso direto ao cânone textual hinduísta: mas isso, na nova interpretação da historiadora e diferentemente das interpretações historiográficas anteriores, não coloca na sombra a obra deste missionário, mas a qualifica pelo consequente desenvolvimento de um conhecimento aprofundado das práticas concretas do Hinduísmo popular. Isto significa que Fernandes tornar-se-ia uma espécie de etnógrafo *ante litteram*, na medida em que acreditara que a religião e a cultura dos “pagãos” de Madurai se reduzissem apenas àquelas ações rituais que ele era em condição de ver e descrever. Logo, segundo Zupanov, com sua abordagem apenas “descritiva” o missionário português nos devolve essas ações em toda sua concretude. E isto aconteceria, então, diferentemente de Nobili que, pouco inclinado a observações empíricas e privilegiando uma abordagem textual – fundamentada principalmente nos livros de filosofia e literatura indiana –, ao mesmo tempo dava maior espaço a uma hermenêutica dos textos que, aliás, lançava mão (na melhor tradição instaurada pelo Renascimento italiano) do precioso instrumento de comparação com o mundo antigo. É dessa maneira que para o missionário italiano os Brâmanes vêm se configurando, como os hebreus e os romanos da época apostólica, enquanto “sábios” ou “letrados”: a sua hermenêutica textual (mas, veremos, não somente disso se trata) vai preencher a distância sincrônica com uma aproximação diacrônica e comparativa que estrutura o

⁸⁶ Idem, Ibidem, pp. 20-21.

⁸⁷ Importante observar, a esse respeito, como a própria historiadora observa no seu trabalho, que Nobili chega à região Tamil Nadu no começo da segunda década do século XVII: isto é, no momento em que a região vive uma situação bastante complicada na qual várias linhagens guerreiras transformaram-se reciprocamente em guerras e rituais: por esta razão, segundo a autora, nessa situação Nobili foi se configurando enquanto um “estranho”, mas essa estraneidade era compartilhada, de algum modo, com tantas outras chefias locais emergentes na época. É nessa situação que a “inovação religiosa” podia também ser colocada a serviço da construção do estado, do aumento do status e, finalmente, dos interesses da conquista.

sistema da analogia. Desse modo, enquanto “sábios” e “letrados” eles teriam se constituído como guardiões de um saber indiano que, inclusive na pressuposta estrutura linguística de uma “gramática universal”⁸⁸, ofereceriam ao mesmo tempo o possível terreno de encontro para um espaço de comunicação intercultural (na sincronia), baseando-se em um modelo prototípico de evangelização estabelecido e legitimado a partir da comparação com a ação de cristianização do mundo antigo (na diacronia). Com tudo isso, enfim, os Brâmanes tornar-se-iam, necessária e prioritariamente, os destinatários privilegiados da primeira evangelização indiana.

Mas, por além da riqueza dessa perspectiva lançada pela Zupanov, a interpretação historiográfica do problema tornou evidente, mais uma vez, sua profunda interferência e suas específicas orientações na leitura do contexto histórico e, logo, na constituição e na reelaboração da longa e complexa tradição historiográfica. Interessante a esse respeito quanto chamado em causa por um artigo de Paolo Aranha: “Roberto de Nobili e o Diálogo Interreligioso?”.⁸⁹ Conforme se destaca no percurso esquematizado por essa contribuição, a nova avaliação de Gonçalo Fernandes já havia começado a ser traçada vários decênios antes da própria proposta interpretativa da Zupanov. Interessante e reveladora prova disso é constituída por um documento exemplar conservado no arquivo particular do jesuíta indiano padre Savarimuthu Rajamanickam: o mais importante estudioso que tenha trabalhado sobre Roberto de’ Nobili. Lá se encontra, enfim, uma relação que ele compôs contra o projeto, depois realizado, do irmão Joseph Wicki de publicar o tratado que Fernandes havia composto sobre o “Hinduísmo”.⁹⁰ Partindo dessa documentação, então, podemos verificar como Rajamanickam nega com força a ideia defendida por Wicki: de que o trabalho de Fernandes poderia ser considerado precursor da célebre obra orientalista do abbé Jean-Antoine Dubois (1817).⁹¹ Aduzindo como pretexto a necessidade de integrar o texto do

⁸⁸ Cf., a esse respeito, Umberto ECO, *A Busca da Língua Perfeita na cultura europeia*. Ed. bras.: Bauru/SP: Edusc, 2002; ed. orig.: Roma-Bari: Laterza, 1992.

⁸⁹ In: *Roberto de Nobili (1577-1656) Missionario Gesuita Poliziano*, Atti del Convegno Montepulciano 20 Ottobre 2007, Università per Stranieri di Siena. Perugia: Guerra Edizioni, 2008, pp, 133-150.

⁹⁰ José WICKI, S.J., Org. *Tratado do P.e Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo* (Madure 1616), Lisboa, 1973. Edição Crítica Anotada por José Wicki, S.J., Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, Lisboa, 1973.

⁹¹ Conhecido com o nome de abbé Dubois, ele foi um padre das Missões Estrangeiras de Paris (MEP). Com outros padres desta missão é enviado como missionário na Índia para preencher os lugares deixados vagos pela supressão da Companhia de Jesus (1773). Ele passa de Pondichéry à antiga missão jesuíta de Mysore e, finalmente, depois de 32 anos de trabalhos na Índia do Sul, retorna em Europa convencido que a conversão dos hindus seja uma tarefa impossível. Ele expôs sua tese (pessimista e marcada pela mentalidade da época: a da superioridade cultural europeia) em suas *Letters on the State of Christianity in India* (Londres, 1823): tese que foi vigorosamente criticada na Inglaterra. Entre seus outros escritos,

jesuíta português com um adequado *corpus* de referências eruditas, o jesuíta indiano procura convencer o leitor do documento (quase certamente um seu superior na Companhia) de que a publicação em questão deveria ser reenviada. Mas, a razão principal da manifestação dessa perplexidade, todavia, parece ter sido outra: isto é, o fato de que o tratado de Fernandes continha elementos verdadeiros e interessantes, mas que, sobretudo, podiam somente trazer dano ou certa revisão em relação à figura de Roberto de' Nobili. O dano que Rajamanickam temia da publicação de Wicki era, claramente, que dela pudesse desprender-se uma nova interpretação da primeira controvérsia sobre os ritos malabáricos (1606-1623), com a consequência que de' Nobili pudesse não mais aparecer como um heroico precursor, mas somente como uma dentre as figuras missionárias, com as próprias razões operativas para avançar sua proposta evangelizadora, além que com seus próprios defeitos. Alertando para isso, então, o documento parece ter em vista a construção de uma diferente interpretação historiográfica e, de qualquer modo, a necessidade de que as autoridades tomassem uma decisão a respeito: isto é, em relação a duas impoções historiográficas que, ao mesmo tempo, representavam também dois distintos objetivos políticos. Fato é que, aos olhos do jesuíta indiano de' Nobili aparecia com uma alternativa ao tipo de Cristianismo colonial, que tinha tido seu começo no *Estado da Índia* português.⁹²

Esse empreendimento intelectual, portanto, torna-se exemplo significativo de como os condicionamentos ideológicos de uma historiografia – sobretudo, neste caso, de evidente orientação teleológica e teológica – possam serem dobrados a específicos interesses. Esses condicionamentos, enfim, apontam para uma contraposição significativa emergente mesmo no interior dessa perspectiva: trata-se, enfim, dos interesses envolvidos em uma verdadeira “guerra historiográfica” que, no caso, se propunha a promoção da imagem do missionário italiano, a fim de favorecer seu reconhecimento e sua elevação enquanto santo oficial da Igreja católica. A rica produção de Rajamanickam sobre Roberto Nobili e a missão de Madurai⁹³ cultivou, de

vale lembrar: *Description of the Character, Manners and Customs of the People of India, and of their Institutions, religious and civil*, traduzido e publicado em Londres em 1816 e considerado como a primeira obra de pesquisa indianista; uma edição aumentada aparece em francês sob o título *Mœurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde*, Paris 1825 (que, de qualquer modo, resulta ser o plagio de um manuscrito redigido, em 1800, quase que com o mesmo título - *Institutions, mœurs et religion des gentils anciens et modernes* - por François-Pierre Gaudart, que foi agente da Companhia das Índias).

⁹² E que, aliás, havia encontrado uma sua continuidade ideal, depois, no empreendimento missionário protestante na época do *Britisj Raj*.

⁹³ Particularmente: Savarimuthu RAJAMANICKAM (Org.). *Roberto De Nobili on Adaptation*, Palayamkottai, De Nobili Research Institute, 1971; *Roberto De Nobili On Indian Customs*,

fato, a realização deste projeto e deste sonho que, todavia, não encontrou e não teve muito sucesso.⁹⁴ A obra e a intenção de Rajamanickam apontam, portanto, para aquela típica produção da corrente nacionalista na cultura indiana moderna que encontrava em Roberto de' Nobili um novo modelo para um Cristianismo indiano pós-colonial. Na esteira dessa perspectiva e com relação à implementação de uma perspectiva de leitura retrospectiva da ação de Nobili – isto é, desenvolvida a partir e a serviço de um seu interesse para o presente –, significativo e emblemático resulta, ainda, outro exemplo de leitura/interpretação historiográfica (uma “utilização” póstuma, se quisermos): é aquela que diz respeito à individuação de uma distinção entre “religião” e “cultura”⁹⁵ que teria sido proposta e/ou se encontraria na base da obra de Nobili. Esta, segundo Amaladoss, teria representado, fundamentalmente, um apelo para o pluralismo das religiões e das culturas; um apelo que, para o autor, seria particularmente atual no que diz respeito à Índia contemporânea: e em conformidade a isso a atualidade de Nobili seria significativa por sua preciosa contribuição à crítica de todo tipo de fundamentalismo.⁹⁶

Nessa tradição de estudos, base importante da historiografia hodierna, enfim, precisamos levar em consideração, também, como, em contraposição à perspectiva de Rajamanickam (como vimos), em sua copiosa produção Joseph Wicki considerava a Índia de maneira bastante diferente daquela do religioso indiano e de sua tendência historiográfica. Pela específica natureza do material sobre o qual trabalhava (cartas e relações de missionários jesuítas) em seus *Documenta Indica*⁹⁷, Wicki acabava conferindo pouquíssima autonomia aos atores indianos: assim, por exemplo, podemos compreender porque, segundo ele, o caso do tratado de Fernandes aparecia simplesmente como uma contribuição ao estudo da história da indologia. É justamente em contraste com essa perspectiva que para Rajamanickam o mesmo tratado vinha a

Palayamkottai, De Nobili Research Institute, 1972a; *The First Oriental Scholar*, Tirunelveli, De Nobili Research Institute, 1972b.

⁹⁴ A esse específico respeito, vale destacar ainda que, conforme o destaque sugerido pelo trabalho de Paolo Aranha, “as acusações de bramanização que a jovem geração dos jesuítas tâmil, altamente sensíveis às instâncias da teologia dalit, movem constantemente contra a figura de Roberto Nobili sugere que será muito difícil que ele possa ser, enfim, plenamente apreciado”. Paolo Aranha: “Roberto de Nobili e o Diálogo Interreligioso?” In: *Roberto de Nobili (1577-1656) Missionario Gesuita Poliziano*, citado, p. 144.

⁹⁵ Notemos, aliás, que nesta época nem mesmo este último termo/conceito teria significado, enquanto o primeiro precisaria ser melhor (historicamente) definido.

⁹⁶ Michael AMALADOSS, *L'Eredità Discussa di Roberto de Nobili*, **Popoli**, 2006, 5: 44-46 (versão italiana de uma relação apresentada em agosto de 2005 ao Congresso Inaugural do “De Nobili Research Centre”).

⁹⁷ Uma fundamental coleção de fontes sobre a história da Índia no século XVI.

representar um grave perigo e um estorvo para a emancipação – historiográfica e prática – do Cristianismo indiano.

É à luz dessas diferentes perspectivas (missionárias e políticas) e desse recente debate interno à Companhia de Jesus que devemos colocar, enfim – e que podemos compreender melhor também – a reabilitação de Fernandes realizada, por exemplo, por um estudo historiográfico como aquele de Inés Zupanov. Em territórios tão movediços como os estudos sobre a atuação das ordens religiosas – tão necessariamente dependentes, sobretudo em relação à copiosa documentação jesuítica, dos correspondentes tratamentos de fontes, estudos e perspectivas das próprias ordens –, precisa-se sempre ter em vista uma atenção particular para com as recíprocas relações que vêm se estabelecendo. E, a esse respeito, é justamente emblemática a permeabilidade do trabalho de Joseph Wicki com relação a algumas sucessivas abordagens historiográficas: de fato, ele foi o primeiro que tentou e realizou, até certo ponto, uma operação de “reabilitação” do Gonçalo Fernandes, além do mais, entre outras coisas, até na base de considerações, até certo ponto, amplamente compartilháveis. Não é por acaso que o tratado de Fernandes parece se constituir enquanto uma das primeiras tentativas de descrição completa do fenômeno que hoje chamamos de “hinduísmo” e que o português, com um eloquente neologismo, definiu de *bramanismo*. O que torna significativa, enfim e novamente, a problemática apontada no início desse capítulo.

Tendo em vista quanto apontado a respeito dessas últimas considerações historiográficas, portanto, podemos dizer que *Disputed Mission* resulta menos (ou relativamente) original na reavaliação de Fernandes e, conseqüentemente, de sua peculiar perspectiva lançada sobre a figura e a obra de Nobili. De qualquer modo, todavia, não é por isso que o trabalho de Inés Zupanov deixou de abrir um novo e importante espaço para o confronto dos debates historiográficos contemporâneos no interior do estudo da missão de Madurai e, diríamos ainda, possivelmente, para o interior dos estudos sobre a missão moderna, *tout court*. Daqui a centralidade e atualidade referencial e orientadora de sua problemática: inclusive para esse nosso estudo.

Parte II

A ACOMODAÇÃO E A POLÊMICA

CAPÍTULO 5.

ACCOMMODATIO JESUÍTICA EM MADURAI NO INTERIOR DA POLÊMICA DOS RITOS DO MALABAR:

Na segunda parte do capítulo 3º vimos como os sinais, os costumes e os ritos dos catecúmenos da missão de Madurai, a partir do projeto missionário de Nobili até os decênios e séculos sucessivos, se tornaram objeto de numerosas contestações que, finalmente, ressoaram na amplificação da específica polêmica inicial. É por esse motivo que a especificidade de Madurai veio se confundindo, aos poucos, com os assim chamados “ritos malabáricos”, ou seja, a aceitação não somente de alguns usos das castas altas, mas também a adaptação de partes da liturgia. Foi então o incansável protrair-se da polêmica ao longo dos decênios sucessivos que acabou realizando a transformação da “polêmica de Madurai” na “polêmica do Malabar”: o que quer dizer que o comum denominador dos dois momentos e das respectivas disputas missionárias produziu, enfim, como dissemos e como aponta a própria produção historiográfica sobretudo de cunho religioso¹, certa unidade (uniformizante) de uma “polêmica dos Ritos”.

Com vista a esse aspecto da questão, neste capítulo pretendemos então analisar o desencadear-se da polêmica partindo, necessariamente, da proposta de *accommodatio* elaborada por Nobili em Madurai: mas faremos isto levando-a em consideração no

¹ *Malabares (rites)*, In: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IX, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1927: coll. 1704-1745; Josef ROMMERSKIRCHEN, *Riti, questione dei*. In: *Enciclopedia Cattolica*, X, Roma, Ente per l'Enciclopedia Cattolica, 1953: coll. 995-1005; Peter R. BACHMAN, *Der Malabarische Ritenstreit im 18. Jahrhundert*, 1974. In: J. Metzler, (Org.), *Sacrae Congregationis De Propaganda Fide Memoria Rerum*, 3 vols. em 5 tomos, Rome-Freiburg-Wien, Herder, 1971-1975, Vol. II, t. 2, 934-938; John CORREIA ALFONSO *Ritos Malabares*. In: *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesus – Bibliográfico-Temático*. Charles E. O'NEILL, S.I. e Joaquín M.^a DOMINGUEZ, S.I., Institutum Historicum, S.I. e Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madri, 2001, vol. IV: 3372-3379.

interior do contexto missionário, crítico e polêmico, mais geral, do Malabar. Consideramos importante operar deste modo e neste percurso na medida em que o próprio projeto do missionário italiano vem se desenvolvendo e determinando, progressivamente (como acabamos de verificar no capítulo anterior), respondendo às críticas específicas avançadas por Gonçalo Fernandes: logo, vem se estruturando e justificando, antes, e afinando e afirmando depois, a partir de uma dialética missionária mais ampla. Esta dialética, enfim, não representa apenas um pano de fundo, mas se constitui enquanto terreno fundamental da especificidade, da determinação e, não por último, dos limites da proposta polêmica que se afirmou em Madurai.

Para colocar devidamente em foco as diretrizes diferenciais das duas propostas missionárias que entram em colisão, precisamos, prioritariamente, retomar algumas generalidades que se referem ao problema e às particularidades da missão jesuítica na Ásia: isto, a fim de enquadrar, finalmente, a definição da polêmica entre a dimensão “política” e “religiosa” que as diferentes interpretações missionárias atribuíam aos sinais e ritos locais e na base das quais interpretações emergiram e os missionários produziram seus diferentes projetos. Acreditamos que somente dessa forma poderemos tentar entender devidamente, enfim, por além do choque polêmico entre os dois projetos de missionação, a formação e o pressuposto da *accommodatio* de Nobili.

Generalidades do problema e particularidades da missão jesuítica na Ásia

Conforme observamos no segundo capítulo (item: “Qual Religião para qual Oriente”), o Oriente redescoberto – e, de algum modo, reapropriado no horizonte da nova dimensão imperial portuguesa – na primeira Idade Moderna era sujeito a uma interpretação que ia ao encontro das esperanças, das expectativas e, logo, dos códigos interpretativos que eram próprios da cultura ocidental. Dentre outros, o fato mais significativo a esse respeito e para a nossa investigação é aquele que emerge do desvendamento de (e do choque perante) uma “religiosidade” bastante particular, quando não (pior) de preocupações morais autônomas, das culturas orientais em relação à religião ocidental. Foi por isso que, perante a dificuldade de sobrepor a elas uma (tranquilizante) leitura *sub specie religionis*, somou-se constantemente o esforço de estabelecer similitudes e identificações enquanto base de uma comparabilidade,

inevitável e limitadamente analógica.² Foi com base neste esforço que – seja com nossos atores históricos, seja com as análises propostas pela reflexão historiográfica –, muitas vezes, se constituiu uma interpretação “moral” (leia-se “política” ou “social”) das “doutrinas” orientais. Isto quer dizer, enfim, que uma dimensão (interpretativa) “política” vinha respondendo, para os missionários, aos limites de uma compatibilização “religiosa” que, muitas vezes, se configurava enquanto bastante complicada. Por outro lado, além da própria interpretação missionária, não podemos deixar de levar em consideração uma característica, precípua e peculiar, de algum modo “política” interna às próprias culturas do Oriente: esta característica interessa nossa investigação justamente quando ela se manifesta na regulamentação de determinados aspectos sociais que, em alguns específicos aspectos, remetem a determinadas funções que nós ocidentais, em nossa cultura, relegamos à religião. Melhor, neste caso trata-se daquela específica forma de religião histórica que remete ao processo de cristianização da *religio* que veio ocorrendo ao longo da Idade Média e que, por exemplo, no próprio contexto europeu da primeira Idade Moderna, condicionará as perspectivas “políticas” das guerras de religião, como a formação do Estado moderno através do processo de “confessionalização” dos territórios.

O fato é que o mundo moderno da própria Europa nasce da ruptura – inicialmente da sua invenção literária (filológica) – com o sistema medieval; e começa com o retorno humanístico e clássico da *civitas*. O significativo “Estado”³ começa por traduzir e resignificar a *civitas*, produzindo o Renascimento da consciência civil do Ocidente⁴. É o momento em que a nova cultura civil descobre a história política antiga (Machiavelli) e formaliza uma nova teoria do Estado (de Bodin, através do poderoso instrumento de seu conceito de soberania, a Hobbes e até Rousseau)⁵. Mas, antes de ser teorizada em termos propriamente políticos, na primeira fase da modernidade esta formalização da teoria do Estado se desenvolve ao redor de uma “razão de Estado” (com Giovanni Botero, em 1589) e de uma nova justiça, que vem se estruturando no

² Sobre o sistema de correspondências analógicas no séc. XVII, veja-se entre outros: Michel FOUCAULT, *Les Mots et les Choses: Une Archéologie des Sciences Humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

³ Nicola MATTEUCCI, *Lo Stato Moderno: lessico e percorsi*. Bologna, Il Mulino, 1993.

⁴ G. A. John POCKOCK, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975; Quentin SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought: the Renaissance*, Cambridge, University of Cambridge, 1978; Idem, *Visions of Politics*, vol. II: *Renaissance Virtues*, Cambridge, University of Cambridge, 2002; Federico CHABOD, *Scritti sul Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1967; Pierangelo SCHIERA, *Lo Stato Moderno: origini e degenerazioni*, Bologna, Il Mulino, 2004.

⁵ Em relação a isso, cf. N. MATTEUCCI, *Lo Stato Moderno*, op. cit.

interior de uma passagem crucial: do pluralismo dos foros em direção ao dualismo moderno entre consciência e direito, segundo quanto apontou o importante trabalho de Paolo Prodi⁶. Nesta direção as confissões religiosas vêm assumindo a função de uma identidade coletiva estatal moderna na qual se identifica o súdito-fiél: paradoxalmente, é o papado que, unindo à função de comando (*praeceptio*) também a função de formador, de educador do indivíduo (*instructio*), torna-se uma espécie de protótipo – depois, modelo referencial – do Estado moderno e da nova política que tende a formar e a controlar o indivíduo.⁷ Isto permite compreender não só o sentido das guerras de religião e da repressão das heresias, mas também as raízes do disciplinamento moderno, do controle da vida quotidiana do indivíduo. A partir daqui, no contexto do Ocidente moderno, por um lado, a ideologia (religiosa) realiza seu ingresso na política e lhe fornece sua base modelar que irá mudar, em certo sentido, seu estatuto: ampliando sua esfera para setores da vida que antes não entravam minimamente a fazer parte de um discurso sobre a política.⁸ Por outro lado, trata-se do começo de uma reavaliação do direito que irá, progressiva e culturalmente, corroendo em seu interior a função da *lex aeterna* enquanto código referencial prioritário. Esta reavaliação será repensada em sua função cívica com o conceito de direito natural: seu novo fundamento será racional e filosófico (não mais fundado na fé e de ordem teológica) e natural humano (não mais sobrenatural e divino). A reaquisição do sentido estruturante da *civitas* permite fazer com que a filosofia do Estado e aquela do Direito caminhem juntas: e isto porque elas reencontram a capacidade de repensar o mundo da natureza e dos homens independentemente da *religio* cristã.⁹

Esta profunda transformação pode ser advertida, também, na própria cultura religiosa da época: somente nesse sentido a Reforma vem a fazer parte da modernidade, com todas as diferenças, não irrelevantes, no seu interior. Assim, por exemplo, para contrastar o neo-paganismo¹⁰ que contaminara, também, a Igreja institucional, Lutero conjuga, juntas, *civitas* e *religio*, repensando a religião cristã com a *sola fide* e negando,

⁶ Paolo PRODI, *Una Storia della Giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bolonha, Il Mulino, 2000. Trad. Port.: São Paulo, Martins Fontes, 2005.

⁷ Paolo PRODI, *Il Sovrano Pontefice: un corpo e due anime. La monarchia papale nella prima età moderna*. Bolonha, Il Mulino, 1982.

⁸ Paolo PRODI (Org.), *Disciplina dell'Anima, Disciplina del Corpo e Disciplina della Società tra Medioevo e Età Moderna*. Bolonha, Il Mulino, 1994.

⁹ Nicola GASBARRO. 1492: “...apparve la terra”. Escolha de textos e introdução de Nicola Gasbarro. Varese, Giuffrè, 1992. Cf. Introdução (“Il Ritorno di Colombo tra Antropologia e Storia”) em seu item 4. (“L'uomo e la natura”), pp. 39-57.

¹⁰ Aby WARBURG, *O Renascimento da Antiguidade Pagã: Contribuições para a História Cultural da Renascença Europeia*, Leipzig 1932.

portanto, o livre arbítrio: negando este, o monge agostiniano vinha negando, por consequência, tudo aquilo que se inspirara ao Direito e que, de fato, vinha sendo absorvido pela totalidade da Graça.¹¹ Calvino também, mesmo que represente a expressão de uma reforma culturalmente mais latina (que distingue a fé religiosa do poder civil, separáveis como a alma e o corpo no homem), em sua específica reforma acaba dando uma forte prioridade ao elemento espiritual. De qualquer maneira, tanto os reformadores da religião, como os filósofos e historiadores da política e do direito, confirmam em seu específico campo a radical separação entre o civil e o religioso que marca a inteira história moderna: dois poderes de sentido que ordenam respectivamente no próprio sistema todos os outros códigos culturais.

Levando em consideração essas paralelas características no Ocidente contemporâneo dos missionários, podemos entender, então, de algum modo (comparativa e analogicamente: enquanto outra coisa é a peculiaridade diferencial dos dois contextos!) a “política” interna às próprias culturas do Oriente de que falamos. A partir desse paralelismo contextual e conforme já apontamos, todavia, com a utilização do instrumento habitual e fundamental para sua ação – isto é, o conceito operativo e funcional de “religião” –, partindo de sua peculiar estratégia, os jesuítas conseguiram se aproximar a uma determinada forma de reconhecimento das outras culturas. E isto, apesar das grandes diferenças que os caracterizava, parece ter sido possível, justamente, na medida em que os missionários da Companhia puderam lançar pontes essenciais de comunicação através, justamente, dos recursos analógicos: tratou-se de analogias detectadas e, em certa medida, construídas junto a específicas funções institucionais que se encontravam em fase de elaboração no interior dessas outras culturas; e, por outro lado, este reconhecimento se constitui, também e sempre, em modo analógico em relação a processos históricos passados internos à própria cultura ocidental. Foi significativamente este *modus operandi* que tornou possível para os missionários jesuítas a relativização de sua ação e de seus instrumentos operativos, adaptando-os à específica situação cultural junto à qual se encontravam a atuar.

Consequentemente, e sempre em relação a quanto já apontamos anteriormente, em nossa análise precisaremos estar sempre atentos aos dois níveis de abordagem da problemática “religiosa” nesse contexto: de um lado, aquela jesuítica e missionária, instrumental e funcional operativamente, mas sempre corrigida no e pelo contexto

¹¹ Paolo PRODI, “Dal Diritto Canonico allo *Ius Ecclesiasticum protestantium*”, In: *Una Storia della Giustizia*, op. cit.

através de recursos/pontes analógicos; por outro lado, todavia, nosso olhar historiográfico hodierno não pode perder de vista o perigo desviante da utilização do conceito de “religião” e a importância de sua relativização ao contexto histórico: “desvio”, aliás, característico dos países ibéricos¹², de uma ideologia absoluta enraizada em um fundamento ético-político. Não contextualizar esta ideologia implica, enfim, na confusão de determinados resultados históricos que dizem respeito ao percurso próprio da cultura ocidental: como, por exemplo, sua peculiar distinção entre “cívico” e “religioso”.

Partindo desses pressupostos e dessas atenções histórico-metodológicas, um primeiro exemplo significativo do impor-se desta nova estratégia missionária jesuítica no Oriente foi aquele que indicamos relativamente à situação que veio se determinando no Japão, no final do século XVI, com a mudança de rumo da política missionária proposta por Alessandro Valignano, face à anterior atuação do primeiro superior da missão japonesa, Francisco Cabral: é, também, contra a discriminação de um possível clero indígena, proposta por este último, que as diretrizes de Valignano abrem as portas para uma nova “política de adaptação”. Já a partir de seu *Sumário de las cosas de Japón*, de 1583 (mas redigido em 1579¹³), e de seus sucessivos acréscimos¹⁴ o missionário (visitador) italiano partia de uma análise comparativa e diferencial dos contextos operativos missionários (com o capítulo 3 do *Sumário*, por exemplo, onde trata, justamente, *De la diferencia de los ministerios y modo... que tiene la compañía en la India y en Europa*¹⁵), apontando então para a “...necessidade q hai de hazer seminarios en los quales los irmanos aprendã la lengua de la tierra”¹⁶ e, logo, para a “...necesidad q tenemos de hazer seminarios de clerigos naturales de la tierra”¹⁷. Em consequência da proposta de Valignano, a adaptação comportava, evidentemente, uma escolha entre importantes opções locais em aberto: o que implicava, prioritariamente, uma necessária experiência e um fundamental conhecimento do contexto, uma sua

¹² Com seu específico esquema de colonização e evangelização no qual, todavia, a difusão do Cristianismo dependia de instrumentos bem diferentes daqueles utilizados na conquista propriamente colonial.

¹³ Alessandro VALIGNANO. *Sumario de las cosas que pertence a la Provincia de la India oriental y al gobierno della compuesto por el Padre Alez Valignano visitador della y dirigido a nuestro Padre General Everardo Mercuriano Enel año 1579*. O texto documental encontra-se, enfim, junto ao ARSI - CGM. GOA 7.

¹⁴ Alessandro VALIGNANO. *Sumario de las cosas de Japón* (1583). *Adiciones del Sumario de Japón* (1592). Editados por José Luis ALVAREZ-TALADRIZ Alvarez-Taladriz. Tokyo, Sophia University, In: **Monumenta Nipponica Monograph 9**, 1954.

¹⁵ ARSI - CGM. GOA 7: fólhos 6v.-7v.

¹⁶ ARSI - CGM. GOA 7: fólhos 65-66.

¹⁷ ARSI - CGM. GOA 7: fólhos 67v.-69.

tomada de consciência por parte dos missionários, para que pudessem ter, finalmente (conforme vimos especificamente no capítulo 1), uma clara consciência hermenêutica das próprias dinâmicas missionárias e de seus instrumentos operativos junto às culturas do Oriente. É, inclusive, neste sentido que a política de adaptação de Valignano constitui-se, principalmente, na correção de uma anterior atitude de inserção na sociedade japonesa: contra a precedente identificação de muitos jesuítas com os monges budistas, tratava-se, agora de ir ao encontro dos senhores feudais (*daimyo*) e, com esses, compartilhar e combater o Budismo como inimigo comum.¹⁸ Esta virada de rumo, esta readaptação contextual evidencia, portanto, não só o paralelo equívoco que havia se estabelecido entre Budismo e Cristianismo, face à primeira estratégia de penetração missionária, mas manifesta, sobretudo, a clara e consistente consciência de um novo conhecimento hermenêutico e contextual que impõe, com toda sua força, a derrota da anterior estratégia de missionação¹⁹ e sua necessária retranscrição conforme novas diretrizes, contextualmente condicionadas.

Mesmo em termos gerais e relativamente a um momento de virada fundamental para o projeto adaptacionista da missão jesuítica no Oriente, essas primeiras considerações pretendem demonstrar como, então, no esforço missionário que era destinado a realizar a tentativa de uma possível convivência com uma cultura diferente, a compatibilidade com a Escritura judaico-cristã se entrelaçava, necessariamente, com a necessidade de levar em consideração outro importante sistema de compatibilidades no interior do qual, conforme o entendimento dos jesuítas, chineses e japoneses deveriam poder se inserir, partindo de sua própria e peculiar ótica cultural.

A partir desses pressupostos, portanto, podemos caracterizar, mesmo que sumariamente, o repertório jesuítico europeu tendo em vista a consequente necessidade de analisar a sua atuação na prática missionária relativa ao Oriente. Segundo a bela síntese proposta pelo estudo de Adriano Prosperi, ao encerrar-se do século XVI é um fato que, no novo contexto oriental:

no terreno propriamente missionário, havia-se enfrentado um trabalho lento e paciente de longa duração que, ao invés do ardor religioso e da exemplaridade evangélica, mirava ao saber, para fazer brecha em sociedades e culturas complexas, como aquelas

¹⁸ Conforme os termos propostos por Ronnie PO-CHIA-HSIA: “Os japoneses chamavam o cristianismo de ‘religião dos bárbaros do sul’, confundindo a fé católica com outra religião estrangeira, o budismo, que havia muito tempo fora integrada na cultura japonesa” *The World of Catholic Renewal (1540-1770)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 235.

¹⁹ A confirmação desta iminente derrota veio, então, da sucessiva tentativa realizada pelo provincial jesuíta Gaspar Coelho, representante da “ala militante” dos jesuítas, em apoio à obra de unificação do Japão e à invasão da China projetada por Hideyoshi, o mais poderoso “senhor da guerra” do País.

do Japão e da China. Não se pode, portanto, alimentar dúvidas acerca de qual fosse a substância profunda do ideal missionário nessa data: o exercício não violento da conquista passava pela construção de uma relação didática, de ensino, de afirmação da superioridade do próprio saber.²⁰

E para entendermos melhor o impor-se desta necessidade peculiar da estratégia missionária no Oriente, precisamos destacar uma característica que diferencia profundamente a situação da atuação missionária neste contexto com relação àquele das Índias ocidentais: esta diferenciação contextual está na base das profundas diferenças de estratégias que os missionários tiveram que adotar. No caso da conquista da América, de fato, se tratou de uma conquista baseada, antes de tudo, no uso da força: as próprias missões cristãs dependiam, neste caso, antes que da própria ordem religiosa (com suas peculiares estratégias de “conquista de almas”), da ordem (do arranjo) criada pelas armas dos espanhóis e dos portugueses. Em relação à América, a situação das missões na Índia, no Japão e na China, encontrava-se profundamente diferenciada: aqui – na Índia, precisamos salientar, peculiarmente em regiões que não eram submetidas diretamente ao controle do *Padroado* português, como é o caso do Malabar e de Madurai – os missionários podiam contar somente com as próprias capacidades e com as próprias estratégias de infiltração e de intermediação por dentro dos poderes locais. E se, entre o Atlântico e o Índico, o esforço comum do próprio missionário em terra de missão era, em princípio, sobretudo aquele de traduzir, possivelmente de forma clara e sem equívocos, a mensagem evangélica, entre as refinadas culturas asiáticas a ação evangelizadora teve que propor-se com muito maior cuidado para não correr o risco evidente de trair e extraviar a própria mensagem.

Entre os dois pólos, americano e asiático, e no que diz respeito à perspectiva e à problemática de uma tradução *do* outro e *para* o outro, é interessante pensar (diferencial e comparativamente), ainda, em certa colocação intermediária do caso filipino, tão bem analisado pelo trabalho de Vicente Rafael.²¹ É neste específico contexto que o autor entreviu, tanto na conversão quanto no governo colonial, formas de efetivar transações nas quais os espanhóis e seu Deus, que falavam uma linguagem estranha e ameaçadora, eram aplacados por ritos periódicos de satisfação da dívida, tanto na forma de pagamento de tributos, quanto naquela de conformidade sacramental. Daqui o configurar-se de um “encontro” enquanto (implicitamente) um “contrato colonial”,

²⁰ Adriano PROSPERI. *Il Missionario*. In: VILLARI, Rosario (Org.). *L'uomo barocco*. Roma-Bari: Laterza, 1991. p. 186.

²¹ Vicente L. RAFAEL. *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1988.

segundo os termos do historiador. Enfim, nesta conjuntura as Filipinas tornam-se um exemplo evidente de um risco implícito que se destaca em relação ao outro lado do encontro, aquele indígena, de “trair”, ou pelo menos, “extraviar” a mensagem evangélica. Mesmo que em vista de suas específicas peculiaridades contextuais e operativas missionárias – conforme quanto nós mesmos verificamos em nosso trabalho anterior²² –, um processo análogo esboçou-se na perspectiva do encontro intercultural que se realizou, através dos processos de missionação e do “encontro catequético” realizado pelos jesuítas, junto às culturas indígenas da América portuguesa, na primeira Época Moderna.

Ora, todavia, diferentemente do caso americano, assim como daquele filipino, no contexto das missões no Oriente a alteridade se constituía não mais em uma oposição que criasse um mecanismo de recíproca complementariedade, mas numa significativa *oposição de alternativas*. Significativa confirmação da peculiaridade desse aspecto é, justamente, o exemplo acima evocado da áspera polêmica que, nos anos ‘80 do século XVI, colocou frente a frente as duas máximas autoridades jesuíticas neste lado do mundo: o Pe. Valignano, em Goa, e o Pe. Francisco Cabral, em Macau. Suas respectivas correspondências para o Geral da Companhia, Claudio Aquaviva, evidenciam claramente como, por além do caráter e da hostilidade pessoal dos dois padres, a oposição radical entre eles se determina, sobretudo, a respeito dos programas e dos métodos missionários: o que, justamente, torna explícitas *as alternativas* das opções, entre “adaptação dos missionários” (Valignano) e “discriminação do clero indígena” (Cabral). Se quisermos, podemos dizer que a abertura da adaptação às opções locais, parece manifestar-se, antes, enquanto uma abertura das alternativas internas à própria ação missionária: no contexto e na proposta missionária de Valignano uma e outra – a abertura externa e aquela interna –, resultam, finalmente, na escolha e no firmar-se de uma adaptação que se centra nas “cerimônias”. Curioso e interessante o paralelo que se estabelece com a problemática de nossa pesquisa, relativa à proposta de adaptação e, conseqüentemente, à crítica sofrida por de’ Nobili: estas “cerimônias” também, conforme a consulta realizada em Bungo, em 1580, por vontade do próprio Valignano, identificavam uma série de regras relativas às relações sociais da sociedade japonesa e, portanto, no respeito delas, para as quais se considerava necessário instruir os missionários porque com elas se mantivessem no interior desta mesma sociedade. E,

²² Adone AGNOLIN. *Jesuítas e Selvagens: a Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi – séc. XVI-XVII*. São Paulo, Humanitas/FAPESP, 2007.

mais uma vez, essas regras eram definidas pelo modo de se vestir, de se cumprimentar, de receber os hóspedes ou ser recebidos como tais etc. Enfim, estas “cerimônias” são aquelas que dão o título ao texto do projeto (*Il Cerimoniale*) e não por acaso se destina aos próprios missionários (*per i Missionari del Giappone*), propondo uma série de advertências relativas aos costumes locais (*Advertimentos e Avisos Acerca dos Costumes e Catangues de Jappão*): o título do escrito de Valignano torna-se, então, um esclarecedor rótulo/propósito do próprio projeto que, se de um lado parece quase “brincar” e confundir os limites entre a dimensão “social” e aquela “religiosa”, por outro lado transforma e revira, de fato, o imperativo da instrução dos catecúmenos japoneses em uma instrução (quase uma catequese de ponta-cabeça) destinada aos próprios missionários, introduzidos assim para a necessidade de compreensão da e adaptação à complexidade dos “cerimoniais” locais. O perigo implícito desta inversão (poder-se-ia dizer, mais propriamente, desta “subversão”) da perspectiva missionária pode ser encontrado já na reação que o *Cerimoniale* suscita no padre, geral da Companhia, Claudio Aquaviva. Mas esta mesma reação está a demonstrar, também, o sucesso do esforço de Valignano na ação de se “apropriar” de uma cultura diferente, aquela dos *Bonzi* do Budismo “zen”: a obra do jesuíta italiano no Japão se torna irreconhecível aos olhos de seus próprios superiores em Roma e, por outro lado, apesar de se configurar enquanto instrumental na arte da dissimulação (“honestamente” missionária), o sucesso da operação pode ser medido com o êxito do cancelamento dos tratos fundamentais da *missio* jesuítica.²³

Finalmente, então, nesta direção, a abertura da adaptação às opções (às cerimônias) locais nos aparece constituir-se de forma paralela à abertura das alternativas que emergiam internamente à própria perspectiva da ação missionária jesuítica: como no caso entre as diferentes opções e estratégias sugeridas por Valignano e Cabral. O que está a indicar quanto, em um caso ou no outro, os missionários da Companhia eram sempre predeterminados em se manter substancialmente atentos para uma abertura e atenção hermenêutica em direção ao contexto operativo. É esse pressuposto operativo que, como apontamos na segunda parte do 3º capítulo, permite o desprender-se da polêmica dos ritos entre a China e Madurai. Assim, não é por acaso que nos dois contextos encontramos o eco e o empréstimo dos termos: à “cortesia” chinesa, responde

²³ Segundo quanto já evidenciado por A. PROSPERI, “Il Missionario”, citado, p. 197.

a “galantaria” do contexto de Madurai que teria se colocado no lugar das “leis civis”.²⁴ E, sempre como vimos a respeito, se esta “justificativa” interpretativa, na época, conseguiu convencer o Santo Ofício de suas razões, isto está a demonstrar a característica “permeabilidade” da Congregação romana enquanto atenta, por além que às disputas missionárias locais, também às diferentes justificativas que sustentavam as razões das diferentes estratégias de evangelização das diferentes ordens religiosas.²⁵

Por consequência, no quadro e no contexto mais amplo da atenção das Congregações romanas e de seu novo centralismo no controle das missões, este aspecto e a característica atenção ao contexto operativo por parte, especificamente, da missão jesuítica se manifestam enquanto o quadro de compreensão fundamental para entender o campus e a origem do conflito missionário no que diz respeito à própria Companhia. Fato é que, em princípio, este aparece emergir não tanto em oposição à abertura essencial para realizar o projeto evangelizador, mas, sobretudo, em relação às diferentes perspectivas e modalidades das possíveis aberturas (no plural) orientadas, cada uma delas, pelo prevalecer das diferentes interpretações hermenêutico-contextuais, sobre as quais se regem suas diferentes justificativas operativas. Daí decorre o fato de que, no contexto das negociações internas à própria Companhia de Jesus (antes que, sucessivamente, no contexto local e operativo missionário com as culturas locais), a afirmação (escolha) de um *modus procedendi* da missão jesuítica resulta sempre de um longo processo de contratação e de negociação (fincado em meticolosas análises, discussões e polêmicas). Com isso, se de um lado a afirmação dessa escolha, na maioria das vezes, encontra uma qualquer forma de “aprovação com reservas”²⁶, por outro lado, no momento em que se investe naquela direção, para por fim ao conflito e tornar operativa a escolha, torna-se indispensável e recorre-se necessariamente à opinião do geral da ordem: inclusive – e não se trata neste caso de uma função nada secundária – para impor o silêncio às críticas decorrentes das opções decorrentes das e

²⁴ ARSI - CGM. GOA 17: fólio 257. *Ros Franc. a Nuno Mascarenhas, mesmo assunto, 20.2.1619*: De actis in causa accommodationis P. Nobili.

²⁵ Conforme o exemplo de que tratamos na segunda parte do 3º capítulo, no interior da contradição entre as duas deliberações papais de 1645 e de 1656, veja-se bem, esta atenção da Congregação é testemunhada significativamente pela necessidade que ela manifesta em especificar que ambas as respostas anteriormente dadas em relação à polêmica eram válidas. E isto, na polêmica entre dominicanos e jesuítas, conforme a justificativa de que os dominicanos tinham razão, se a situação era como eles a haviam apresentada; se, ao contrário, a situação se encontrava conforme os jesuítas haviam-na descrita, então eram estes últimos que tinham razão.

²⁶ Veja-se, por exemplo, entre tantas outras aprovações, aquela do breve papal (de Gregório XV, de 31.01.1623) *Romana Sedis Antistes* que com essas “reservas” concede a primeira importante aprovação da prática de Nobili: cf. A respeito, ARSI - Fondo Gesuitico 400, fólios 319-322.

fundamentadas em outras alternativas plausíveis: quanto menos na base de diferentes interpretações hermenêuticas dos contextos locais das missões.

Pode-se constatar e verificar essa perspectiva e suas dinâmicas no interior da Companhia partindo, justamente, do exemplo da opção manifestada pela modalidade da adaptação na base do “Cerimonial”. Neste caso, de fato, conforme quanto apontado por Adriano Prosperi, relativamente às questões postas pela consulta realizada em Bungo, em 1580, por vontade de Valignano:

A lista das questões postas em causa, então, pelo visitador, dizia respeito a: estrutura e formas de governo das missões, financiamento, instituição de colégios, eventual nomeação de um bispo e – *last but not least* – as “cerimônias”. Com esse nome indicava-se, então, a série das regras relativas às relações sociais: como vestir-se, como cumprimentar, como receber ou ser recebidos, e assim por diante. Justamente sobre este ponto se concentrou o conflito. Valignano impôs um próprio *Livro das regras* ou, como foi geralmente definido, *Cerimonial*. Em relação à sua aplicação [do cerimonial] foi, imediatamente, [declarada] batalha: a opinião do [Pe.] geral tornou-se, portanto, indispensável para impor o silêncio às críticas. Não foi uma aprovação sem reservas. As *Regras dos ofícios*, que entraram em vigor definitivamente em 1592, foram o resultado de uma longa contratação.²⁷

Complementando e, se quisermos, sintetizando todas as questões que destacamos a esse respeito, não deixa de ser significativo, ainda, o fato de que o “Cerimonial” (com todas as conotações ambíguas e equívocas que este termo implica, entre o “social” e o “religioso”, operativamente bem a caráter para realizar, de algum modo, as estratégias evangelizadoras junto aos contextos asiáticos, conforme já apontamos) tivesse sido pensado, antes, e denominado, ainda, de “livro das regras”. É justamente esta pegada e esse rastro que nos permite apontar para uma reciprocidade que está implícita neste título e que constrói, inscreve e evoca nele – conforme as modalidades analógicas tipicamente missionárias e, sobretudo, jesuíticas – a outra abertura interlocutória do projeto de Valignano: isto é, por além daquela em relação às culturas locais, aquela em relação a uma possível comunicação e compreensão dessa hermenêutica no contexto romano (no sentido mais amplo, ocidental) das autoridades da Companhia e da corte papal.

Fato é que esta constatação e, logo, definição de regras no contexto missionário local encontrava, analogicamente, seu eco bem perceptível no contexto europeu da época. Aspecto fundamental da cultura europeia da primeira Idade Moderna, a elaboração de códigos e regras de comportamento²⁸, como bem apontou a obra de

²⁷ PROSPERI, Op. cit., p. 190.

²⁸ Sublinhamos, em relação a esse aspecto, os comportamentos exigidos pela Corte e, a exemplo desses, a famosíssima obra *Il Cortigiano*, de Baldassar Castiglione, assim como a importância das regras formais

Norbert Elias²⁹, colocava em evidência a emergência de uma nova noção da personalidade que insistia na capacidade de adaptação e flexibilidade em relação aos outros indivíduos. O próprio Erasmo de Rotterdam, do alto de sua autoridade, ofereceu uma importante contribuição para essa elaboração de códigos que, em sua imensa fortuna, se ligaram estreitamente à literatura pedagógica e catequética: enfim, a própria catequese, segundo a ótica humanista da época, já não se podia mais realizar a não ser na base de um fundamental “processo civilizador”. Nessa direção, em dois âmbitos aparentemente heterogêneos, em relação à cultura laica e humanista, se reelaboraram as novas estratégias catequéticas e missionárias. Não é por acaso que, segundo Adriano Prosperi³⁰, o antigo convite apostólico de São Paulo, expresso na carta aos *Coríntios*, de “se adaptar aos interlocutores para conduzi-los a Cristo”, encontrou justamente no momento mais significativo dessa época – aquele da polêmica religiosa da Reforma – um motivo de profunda meditação: no interior das lacerações provocadas pela diferença religiosa internas ao próprio Cristianismo, a adaptação/acomodação tornou-se uma obrigação dos “fortes” na fé, que deviam respeitar as exigências dos “fracos”. Dessa maneira a carta aos *Coríntios*, 1, 9, foi lida paralelamente ou em oposição àquela aos *Gálatas*, 2, 11-13; e a “adaptação” veio se definindo como e acabou por se tornar uma versão aceitável da “simulação”³¹: ou – talvez fosse melhor dizer, com os termos do célebre tratado de Torquato Accetto – uma verdadeira “dissimulação honesta”.³²

Nessa trajetória, portanto, os próprios conflitos religiosos dentro da Europa haviam amadurecido uma profunda experiência em matéria de adaptação que, absorvida (também) pelas ordens religiosas, principalmente as mais novas, estava pronta para ser utilizada, através de uma natural reelaboração frente às peculiaridades das novas situações culturais, nas técnicas de conquista cultural das populações extraeuropeias. Dessa forma e nessa perspectiva, no interior das diferentes situações culturais das Índias orientais e ocidentais – ou daquelas “internas” europeias, segundo as palavras do jesuíta

de boa conduta ou *civilitates*, que produziram, por exemplo, outra célebre obra, *Il Galateo*, de Monsignor Della Casa.

²⁹ Norbert ELIAS. *Über den Prozess der Zivilisation*. Basileia, Haus zum Falken, 1939. vol. 1.

³⁰ Adriano PROSPERI, “Il Missionario”. Citato, pp. 192-193.

³¹ Sobre a ligação entre os dois passos paulinos veja-se Albano BIONDI, *La Giustificazione della Simulazione nel Cinquecento*. In: *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Miscellanea I. Firenze-Chicago, 1974, p. 8-68.

³² Torquato ACCETTO, *Della Dissimulazione Onesta* (1641). Salvatore Silvano Nigro (Org.). Torino: Einaudi, 1997. A riguardo, si veda anche Rosario VILLARI, *Elogio della Dissimulazione: la lotta politica nel Seicento*. Roma-Bari, Laterza, 1987, soprattutto nel primo capitolo in cui l'autore tratta dei modelli di interpretazione, della legittimità e della funzione tecnica di opposizione politica della dissimulazione nell'età barocca.

Pe. Polanco, em suas *Industriae* –, esse era um método que implicava a renúncia em afirmar o próprio ponto de vista, “aprovando o que é digno de ser aprovado e suportando e dissimulando algumas coisas, se bem que não sejam bem ditas nem feitas”.³³

E, paradoxalmente, a reação ao *Cerimonial* de Pe. Aquaviva, Geral da Companhia, demonstra quanto grande foi o sucesso da tentativa de Valignano: a apropriação de seu esforço evangelizador por parte de uma cultura diferente conseguiu torná-lo irreconhecível aos olhos de seus próprios superiores; a escolha de imitar os bonzos do Budismo “zen”, apesar de instrumental para a dissimulação, havia conseguido cancelar os traços fundamentais da *missio* jesuítica. Trata-se, no fundo, da repetição daquilo que Matteo Ricci, o mais célebre representante do método da “acomodação”, experimentou naqueles mesmos anos na China: isto é, quão pouco conveniente teria sido insistir demasiadamente com o símbolo do crucifixo; quão difícil era explicar, para os chineses, o que representava aquele homem crucificado. O próprio Ricci, no final, resignou-se a falar dele como de “um grande santo de nossa terra”. Ao que, o Pe. Aquaviva teve que responder, lamentado:

Hora chi questa dottrina predica, non so perché debba ascondere tanto lungamente la virtù della Croce et la imitatione di Christo che predica per Dio, il quale et consigliò et mostrò con esempio la volontaria povertà et il dispregio d’ogni cosa mondana.³⁴

A resposta de Aquaviva mostra, enfim, o espanto em relação à perspectiva aberta pelo processo de acomodação e como, contudo, a estratégia dava-se enquanto a única alternativa para o retorno a modelos proféticos e para a redução da conquista religiosa ao testemunho heroico do Evangelho. No final do percurso, todavia, a alternativa revelar-se-á ilusória. A proposta de Valignano no Japão e de Ricci na China, atentas às razões do interlocutor e flexíveis em contornar as diferenças, acabarão por desencadear as reações das ordens rivais, sobretudo a franciscana e a dominicana, que se erguiam a tutoras da ortodoxia doutrinal: elas colocaram sob acusação, perante a Congregação de Propaganda Fide, a escolha jesuítica na China, que será conhecida

³³ MHSJ, *Polanci Complementa*, II, Madrid 1917, reimpressão anastática, Roma 1969. p. 829 e seguintes.

³⁴ A carta de Claudio Aquaviva, de 24 de dezembro de 1585, foi publicada por Josef Franz Schütte em apêndice a VALIGNANO, A. (S.J.). *Il Cerimoniale per i missionari del Giappone*. Roma, 1958, p. 314-324. Sobre a questão do crucifixo, veja-se Johannes BETTRAY, *Die Akkomodationsmethode des P. Matteo Ricci in China*. Roma, 1955, pp. 365-382; e Jonathan D. SPENCE, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, New York, Elisabeth Sifton Books/Viking, 1984; consultado na ed. It.: *Il Palazzo della Memoria di Matteo Ricci*. Trad. Italiana: Milão, Il Saggiatore, 1987, pp. 268-269.

como a questão dos “ritos chineses”.³⁵ O resultado foi, então, a vitória final da intransigência inquisitorial sobre a abertura missionária.³⁶

De qualquer maneira, todavia, enquanto ia se definindo o desfecho do percurso, na circularidade das linhas de organização da experiência missionária, entre a Europa e os países extraeuropeus, dois tornaram-se os eixos de orientação da prática missionária para os quais, comparativamente, precisamos prestar atenção:

as artes da “acomodação” e da simulação elaboradas para as culturas “altas” e para os países não dominados militarmente por príncipes cristãos – Japão e China – foram reservadas às classes dominantes e, em particular, aos soberanos dos Estados europeus não católicos. As técnicas didáticas destinadas aos “rudes” da América encontraram aplicação nas missões internas que investiram as campanhas dos países católicos.³⁷

Um contexto e um percurso análogo àquele de Valignano e de Ricci – que obrigava os missionários ao respeito para os hábitos dos indígenas, chegando a adotar e incorporar seus ritos nas práticas cristãs – caracterizou também a missão jesuítica na Índia, segundo a política formulada e defendida por outro padre italiano Roberto de’ Nobili. Como já apontamos até aqui e como veremos melhor na continuação deste capítulo – que leva em consideração, justamente, a polêmica dos Ritos do Malabar, decorrente da ação missionária De Nobili –, em Madurai o jesuíta italiano tentou conciliar Hinduísmo e Cristianismo, apresentando os jesuítas nas funções de brâmanes ocidentais. Ao contrário do que aconteceu na China, todavia, as tensões em relação a essa estratégia permaneceram aqui, sobretudo (mesmo que não exclusivamente) no interior das missões indianas da ordem jesuítica, enquanto, por exemplo, na Terra do Meio³⁸ elas contrapuseram os jesuítas às ordens mendicantes, principalmente aos dominicanos.

*Os Ritos do Malabar e a Atividade Missionária de Nobili:
no interior da polêmica entre dimensão política e religiosa*

No segundo capítulo deste trabalho vimos como a *querelle* sobre os ritos do Malabar surgiu e foi se definindo alguns anos depois daquela sobre os ritos chineses e, como acabamos de sinalizar, manteve certa conexão e dependência modelar em relação a esta última: apesar de suas especificidades, evidentemente. Apontamos, ainda, como

³⁵ Simplificando bastante, tratou-se da legalidade, por parte dos cristãos, de tributar aos defuntos aquelas honras e aqueles ritos exigidos pela tradição confucionista que, segundo os próprios jesuítas, pertenciam somente à esfera “civil” e não “religiosa”.

³⁶ Ronnie PO-CHIA HSIA. *The World of Catholic Renewal (1540-1770)*. Op. cit., pp. 232-248.

³⁷ PROSPERI. Op. cit., p. 208.

³⁸ Tradução literal do termo *Zhong Guo*, com o qual os chineses definem sua própria nação.

sempre em relação a esta última, encontrou uma menor atenção historiográfica, apesar de revelar uma importância maior, talvez, para o fim de entender (por além de mais um aspecto da “problemática hermenêutica” do contexto asiático, apontada até aqui) a peculiaridade de um conflito que, no contexto indiano, diferentemente daquele chinês, se desencadeou a partir do interior da própria Companhia de Jesus: mesmo sendo alimentado, sucessivamente, também pelas outras ordens religiosas. Mas, de qualquer maneira e em termos gerais, apontamos ainda como esta polêmica (assim como aquela relativa aos ritos chineses) se desencadeou a partir do choque entre missionários com relação à oportunidade de permitir ou menos aos neófitos de continuar a praticar alguns ritos ligados às tradições de seu País. Nessa perspectiva, então, a polêmica foi se estabelecendo e crescendo ao redor de uma divergência na interpretação desses ritos, levantando finalmente o problema de saber (e determinar) se se tratava de ritos *civis* ou *religiosos*: e, conforme quanto já destacamos, a distinção não era absolutamente secundária, tendo em vista que a diferente interpretação subentendia a interesses e implicações bastante relevantes com relação ao projeto missionário jesuítico. No interior desse contexto e dessa problemática geral, então, começamos por traçar, em seguida, um panorama um pouco e cada vez mais complexo, daquele traçado até aqui, do surgimento da controvérsia indiana.

A parte do trabalho que segue aqui, portanto, deve ser levada em consideração em estreita conexão e continuidade com aquela anterior e comparativa com o contexto chinês, mas, sobretudo, querendo aprofundar e acompanhar mais de perto e diretamente no confronto documental as fontes documentais de nossa específica pesquisa. É o que pretendemos fazer nesta II parte do trabalho, ao longo de seus três capítulos (5, 6, e 7). Para realizar esta tarefa, portanto, manteremos no centro de nossa atenção, inicialmente, a atividade missionária de Nobili, assim como ela vem emergindo *no interior da polêmica* e, com essa, de suas diferentes orientações, interpretações e, finalmente, interesses que estavam subentendidos e que, ao mesmo tempo, alimentavam os diferentes projetos missionários jesuíticos. A esse respeito, portanto, precisamos prestar atenção a como, o projeto de Nobili começa a amadurecer e a se definir perante o problema representado pela falta de êxito da ação evangelizadora dos missionários junto à missão da Costa da Pescaria, isto é, perante o anterior projeto missionário colocado em ação por Gonçalo Fernandes Trancoso. É frente ao problema do fracasso desse anterior projeto missionário que Roberto de' Nobili detecta, entre outras, três razões principais que lhe permitem formular o diagnóstico e compreender seu limite.

Conforme as indicações fornecidas pelo jesuíta italiano e que encontramos na documentação e correspondência, são essas:

1) O **problema da identificação** que a população local projetava sobre os missionários (e os europeus) **com os portugueses** que, entre eles, encontravam um particular desprezo e uma profunda aversão: além do mais, essa identificação e, logo, esse desprezo para com os “frangues” costumava ser generalizado para com todos os missionários. Assim, por exemplo, em primeiro lugar os “frangues” eram identificados enquanto pertencentes a outra casta: o que, no complexo sistema de castas indiano resultava em um fortíssimo impedimento comunicativo e, logo, à penetração missionária. Assim, conforme quanto o próprio Alberto Laertio descreve a Aquaviva, em carta de 1610³⁹, o padre Nobili encontrava-se na extrema necessidade de declarar “que não era Franguim, nem os cristãos [trata-se aqui dos convertidos que vinhas sofrendo essa recriminação social] tinham entrado na Casta dos Franguis”. Esta mesma constatação, aliás, a encontramos, indiretamente, também na própria informação, recriminatória, enviada por Fernandes Gonçalo a Aquaviva, no mesmo ano, quando o missionário português relata como:

...ficou o P.e Ruberto [em Maduré], e neste meo tempo fez alguns Christãos, e enformandosse delles do modo que se teria pera a conversão, lhe disserão que convinha dizer não ser franguii, que he o nome por que nomeão os Christãos de Europa nestas partes, e se vestisse ao modo dos Gurus e Saniasses, e pusesse Linha ao modo de Bramenes ou Rajàs, e se servisse de Bramenes, que lhe fizesem o comer a conta de não ser franguie e fizesse outra igreja e e caza em que não entrarem franguis, nem outros Christãos destas partes.

Acrescentando ainda, entre os “inconvenientes” da missão de Maduré, que:

Ha V.R. de saber que todo o alicerse desta maquina he que os que a piegão [?], posto que seião de Europa são de nação Real, que **não se tocam com os franguis, nem converssam com elles por serem nação baixa, e ainda serem de outra seita**, ou pello menos aver alguma alteração tambem no ecclesiastico, e pera se tirar esta duvida à gente da terra, o P.e q' neste Madure està, e a Igreja, e os Portuguezes, e Christãos que a esta Cidade vem a tirão, por que nem eu, nem meus moços, nem portuguezes, nem Christãos vão à sua Igreja, nem Casa, e se he nessecario hir algum moço a sua casa ha de ser de noite, e quando o P.e per nos confessarmos ha de vir a esta Casa, ha de ser em tempo de escuro, e muito de noite, de modo que se não saiba vem elle a esta caza per nos confessarmos: porq' nos trajos em que elle anda, não he conhecido, e eu se for logo me conhecerão; quanto aos seus Christãos não hão de vir ouvir missa

³⁹ ARSI [Goan. *Malabar Epistolae* 1610-1619], GOA 17: fólhos 20-21. *Laertio Alberto a Acquaviva, pro e contra de' Nobili*, 6.12.1610: Pro et contra opus conversionis P. de' Nobili. Calumniae.

a esta igreja, nem pratica posto que por alguma ocasião aconteça não estar o P.e pera dizer missa ao domingo ou [?] santo.⁴⁰

O problema, portanto, não seria tanto, como se diz costumeiramente, que “o traje não faz o monge”, mas que a penetração missionária junto às populações locais sofria o forte e prejudicial impedimento pelo fato de identificar os missionários (seu traje) com os costumes portugueses e, com eles, serem identificados enquanto “seita dos franguis intocáveis”. Ainda mais significativa, então, resulta a requisitória do Arcebispo Francisco Ros a Aquaviva que, em 1613, tecendo sua “apologia a P. Nobili”, destaca como:

...de cento e trinta annos a esta parte os nossos Portugueses e ministros da Christãodade sempre comunicarão e tratarão com castas bassas, e alguns seculares se casavão com gente bassa ficamos no mesmo andar delles, tanto que nos tem por gente barbara, brutal e sem policia, e ainda sem lei pello q’ nenhuma pessoa de casta nobre ate agora se bautizou se não foi depois q’ perdeu sua nobreza, por não ter outro remedio, ou por ter feito alguns delitos graves p.^a se livrar da morte, ou por algum grande interesse, ou necessidade temporal q’ tivesse.⁴¹

2) A partir dos problemas emergentes do primeiro ponto, então, destaca-se como, em um contexto indiano de uma sociedade profundamente dividida em castas, o padre de’ Nobili encontrava ainda outro problema bastante peculiar e novo para a perspectiva que tecia (ou, melhor, devia tecer) a ação missionária: tanto na dimensão sincrônica planetária, quanto naquela diacrônica e comparativa com o mundo antigo. Diferentemente desses modelos, de fato, o missionário italiano constatava e tocava com mão, em toda sua consistência, um **inesperado limite** – e, portanto, uma ruptura do sistema analógico que devia orientar sua ação missionária – para a pressuposta capacidade de universalização da mensagem cristã: neste contexto, de fato, a característica “universalidade” do Evangelho era fortemente limitada por causa **da profunda rejeição das castas altas a qualquer aproximação** (ritual e cerimonial, de convivência civil, no âmbito das atividades produtivas etc.) **em direção às castas baixas** e, ainda, por causa da forte oposição das primeiras em renunciar aos sinais distintivos que, entre outras coisas, deviam serem “protestativos”, por além de outros

⁴⁰ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia*], fólhos: 29-31; *Fernandez Gonçalo a Aquaviva, 7 maio 1610*, “Informatio contra methodum P. Nobili”. Como já sublinhamos anteriormente, todos os destaques propostos em negritos nas citações documentais são propostos por nós, querendo destacar, a cada vez, a centralidade dos problemas apontados e investigados.

⁴¹ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia*], fólhos: 195-197v.; *Roz Fran. A. Episcopo a Aquaviva, 19.11.1613*, “Apologia P. Nobili. De falsa interpretatione epistolae P. Aquaviva”.

aspectos, de sua nobreza (o que, ao mesmo tempo, os salvaguardavam do risco de se confundir ou mesclar com as castas mais baixas).

Assim, por exemplo, podem ser entendidas as críticas contra o método de Nobili propostas pelo Arcebispo de Goa ao Geral Vitelleschi, em 1620. Segundo o convite do Arcebispo, de fato, tratava-se de tirar

...este escândalo da Índia, que é com três cousas. No fingimento de brachmene do P.e Roberto tão reprovado de toda esta Igreja, porque não diz com a pureza de fé, que o pregador do evangelho há de mostrar em sua pessoa, admittir nella superstições da Infidelidade, quais para S. Paulo Collocens 2. fine. são as dos brachmenes, nem diz com a humildade do pregador evangelho, com que há de imitar a N.S. J.X. Nosso Senhor e Mestre, **fazer-se pagode nisso, quais são os desprezadores do mundo por nome Saniassi, qual se finge o P.e Roberto para ser adorado e Venerado de todos,** não como S.P. e S. João, que os Judeus queriam adorar, senão como Ídolo, a quem indevidamente se dá a adoração, que somente a este se deve & juntamente é este escândalo na linha que elle não pode permittir contra **quatro Concílios & Sentenças da S.ta Inquisição** somente por seu parecer dizendo que tantos P.es que tem mais assistência do Spirito Santo que elles, se enganarão, no que excede no termo que devia guardar com Concílios tribunal e pessoas de tanta authoridade. & **também ultima e principalmente escandaliza na divisão de Igrejas, uma para uns, outra para outros, são escândalos justos e activos,** que sem peccado senão podem dar, e sem peccados senão podem permittir; sendo doctrina dos Sanctos, que todo escândalo que sem peccado se pode evitar, senão deve dar.⁴²

Destaca-se, assim, um escândalo, em relação à mensagem universalista da Igreja, em três níveis: **na dissimulação** (o “fingimento”) de sua transparência (“pureza de fé”), admitindo as “superstições de infidelidade”; no interior dessas superstições, **no desprezar o mundo**, conforme a proposta dos Saniassi adotada por Nobili (no interior da qual se insere o grave problema do sinal protestativo da linha brâmane); enfim, principalmente, **na divisão da Igreja** (tanto dos catecúmenos, como dos padres missionários destinados às diferentes castas) em contraste com o princípio de universalidade da mensagem evangélica. Evidentemente, as críticas do Arcebispo resultam fortemente amparadas, enfim, pela sinalização dos nítidos desvios em relação tanto às diretrizes dos Padres da Igreja (São Paulo, São João, os “Sanctos”), quanto àquelas dos Concílios e da Inquisição.

Portanto, o próprio Gonçalo Fernandes teve jogo fácil, a esse respeito, chamando em causa todas as importantes autoridades eclesiásticas, em conclamar que se censurasse aquela missão, apontando como:

⁴² ARSI - GOA 18 [*Malabar Epistolae 1620-1679*], fólhos: 7-7v.; *Arcebispo de Goa a Gen. Vitelleschi, contra o método Nobili, 15.2.1620*: Contra methodum P. de' Nobili.

iustas foram as razões que moveo a R. P. G. Claudio [Aquaviva] de boa memoria enformado dos P.es daquela Residencia por hum resoado [?] q' de Madure lhe enviarão: o qual respondeo **não ser aquelle o modo pera se pregar o Evangelho de JESU x.to, nem conforme a elle** (pallavras da sua mesma carta). O mesmo parecer teve o Ill.mo Cardeal Bellarminho, os P.es assistentes, os Professores de Theologia do Collegio Romano, e nestas partes o P. Nicolao Pimenta, e as suas consultas q' em Goa se fizerão dos nossos theologos; depois de ter elle em pessoa visitado Madure, e depois de ter enformação verdadeira do caso; e o q' o P. Pero Franc. sendo Prov. do Sul, tendo visitado duas vezes Madure, ordenou, cujo treslado vay com esta Relação, e todos elles clamão não q' se desfaça a Missão, mas que **de tal man.r.a se censure** q' pera maior gloria de Deos, va em m.to aumento.⁴³

Censura que, novamente, era reforçada pelos “padres letrados” de Goa segundo os quais:

...parece que o medo do Pe. Roberto Nobili na publicação da nossa lei aos gentios de Madure he novo, e extraordinario, e não Apostolico, porq' não sabemos de nenhum pregador evangelico, nem do B. P. Mestre Fran.co que ousasse. [...] Em especial parece o mesmo modo que vaj seguindo o Pe. escandaloso; 1.º na quelle **modo de separação da casa, de Igreja, de comer, de conversar, etc.** que segundo a enformação fez sospeita nos que a ve de alteração na Religião de manr.^a que os x.ãos do Pe. Gonçalo Frn.z parecem huns, e os do Pe. Roberto outros; [...] **em se professar por não frangui,** [isto é] **por não x.ão ao menos por obra,** conformandosse com o rito de Cochim, que se remette **como homem que pregava outra, seita da dos x.ãos p. esta ser tida entre os gentios por baixa,** de q' S. Paulo fez tão pouco caso [...]; e **assi informo bem o Bramane ser o Pe. Roberto homem sem Deos, pois nem adorava seus deoses, nem os dos x.ãos professandosse por não frangue,** que elles hão ser o mesmo, que x.ão, **o que infirio tambem por nunq.^a lhe ouvir nomear o nomem de IESU.** [...] **em deixar o Pe. todo o modo pollo qual pode ser tido por x.ão, e tomar todo aquelle porq' pode ser ouvido por d'outra seita [...].** Quanto a alteração das cousas sagradas, oraços sacram.tos, pessoas, divinos, etc. parece ser perigoso conforme a enformação que diz assi, e assi pode ser que **nas palavras que se puzerão em lugar das que tirarão e ai muitas falencias ainda no esencial, esse assi he em materias de pessoas divinas, e de sacramentos,** bem se ve o perigo. Pello qual **deve este negoço ser muy seriam.te examinado, porq' o erro in re tão gravi não pode ser pequeno; e pera que não nos achemos com outro Evangelho,** que S. Paulo extranhou nos Galatas.⁴⁴

A emergência ou proposta de um “outro evangelho” prefigurava-se, então, como grave perigo do novo projeto missionário: este, de fato, se defrontava com o inédito e inesperado limite que a pressuposta capacidade de universalização da mensagem cristã

⁴³ ARSI - GOA 48 [*Malabarica Historia II, 1600-1628*], fólhos: 193-198v.; “*Havendo de dar informação de algumas coisas que em Maduré passam*”, anon. s.d. (1618 a lapis). **Gonçalo Fernandes a Nuno Mascarenhas** [?]; há uma anotação no fim. Nota-se que este escrito não consta da lista arrolada em Wicki (Trancoso) 1973.

⁴⁴ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia*], fólhos: 122-122v.; *Fernandez Ant. e Vergara de Franc., Pareceres e censuras dos padres letrados de Goa, 1610*, “Censurae circa modum agendi P. Nobili”.

encontrava no específico contexto indiano: é esta novidade hermenêutica local que impunha a novidade desta “outra evangelização” que se configurava quase como um “anti-evangelho”, na medida em que seus (necessários) particularismos – que deviam responder à profunda rejeição das castas altas a qualquer aproximação em direção às castas baixas e à forte oposição das primeiras em renunciar aos sinais distintivos (protestativos) – afetavam, justa e gravemente, a própria proposta universalização da “boa nova” evangélica cristã.

3) Com “faro situacional” tipicamente missionário e jesuítico, de’ Nobili havia prestado atenção para o fato que **alguns Brâmanes gozassem de uma altíssima reputação junto às populações locais**: tratava-se daqueles Brâmanes (os *sannyassin*) que haviam escolhido conduzir e praticavam uma vida bastante austera. A atenção para com a figura e as funções dos Brâmanes, junto com a sua característica austeridade, permitiu ao missionário italiano de construir as razões e o instrumento mais eficaz para responder, de algum modo, aos paradoxos e às críticas decorrentes dos dois primeiros pontos sintetizados acima. A partir de uma devida atenção e conhecimento (dialógico) de mestres Brâmanes e, não secundariamente, na construção de uma atenta modalidade discursiva *com* eles e *sobre* eles (que recorria, inclusive, à transformação semântica de determinados “sinais”: isto é, se quisermos, que realizava um atento “jogo de traduções”), a “sabedoria” (ligada, sobretudo, ao privilégio de serem os intérpretes privilegiados dos livros locais) e “austeridade” dessas figuras vieram se constituindo (de muitas formas e por muitos aspectos) aos olhos do missionário italiano em uma imperdível oportunidade para elaborar a estratégia de penetração missionária já proposta por Santo Inácio de Loyola, ou seja, para encontrar o caminho de uma possível convergência comunicativa, indispensável para a ação missionária. *Compelle eos intrare* (Luca, XIV, 23): esta era a obrigação evangélica que, dentre as outras, se impôs aos próprios missionários em função da realização de sua obra de conversão, conforme apontamos em nosso trabalho anterior.⁴⁵ Todavia, o imperativo do *compelle intrare* acabou por se impor, sobretudo, sem o pronome com o qual aparece no evangelho de Lucas. Esta particularidade é significativa, na medida em que parece sublinhar como o processo de conversão se manifestou, em seus vários contextos, de

⁴⁵ Adone AGNOLIN. “Compelle Intrare: violenza e duttilità del Verbo - Gesuiti e Selvaggi nell’America portoghese del XVI-XVII secolo: reciprocità di una ‘costrizione’ e ‘riduzione’ a multiple entrate”. Trabalho preparado em ocasião do Workshop realizado junto à Università degli Studi di Macerata (Itália): *Compelle Intrare: On Violence and Conversion in the non-European Catholic World*, entre 3 e 4 de Dezembro de 2015. Texto no prelo, enviado para publicação no ano de 2016.

forma bastante complexa, por causa da característica diferença de seus interlocutores: indígenas e missionários. “Entrar pela porta [razão, costumes] deles, para se sair pela nossa...”: assim sugeriria Santo Inácio de Loyola definindo a estratégia de penetração missionária. Com relação à citação de São Lucas das palavras de Cristo, que se referiam aos convidados à festa, Inácio de Loyola, portanto, parece realizar uma interessante inversão do convite, pelo menos em sua estratégia inicial, para que os próprios missionários se convidem e a eles se imponha de participar à “festa” das outras culturas... O jogo da metáfora em relação ao *Compelle Intrare* da missão na primeira Idade Moderna indica, finalmente, a peculiar sofisticação que o imperativo (sem o pronome) assume perante e com os missionários da Companhia de Jesus. Com vista a tudo isso, portanto, se de “violência” devemos e podemos falar (como se usa habitualmente a propósito), é necessário que estabeleçermos também o significado que a expressão adquire, com todas as suas modalidades. É de tal forma que podemos descobrir como, muitas vezes, esta violência não se encontra tanto no movimento de ingresso junto às culturas indígenas: pelo contrário, muitas vezes constatamos como, com os Jesuítas, este ingresso é “doce” e “sedutor”. E se não raramente constatamos também que isto possa valer para os dois lados do encontro, parece evidente que esta violência se manifeste, ao contrário e sobretudo, no sucessivo movimento missionário de “sair delas” (das culturas outras): aquela violência, em suma, se manifesta sobretudo naquela espécie de viagem de volta à própria cultura teologicamente orientada que revela o despertar de um sonho ao qual, às vezes, parece reduzir-se a concreta experiência histórica vivida pelos missionários, em sua adaptação às culturas locais, e pelos indígenas, em sua vida pregressa em relação à reorientação teológico-missionária.

Voltando portanto à questão do desenho de Nobili em ingressar junto à cultura dos brâmanes, para utilizar-se da reputação deles, é no interior dessa perspectiva geral e perante o diagnóstico e as razões do impedimento inicial – que teriam explicado o anterior fracasso da ação evangelizadora de padre Gonçalo Fernandes –, que o jesuíta italiano intuiu como para poder obter algum possível e plausível resultado neste contexto tornava-se necessário estruturar antes e adotar depois uma diferente estratégia missionária. E esta teria que se articular, portanto, ao redor dos seguintes, irrenunciáveis pontos, correlatos aos impedimentos anteriormente determinados. Em primeiro lugar, era **necessário se diferenciar nitidamente dos portugueses** e, para fazê-lo, tornava-se necessário, ainda mais, distinguir destes a “identidade religiosa” dos missionários: justamente enquanto europeus, de fato, os religiosos eram identificados como

“frangues” (isto é, portugueses). A esse respeito, na realidade, foram justamente os portugueses que contribuíram a propagar o equívoco da própria identificação com a religião católica: significativo o fato que, em um dos primeiros catecismos a uso dos indianos, a pergunta “Quer abraçar a religião cristã?” era traduzida com a expressão “Quer entrar na casta dos Pranguis?”.⁴⁶

E se, entre acusações e justificativas, como já vimos acima nos dois primeiros pontos, emergem numerosos e significativos exemplos dessa problemática e dessa polêmica, outra relação importante e correlativa se manifesta, neste específico ponto, a partir da proposta de “penetração pela porta deles” avançada pelo projeto de Nobili. A encontramos manifesta de forma bastante clara, entre outras fontes documentais, em uma “Informação da Missão de Maduré”, de 1610, redigida por André Bucerio e endereçada ao geral Aquaviva. Lá onde, depois de ter destacado a má reputação de que os portugueses (enquanto identificados com a “casta ou nação de franguis”) gozavam junto às autoridades locais e aos “Reis gentios”, o autor declara que:

O Pe. Roberto por particular mercê de N. S. e p. m. tos trabalhos e desgostos que sole custar, e sirvindose pera isto, como fazia aas vezes o n. Pe. Francisco de Borjes de S.ta M.^a do braço secolar, **dizendo que não he frangui, e que he de Roma de casta real etc. tem alcançado isso excellentem.te**, e assi desta maneira sabendo os seus christãos de certo que p.ga a mesma lei que tem os portugueses, e vendo os outros gentios nas cruces e outros sinães que estes seus christãos trazem que não sam de seus pagodes, **estão os christãos mui contentes, e satisfeitos como se certificão que o Pe. Roberto não he frangui, e os gentios com isso mesmo se aquietão e comunicam com os christãos**, como dantes nas cousas politicas, **sabendo que tomaram a lei, e não a casta dos franguis**; de modo que se [?] que **o Pe. he frangui, os que elle faz christãos fiquariam todos tidos em baixa conta, e nenhum outro gentio se lhe ouvera de chegar a receber a nossa S.ta lei de sua mão**; e o Naique S.or destas terras, sabendo que algum a tomasse de mão de frangui, tambem ouvera de entender com elle, e provvel.m.te tolher q’ ao diante outros tal não fizessem.⁴⁷

No interior da distinção com relação aos “franguis” e, finalmente, àquela que havia se consolidado tradicionalmente enquanto uma nova (e baixa) casta local, uma ponte é estabelecida, na estratégia de Nobili, entre seu nome e sua diferença enquanto italiano, aliás, a pertença a uma sua própria e específica “nobreza romana” (“dizendo que não he frangui, e que he de Roma de casta real”). O fato, portanto, é associado a e

⁴⁶ Joseph BERTRAND, *La Mission de Maduré après des documents inédits*. 2 Vols., Paris, Pussielgue-Rusand, 1847-48: vol. II, p. 157. Volumes disponíveis pela Internet: <https://archive.org/details/lamissiondumadur01bert>
<https://archive.org/details/lamissiondumadu03jesugooog>

⁴⁷ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia*], fôlios: 110-115; “Informação da Missão de Maduré”, (outra cópia fls. 116-121). De grande interesse resulta, também, a continuação desse documento.

identificado com seu próprio nome (se quisermos, a um “jogo linguístico”), quase uma outra marca, um outro sinal, nos moldes daqueles locais (base da polêmica): de’ Nobili indicaria descendência e pertencimento a uma família “nobre”.⁴⁸

Outra característica que emerge no interior da decorrente perspectiva de abertura comunicativa entre os novos catecúmenos e os missionários é aquela que diz respeito ao impor-se de uma distinção fundamental entre “a lei e a casta do frangui”: a primeira identificada como a mensagem evangélica, propriamente entendida, distinta necessariamente da segunda que, em sua configuração negativa de “casta baixa”, reitera a identificação e distinção dos portugueses: poderíamos dizer, de algum modo, de sua dimensão “política”, em relação à dimensão propriamente “religiosa” (a “lei” representa esta última, enquanto a “casta” aponta para a primeira).

Logo, com relação ao primeiro obstáculo apontado acima, no primeiro ponto – isto é, a confusão da população local entre religiosos e portugueses – parece tornar-se imperiosa, inicialmente, a necessidade de evitar a confusão indiana da identificação dos missionários com os portugueses. Disso decorre novamente, conforme já destacamos, como as diferentes perspectivas da ideologia jesuítica e missionária na Índia, assim como no Oriente em geral, eram presas, sobretudo, à especularidade entre a interpretação “política” e aquela peculiarmente “religiosa” dos ritos.⁴⁹ E é em consequência deste choque que, em 1607, Nobili decidiu fundar a nova missão de Madurai. O que mostra, então, como desde o primeiro decênio do século XVII foi se firmando um aberto conflito entre dois “partidos”: o primeiro aberto ao simbolismo religioso indiano, o segundo – representado pelo Primaz de Goa e, também, Presidente do Tribunal Inquisitorial, Cristóvão de Sá – decididamente contrário a qualquer tipo de adaptação. Foi neste clima que, em 4 de fevereiro de 1619, se realizou em Goa uma conferência que teve no seu centro o problema da missão de Madurai⁵⁰: e nesta o

⁴⁸ Conforme e lembrando quanto destacamos no capítulo anterior, no começo da problemática ligada à “Tradição Historiográfica”, levando em consideração o aceno de Peter R. Bachman relativo ao fato de que a literatura sobre de’ Nobili concentrou-se, imediatamente, sobre a sua pertença nobiliárquica: e, a partir daqui, então, verificamos parte dessa tradição.

⁴⁹ E é entre essas duas distintas orientações – interpretativas, antes, e operativas, depois, da prática missionária – que se afirma o choque entre Roberto de’ Nobili, intérprete da primeira, e Gonçalo Fernandes Trancoso, para o qual, contrariamente ao primeiro, as práticas indianas representavam a essência mais evidente do “paganismo brâmane”.

⁵⁰ Cristóvão de Sá convocou Roberto de’ Nobili para defender suas posições. E foi naquela ocasião que o jesuíta italiano escreveu uma primeira *Narratio*, relativa aos fundamentos da doutrina da acomodação por ele praticada: para a apresentação dela delegou, todavia, Monsenhor Francisco Ros, arcebispo de Cranganor, contando ainda com o apoio do inquisidor auxiliar, Fernando de Almeyda. A justificativa do missionário apresentou uma força de convencimento bastante importante se, enquanto no começo a

consenso foi construído, substancialmente, ao redor do pressuposto que o “bramanismo” representasse exclusivamente um sistema social (não religioso).⁵¹ De tudo isto podemos entrever como, por um lado, se destacam sobretudo os jesuítas portugueses que, ligados à concreta dimensão “política” do Império português, interpretavam os ritos em uma dimensão peculiarmente “religiosa”; por outro lado, constatamos a forte presença de jesuítas italianos que, no interior talvez daquela configuração de um império sobretudo “simbólico” (isto é, decorrente do universalismo civilizacional e processual cristão, de profunda matriz humanista)⁵², aparecem mais próximos e abertos a um “experimentalismo religioso” que caracterizaria uma maior liberdade de atuação da missão moderna: neste contexto, esses últimos se abrem, enfim, de forma privilegiada, em direção a uma leitura “política” (leia-se “civil”) dos próprios rituais locais.

O Peru em Madurai: Acosta e Nobili

E se, a respeito da base do problema, foram justamente os portugueses que contribuíram a propagar o equívoco da própria identificação com a religião católica, podemos constatar como, conforme a observação de Dahmen, apresentar-se entre os indianos de Maduré vestido com “la soutane noire du prangui abhorré, c’était perpétuer l’équivoque et se vouer à em échec certain”.⁵³ É perante este equívoco – no qual se projeta (retrospectivamente) o fracasso do anterior projeto missionário – que Roberto

maioria dos outros missionários jesuítas era contrária ao projeto, no final sua posição acabou prevalecendo, obtendo um amplo consenso em relação às ideias expressas no documento.

⁵¹ Este pressuposto (esta base interpretativa, para nós) esteve na origem de um programa missionário que assumia para si a vocação da adoção de um (como podemos defini-lo?) necessário processo aculturativo (ou transculturativo, ou de hibridização?). De qualquer modo, o arcebispo colocou o problema à atenção do inquisidor português Martins Mascarenhas que, em 23 de janeiro de 1621, se pronunciou em favor de Nobili. Em seguida, sempre em relação à questão, o arcebispo ativou também a Congregação Romana do Santo Ofício que – solicitada pelos próprios jesuítas “affinché si degnino [i cardinali] dare quella risoluzione, che giudicheranno esser maggior servizio di Dio, et esaltatione della sua fede” (“Lettera del p. Laertio Alberti, Procuratore delle Provincie della Compagnia di Gesù dell’India Orientale agli Ill.mi ... Card.li della Sacra Congregazione del Sant’Officio”, 9.1.1623. In: ARSI, f. g. 400, fólhos 313-314) – examinou o problema entre os anos de 1622 e 1623, chegando, todavia, somente a conclusões temporárias, assim como é sublinhado pelo próprio Breve papal *Romanae Sedis antistes* de 31 de janeiro de 1623. Neste Breve, de fato, o papa Gregório XV declarava sim de considerar o *punul* e o *kudumi* enquanto distintivos sociais, mas apontava também para a necessidade de não dar por adquirida a resolução (que portanto permanecia provisória): ter-se-ia tido que voltar sobre o problema sucessivamente, à luz de novas e mais detalhadas informações que pudessem emergir em relação a ele.

⁵² Com relação ao conceito de “Império Simbólico”, como já detacamos anteriormente, cf. O artigo de Nicola GASBARRO, “Império Simbólico”. In: *Contextos Missionários: Religião e Poder no Império Português*. A. AGNOLIN, C. A. ZERON, M. C. WISENBACH, M. de MELLO E SOUZA (Org), São Paulo, HUCITEC/FAPESP, 2011, pp. 17-47.

⁵³ Pierre DAHMEN, *Un Jésuite Brahme. Robert de Nobili S.J. 1577-1656, missionnaire au Maduré*. Bruges, Ch. Beyaert, 1924: 30-31.

de' Nobili detecta, depois dos primeiros dois problemas/diagnósticos esboçados acima, a possível solução decorrente de uma fundamental exigência de distinção: e o missionário italiano, enfim, revelou-se bastante hábil para tirar proveito dela. Nesta direção, tratava-se de reconstruir, portanto, uma nova, específica e particular identificação dos religiosos, fazendo com que esses fossem assimilados aos próprios Brâmanes: e, esta assimilação foi sendo construída, aos poucos, no duplo registro no qual se inscrevia a alta consideração destes entre a população local: isto é, naquele de protagonistas das cerimônias rituais e, ao mesmo tempo, naquele do destaque decorrente de uma nobreza social e civil.⁵⁴ É justamente com relação a esse aspecto que, como já destacamos acima, pode se verificar quanto Roberto de' Nobili, adotando essa estratégia de evangelização, no fundo mantinha-se fiel a uma reflexão e levava às extremas consequências um projeto que já havia sido claramente esboçado, no último quarto do século XVI, pelo irmão jesuíta, Provincial do Peru, José de Acosta.

O *De Promulgando Evangelio apud Barbaros...*, ou *De Procuranda Indorum salute* (escrito em 1577 e publicado em Salamanca em 1589)⁵⁵, deste missionário atuante no contexto peruano, propunha-se enquanto um tratado de estratégia missionária (“de promulgação do evangelho junto aos bárbaros”, de fato). Em sua *Narratio fundamentorum*, que escreveu em 1619, em ocasião da conferência de Goa, contendo os fundamentos da doutrina da acomodação por ele praticada, Roberto de' Nobili propôs uma citação relativa a Josephus a Costa (e a seu *De curanda Indorum salute*, lib. 3. cap. 24). Esta citação está a demonstrar não só que o jesuíta italiano o havia lido, com certeza, Acosta, mas também que o contemplava entre as *auctoritates* às quais se apelava para defender seu próprio projeto.⁵⁶ De passagem, a esse respeito, não deixa de ser interessante observar que, se Acosta ficou frustrado de não ser enviado às Índias, como pedia enquanto *indipetae* quando jovem (mas teve que defrontar-se com sua ação missionária no contexto das Índias ocidentais), sua própria obra vingava sua vocação inicial, ecoando significativamente também para o contexto oriental que ele, de qualquer modo, nunca perdeu de vista. E, de fato, as reflexões de José de Acosta não se limitavam à realidade americana, mas o missionário do Peru pretendeu construir um modelo de ação missionária da Igreja em escala mundial. Atuando em um específico

⁵⁴ Sobre esses dois aspectos, veja-se quanto já analisado no começo do capítulo 4º, em relação à função e à figura dos Brâmanes.

⁵⁵ ACOSTA, José de. *De Natura Novi Orbis libri duo et de Promulgatione Evangelii, apud Barbaros, sive de Procuranda Indorum Salute libri sex*. Salamanca, Guillermo Foquel, 1589.

⁵⁶ Savarimuthu RAJAMANICKAM (Org.) *Roberto De Nobili on Adaptation*, Palayamkottai, De' Nobili Research Institute, 1971: 10.

contexto missionário (a partir de uma refinada observação e experiência antropológica decorrente da concreta realidade da missionação local), mas confrontando-se o tempo todo com uma mais geral atenção global da missão (construída na base da intensa e atenta correspondência jesuítica), tendo em vista o objetivo da construção desse modelo, Acosta considerava, substancialmente, como não fosse necessário e, finalmente, não se podia ater-se a um único método de evangelização, válido para todos os tempos e para todos os lugares.

Aquela de Acosta é uma figura central no contexto do III Concílio de Lima e na interlocução entre os vários âmbitos missionários, além de revelar-se um missionário doutrinariamente atento às diferenças teológicas (e às suas bases filosóficas) entre o mundo protestante e aquele católico. O resultado de sua proposta, conforme apontamos em um trabalho anterior⁵⁷, decorre principalmente da centralidade reservada ao livre arbítrio: exemplarmente sintetizada na sua obra. Depois do *De Procuranda*, em seu outro importante escrito, a *Historia natural y moral de las Indias*, Acosta destaca, de fato, o caráter inovador de seu próprio relato, antes da pressuposta novidade do tema americano. Assim, depois de destacar como, mesmo que, pelo muito que se disse e se escreveu sobre ele, o Mundo Novo já não seja novo, mas velho em relação à sua obra, a esse propósito o autor evidencia:

todavía me parece que en alguna manera se podrá tener esta Historia por nueva, por ser juntamente historia y filosofía y por ser no solo de las obras de naturaleza, sino también de las del libre albedrío, que son los hechos y costumbres de hombres. Por donde me pareció dar el nombre de Historia natural y moral de las Indias, abrazando con este intento ambas cosas.⁵⁸

O destaque proposto por Acosta em relação ao “livre-arbítrio” apresenta por si só o dado fundamental da nova perspectiva antropológica, que se abre na primeira modernidade com a nova missão evangelizadora americana, sobretudo jesuítica. Apesar da especificidade de seu contexto histórico e operativo e de seu protagonista, poderíamos entrever a emergência de uma perspectiva, se quisermos, realmente próxima àquela da problemática comparativa e disciplinar da História das Religiões contemporânea.⁵⁹ Finalmente, uma perspectiva que permite entender e acolher a

⁵⁷ Adone AGNOLIN. “Atuação Missionária Jesuítica na América Portuguesa: a peculiar via renascentista, sacramental e tridentina à salvação no(s) Novo(s) Mundo(s)”. In: **Revista TEMPO** da Universidade Federal Fluminense – UFF, 2012, vol. 18, nº 32, pp. 19-48.

⁵⁸ José de ACOSTA. Proêmio ao leitor. In: *Historia natural y moral de las Indias. En que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas y los ritos, y ceremonias, leyes e gobierno de los indios* [1590]. México: Fondo de Cultura Económica, 2006 [1962].

⁵⁹ Disciplina que analisa as “religiões” assentando-se em uma base propriamente histórico-comparativa e levando-as em consideração como produtos culturais: isto é, entendidos como construções arbitrárias,

diversidade dos “costumes dos homens” enquanto construções arbitrárias, lidas por alguém de uma dimensão transcendente, a partir de uma base e de um contexto exclusivamente histórico e cultural. E o fundamento desse livre-arbítrio se assenta, enfim, na perspectiva de uma “construção da igualdade” entendida como uma das características principais do processo histórico-cultural que se realiza no e a partir do Renascimento. Trata-se do processo de *construção* que está na base de uma humanidade⁶⁰ finalmente única: apoiado em suas profundas bases humanistas, entre o fim da Idade Média e o Renascimento, é esse percurso que realiza o encontro emblemático entre uma alteridade histórica (os Antigos) e uma alteridade espacial (os selvagens), tornando o século XVI o momento mais significativo que constituiu os homens na base de uma mesma estrutura subjetiva e das mesmas representações. Com a novidade aberta por essa perspectiva, portanto, a cultura ocidental encaminhou-se em direção à construção de uma igualdade que permitiu a possibilidade inédita de comparação horizontal⁶¹, com os consequentes efeitos de historicização das alteridades históricas e espaciais: a partir desses pressupostos, os homens, tanto do Velho quanto dos Novos Mundos, se constituíram, enfim, no Homem que compartilhava uma mesma estrutura subjetiva e as mesmas representações. Resultado do cruzamento de duas viagens, duas confrontações, peculiares da Renascença (o renascimento da civilização antiga e o nascimento da nova), a construção dessa “nova humanidade” encontra em Erasmo – o extremos defensor do Livre-Arbítrio renascentista perante a ameaça do Servo-Arbítrio luterano e do perfilar-se da Reforma – a síntese mais emblemática (e sua influência mais significativa no âmbito religioso) de uma cultura que obriga o novo a se relacionar com o antigo na determinação de limites necessários e sistemáticos da civilização: segunda importante etapa cultural do Ocidente que, depois e na esteira daquela do Direito, estabelece a constituição da humanidade que, na sua diversa mas única relação com os diferentes graus de civilização, permite realizar a comparação de

subtraídas a uma dimensão transcendente e objetivante e determinadas, pelo contrário, a partir de um contexto exclusivamente histórico e cultural. O que significa que parte, justamente, do pressuposto de um arbitrário que predetermina e rege, inclusive, esse contexto. A respeito da disciplina, cf., entre outros trabalhos, nosso: *História das Religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo, Paulinas, 2013 [2ª reimpressão 2014].

⁶⁰ Cujas conceituações, antes de se propor como dado, constituiu-se em resultado de um percurso histórico peculiar que, unicamente, permitiu sua “pensabilidade”.

⁶¹ Distinguindo-se de uma anterior definição de diversidade estabelecida por meio de uma hierarquização/verticalidade. Nessa transformação de perspectiva transformaram-se, evidente e progressivamente, os valores envolvidos nas representações das alteridades: passando-se de uma hierarquização vertical para uma comparação horizontal, verifica-se uma progressiva historicização das diferentes culturas humanas (dos *mores* étnicos) que vai subtraindo-as a uma valorização (exclusivamente) “moral” (em um sentido valorativo absoluto).

humanidades colocadas nos distintos degraus desse único processo que se torna, finalmente, um “processo civilizador”⁶²: significativo, a esse respeito, o fato que a construção dessa gradualidade civilizacional, a interpretação dos diferentes estágios civilizacionais que tornará possível a construção desse processo, se ofereça como resultado da experiência missionária (entre América e Ásia) e que, ainda, emergia com força particular, da própria proposta de José de Acosta.⁶³

Finalmente, falar em “civilização” erasmiana significa, justamente, levá-la em consideração por se constituir na base de seu livre-arbítrio.⁶⁴ É em relação a esse percurso renascentista e a seus pressupostos, que a América acabará se configurando como laboratório da inédita possibilidade de comparação, finalmente horizontal, das humanidades, alimentando, com suas especificidades, uma verdadeira proto-anthropologia missionária. E, nesse contexto, os jesuítas se configuraram enquanto os primeiros etnólogos de campo. Nas palavras de Acosta, são sintetizados, justamente, esses resultados: a novidade da perspectiva proposta por sua *Historia* se desprende “por ser *juntamente* história e filosofia”, e não somente uma objetivação das “obras de natureza”; a novidade da proposta do jesuíta, portanto, resulta justamente no acréscimo de uma perspectiva “moral” àquela natural, em que se entenda como moralidade os fatos e os costumes humanos *como resultado do livre-arbítrio*: vislumbra-se então, de algum modo, o resultado que configurará, na antropologia lévi-straussiana do século XX, a contraposição de natureza *versus* cultura. Nas diretrizes postas antes pela perspectiva erasmiana, torna-se plausível e possível, então, a mudança, imposta pela descoberta da América, de uma diversidade que não pode mais se configurar como totalmente explicável pelas categorias antigas. E isso porque, no interior de uma dupla objetivação relacional, o homem do Renascimento percebe sua alteridade em relação à Antiguidade, como *moderno*, e, em relação aos selvagens das “Novas Índias”, como *civil*. É esse, no fundo, o duplo cruzamento de alteridades que se constitui na base daquela identidade cultural que, ainda hoje, reconhecemos como *civilização moderna*. E

⁶² Cf. ELIAS, Norbert. *Über den Prozess der Zivilisation*. Basileia: Haus zum Falken, 1939. v. 1. Edição brasileira: *O processo civilizador. Uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. v. 1.

⁶³ Cf., a esse respeito, a interpretação dos diferentes estágios civilizacionais proposta por Acosta. Entre outros trabalhos, ver: PAGDEN, Anthony. *The fall of natural man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: University Press, 1982. Sobre os respectivos capítulos VI, VII e VIII, que se referem à construção de “um programa de etnologia comparada”.

⁶⁴ Cf. também, a esse respeito, SABBATUCCI, Dario. “As felizes culpas do Ocidente”. *Imaginário*: Revista do Núcleo Interdisciplinar do Imaginário e Memória, São Paulo: Nime/USP, “Natureza”, n. 3, p. 163-180, 1996. Originalmente publicado em SANTIEMMA, Adriano (Org.). *L’emblema e la storia*. Roma: La Goliardica, 1983.

a modernidade jesuítica nas Américas – exemplificada por Acosta – remete, assim como a revolução filológica humanista, a uma reinterpretação da Antiguidade também relativa à concepção da diversidade antropológica, partindo de (novas) diretrizes civilizacionais que já foram da Roma antiga: uma reinterpretação filológica da *civitas* à qual o “selvagem” (figura característica sobretudo da América portuguesa) ofereceu sua grande contribuição.

O novo modelo missionário, propriamente moderno (em sua própria estrutura filológica – de fato uma hermenêutica –, base da nova leitura missionária e contextual), apresentava-se, portanto, como necessariamente flexível: era preciso se orientar caso por caso, em conformidade (uma “conformidade” que já introduzia o sentido da estratégia de adaptação) aos sujeitos ou ao povo que se pretendia converter. Desse modo, se, em homenagem ao princípio do *compelle intrare*⁶⁵, em alguns contextos – isto é, quando os impérios ibéricos detinham ou podiam exercer (em termos juridicamente fundamentados) o controle político e militar dos territórios, ou, dito de outro modo, quando as relações de força fossem favoráveis aos europeus – era necessário usar certa dose de violência; por outro lado, com interlocutores pertencentes a sociedades mais complexas, ou inseridas em contextos política e economicamente já autônomos, como nos casos mais exemplares da China, da Índia e de outras que encontravam-se inseridas nos circuitos do comércio do Índico, configurava-se a necessidade de procurar um caminho diferente, centrado, sobretudo, na razão e na persuasão. Mesmo que o autor do *De procuranda* e da *Historia natural* fosse naturalmente inconsciente disso, por além de funcionais e necessárias ao novo projeto evangelizador jesuítico em escala planetária, as teses de Acosta se adaptavam bem, por sua vez, à nascente mentalidade colonizadora e imperialista das potências ocidentais: de fato, paralelamente ao esforço e objetivo do missionário da Companhia, estas potências coloniais já vinham se perguntando a respeito da – e, logo, sentindo a necessidade de articular a – estratégia mais conveniente a ser adotada com relação aos países que se encontravam em suas rotas marítimas e comerciais.

Ao mesmo tempo em que Acosta vinha elaborando sua proposta e seu novo modelo evangelizador a partir de seu contexto americano, suas mesmas preocupações emergiam, também, no contexto do Oriente: de fato, as encontramos presentes em outro importante personagem que, inclusive, como já vimos, constituirá outra referência e

⁶⁵ Veja-se, ainda, a esse respeito, nosso trabalho no prelo: “Compelle Intrare: violenza e duttilità del Verbo”. Citado.

outro trâmite importante para a fundação e o projeto da nova missão indiana de Roberto de' Nobili. Trata-se (como já vimos, sobretudo, nos primeiros dois capítulos desse trabalho) de Alessandro Valignano (1539-1606), atuante enquanto Visitador da Companhia para o Oriente Extremo e, portanto, quase um plenipotenciário, preposto pelo geral da Companhia. É no mesmo ano da redação do célebre tratado de Acosta, em 1577, que este outro jesuíta italiano escreve um memorável retrato do contexto indiano daqueles anos: neste *Summarium indicum* encontramos traçado, enfim, um importante balanço, tanto da evangelização no subcontinente, quanto de sua realidade social mais geral.⁶⁶ Atraído pela refinadeza das civilizações chinesa e japonesa – para evangelização dos quais povos dedicou uma série de reflexões e de observações de caráter etno-antropológico, recolhidas a uso de seus irmãos da Companhia no *Cerimoniale dei missionari del Giappone*⁶⁷ –, Alessandro Valignano desenvolve uma comparação no final da qual emerge um julgamento que desqualificava os indianos, muitas vezes com tons de caráter decididamente racista. Isto acontece, por exemplo, quando leva em consideração, justa e particularmente, os habitantes da Costa da Pescaria, os quais nativos seriam conotados por uma pressuposta inferioridade, tratando-se de pessoas: “de má qualidade e de baixíssimo engenho”. Por outro lado, todavia, não podemos esquecer que o Visitador não era tenro nem com os próprios europeus: deles sublinhava defeitos e pecados sem indulgências, sobretudo daqueles que ele denota enquanto aventureiros sem escrúpulos, partidos de Portugal cheios de dívidas, com a única finalidade de voltar para casa carregados de botim.

Enquanto encarregado como *Visitador*, isto é, responsável máximo preposto para supervisionar, em termos gerais, as missões no Extremo Oriente, Valignano é também o responsável de ter pensado, antes, e tentado articular, depois, uma estruturação específica de algo que podemos definir, provisoriamente, como um “modelo italiano” de missão jesuítica. Além do mais, não parece ser por um acaso que este modelo encontrou certo espaço de realização justamente nos específicos contextos onde os impérios ibéricos não podiam exercer o controle político e militar direto dos territórios através da jurisdição do *Padroado*: tratando-se de contextos bastante autônomos em termos políticos e econômicos, como nos casos mais exemplares do Japão e da China,

⁶⁶ Alessandro VALIGNANO (S.J.). *Sumario de las cosas que pertence a la Provincia de la India oriental y al gobierno della compuesto por el Padre Alez Valignano visitador della y dirigido a nuestro Padre General Everardo Mercuriano Enel año 1579*. Texto documental junto ao ARSI - CGM. GOA 7.

⁶⁷ Alessandro VALIGNANO, *Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone*, Joseph F. Schütte (Org.), Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1946.

ou como no peculiar contexto do Sul do Subcontinente indiano. O próprio Valignano tenta uma primeira elaboração e realização de seu modelo missionário, em primeiro lugar, no Japão: conforme já vimos. É de lá, ainda, que sucessivamente coordena a implementação de seu modelo, conforme as específicas modalidades locais, na China, através de Michele Ruggeri e Matteo Ricci⁶⁸ e, finalmente, se torna responsável, de algum modo, pela realização da experiência missionária de Roberto de' Nobili em Madurai. Nesse contexto asiático, geral e específico (a essas três realidades contextuais), e em conformidade ao convite articulado e proposto por Acosta, a partir do Peru, é justamente a especificidade dos contextos que configura a necessidade de procurar um caminho novo e diferente para efetivar, de algum modo, o projeto de evangelização missionária: e este caminho será centrado, sobretudo, na razão, na persuasão e, logo, em uma adaptação que possa construir e reger o confronto dialógico.

Limite do Universalismo Cristão na Índia de Nobili

Mas, dentro das características gerais dessas missões, e aqui especificamente com relação ao projeto missionário de Roberto de' Nobili (aliás, visto que, curiosa e coincidentemente, o próprio Valignano morre no mesmo ano em que Nobili chega ao Malabar), precisamos verificar até que ponto poder-se-ia supor se e em que medida Valignano teria defendido a priori o método missionário de seu irmão em Madurai: fato é que esse pressuposto, no final das contas, não pode parecer ou ser dado como algo adquirido. É verdade que uma perspectiva comum desses modelos de missionação era constituída na base paulina do projeto colocado em prática também, mesmo que com suas particularidades, em Madurai: isto é, respondendo ao convite lá contido de “tornar-se [fazer-se] todo com todos”.⁶⁹ Trata-se daquele convite apostólico que, como já vimos mais acima, São Paulo expressou na carta aos *Coríntios* de “se adaptar aos interlocutores para conduzi-los a Cristo”, tornando a adaptação uma obrigação dos “fortes” na fé, que deviam respeitar as exigências dos “fracos”: um convite e uma razão que se tornaram, já no *Cinquecento* europeu, conforme demonstrou o trabalho de

⁶⁸ Sobre o tema da orientação e do acompanhamento do projeto missionário dos dois jesuítas na China por parte de Valignano, confronte-se, entre outros, o mais recente trabalho de: Ronnie PO-CHIA HSIA. *A Jesuit in the Forbidden City. Matteo Ricci 1552-1610*. Oxford, Oxford University Press, 2010. Consultado na ed. it.: *Un Gesuita nella Città Proibita: Matteo Ricci, 1552-1610*. Bologna, Il Mulino, 2012.

⁶⁹ Cf. Savarimuthu RAJAMANICKAM (Org.) *Roberto De Nobili on Adaptation*, Palayamkottai, De Nobili Research Institute, 1971: 10.

Albano Biondi⁷⁰, a base justificativa da prática da simulação. E é a partir dessa perspectiva paulina que se colocavam as bases, digamos, de uma inversão estrutural da atuação missionária jesuítica que – nesses casos (no Japão, na China e no sul da Índia), mas não só – não se realizava na pretensão de uma “elevação” dos indígenas para a dimensão evangélica e teológica contida na proposta missionária, mas, ao contrário, abria-se em direção ao pressuposto, a priori necessário e fundamental, de uma “descida” dos missionários no mesmo terreno de seus interlocutores para poder assim dialogar com eles tendo em vista a finalidade da conversão. Essa perspectiva era sim compartilhada, em termos gerais, por todos esses projetos de missão, mas o que aparece de modo absolutamente novo e peculiar na proposta da ação evangelizadora de Roberto de’ Nobili é a negação prática – mesmo que justificada enquanto provisória e instrumental – de um dos pressupostos fundamentais da Igreja de Roma ao longo de todo seu percurso e de seus modelos históricos finalizados à conversão (percurso e modelos que, no fundo, enraizaram-se sempre em seu fundamental e paralelo processo e tradução em termos de “civilização”): trata-se de sua estridente contradição com o princípio fundamental do universalismo da *civitas christiana*. O fato é que a Igreja católica, como indica também a própria adjetivação, estruturava-se (conceitual e praticamente) para se endereçar *a todos*, enquanto, por outro lado, o modelo da ação evangelizadora de Nobili fundava-se no pressuposto (necessário) de endereçar-se “a poucos” e, portanto, regia-se, conforme o contexto local, no princípio da *exclusão*. Este último, evidentemente, adquiria sentido e funcionalidade, na proposta do missionário italiano, pelo fato que, na própria especificidade do contexto indiano, o rígido sistema das castas lhe impunha de dirigir-se somente a algumas delas e de seus indivíduos, deixando de lado as castas inferiores: daí o paradoxo de não se destinar a evangelização, justamente, àquelas castas e populações onde se encontrariam os mesmos “pobres de espírito” que o próprio Cristo exaltou e havia privilegiado.

Este fato paradoxal se torna manifesto – e, de algum modo, tenta tecer uma sua justificativa (retomada depois pela *Narratio*, conforme vimos acima) – na *Responsio ad ea quae contra modum quo nova Missio Madurensis utitur ad ethnicos Christo convertendos obiecta sunt* escrita por Roberto de’ Nobili em 1610.⁷¹ Depois da

⁷⁰ Cf. Albano BIONDI, *La Giustificazione della Simulazione nel Cinquecento*. In: *Eresia e Riforma nell’Italia del Cinquecento*, já citado.

⁷¹ ARSI - GOA 51 fls. 125-144, *Nobili Roberto, 10.10.1610*, “Responsio ad ea, quae contra modum” (em latim); que se encontra, também, In: *Apologia de Nobili*, publicado em Pierre Dahmen, Paris, éditions Spes, 1931.

emblemática definição, desde o título, de seu modo de entender a missão nos termos de uma adequação aos “costumes étnicos” dos catecúmenos indianos (“utitur ad ethnicos Christo convertendos objecta sunt”), em sua *Responsio* o jesuíta italiano colocava a premissa que, por esse motivo, queria ater-se, especificamente, aos relevos críticos que lhe foram movidos pelo irmão Gonçalo Fernandes: foi este, enfim, que o havia deferido aos superiores, denunciando sua pouco ortodoxa prática evangelizadora.

No contexto da reflexão e dos posicionamentos historiográficos (e missionários) que apontamos no final do capítulo anterior, há alguns anos o editor dos *Documenta Indica*, padre Joseph Wicki, publicou o *Tratado sobre o Hinduísmo* de Fernandes, escrito em 1616. Aliás, o título completo e apropriado do manuscrito é, mais exata e significativamente, *Sumário das serimonias e modo de proceder dos bramanes destas partes de India conforme a suas lleis e doutrinas dos sous doutores*. Como já apontamos, com a proposta desta publicação Joseph Wicki tinha em vista, de algum modo, de reabrir a possibilidade de reavaliação do personagem Fernandes que, por muito tempo, foi considerado (e reduzido) somente na perspectiva negativa de ser o antagonista de Nobili.⁷²

Ora, com vista a essa polêmica entre os dois missionários antagonistas e, justamente, no contexto das três razões principais que constituiriam o diagnóstico de padre de' Nobili para o fracasso de padre Fernandes, o primeiro ponto proposto para ser enfrentado pelo jesuíta italiano em sua *Responsio* era aquele de estabelecer se os *Frangui* e os cristãos significassem a mesma coisa: a esse respeito e pelos motivos acima apontados, ele não hesita em admitir de ter sempre pensado que era melhor que os missionários negassem de ser *Frangui*. Além disso, porém, de' Nobili especifica que em língua *tâmil* o termo *Frangui* não se identificava *sic et simpliciter* com *Europeu*: ele designava “quaedam stirps, et ut ipsi loquuntur, immunda... quam etiam falso et ex incinctu daemonis parum a belluis differe”.⁷³ Enfim, tratar-se-ia de algo correspondente à imagem e categoria de “bárbaro” que, desde Heródoto, acompanha a definição de uma determinada dimensão da alteridade, excluída do plano epistemológico da humanidade, no interior da história do Ocidente: isto, pelo menos até a transformação do conceito que veio se impondo com a descoberta da alteridade americana, no começo da Idade Moderna e que – na base de uma nova perspectiva propriamente civilizadora e de sua

⁷² José WICKI, S.J. (Org.) *Tratado do P.e Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo* (Madure 1616), Lisboa, 1973. Edição Crítica Anotada por José Wicki S.J., Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, Lisboa, 1973.

⁷³ Pierre DAHMEN, S.J. *Apologia de Nobili*. Paris, Éditions Spes, 1931. pp. 53-58.

instauração em termos processuais – viu estabelecer-se a progressiva recodificação da categoria segundo àquela de “selvagem” enquanto “grau zero” de um novo e geral “processo civilizador”.⁷⁴

Por outro lado, as acusações de Fernandes se referiam, antes de tudo, a aspectos formais ou exteriores da atividade missionária de Nobili (como já vimos acima: “E se vestisse ao [modo] de Gurùs e Saniasses, e pusesse a Linha ao modo de Brahmanes ou Rajàs, e se servisse de Bramenes, que lhe fizessem o comer a conta de não ser frangui e fizesse outra Igreja e caza em que não entrem franguis, nem outros Christãos destas partes”⁷⁵). Além das vestimentas e da famosa linha bramânica, ainda, essas marcas exteriores incluíam aquela de por na testa pasta de sândalo, ou o ritual de fazer abluções ou o banho antes de celebrar missa⁷⁶: e a este propósito é interessante observar, mais uma vez, como, em relação a esses “sinais” e “cerimônias”, a justificativa costurava-se sempre ao redor do fato que estes também representavam marcas de “civilidade”, quase em substituição daquilo que corresponderia às “leis civis” do Ocidente.

[...] no nosso tratado não se fala senão pouca menção do Curumby & do Sândalo e lavatórios. & os adversários fazem muita conta disto. [...] que como a linha é principal negotio, o mais é muy fácil. & ainda que em algumas partes baixos e altos tragão curumby, não é por lei; senão por abuso; porque o tomarão dos Brâmanes, contra seu direito ainda as Castas baixas em **sinal de galantaria donde suas leis civis não têm força**.⁷⁷

Este último ponto da crítica – ao qual se refere a própria justificativa do arcebispo Francisco Ros –, de fato, foi contestado pelo missionário italiano: e não somente na *Responsio*, mas também na *Narratio fundamentorum* que escreveu em 1619, em ocasião da conferência de Goa, onde, de fato, de’ Nobili sofreu outro processo provocado pela ação, premente e insistente, de Fernandes que, como já vimos, era apoiado pelo primate de Goa, o arcebispo Cristóvão de Sá. Por outro lado, todavia, o fato de se contestar nesta ocasião este último aspecto especificamente ritual mostra, de

⁷⁴ Problemática que já tratamos devidamente em nosso *Jesuítas e Selvagens*, citado.

⁷⁵ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia*], fólhos: 29-31; *Fernandez Gonçalo a Aquaviva, 7 maio 1610*, “Informatio contra methodum P. Nobili”.

⁷⁶ A esse respeito é interessante observar como, por um resquício medieval consolidado do desprezo do corpo, a Igreja olhava com suspeita aos banhos e às termas, que podiam tornar-se ocasião de pecado. Mas, se por um lado essa tradição pesava em relação a esse aspecto, por outro lado de’ Nobili procura e aponta para o fato de que na história da Igreja não faltavam exemplos contrários. Mais um exemplo significativo segundo o qual as diferentes tentativas de legitimação ou de resistência à adaptação aos ritos locais se jogava sempre ao redor de um confronto com o passado e com a tradição eclesiástica que, muitas vezes, dobrava sua interpretação submetendo-a aos diferentes interesses chamados em causa pelas divergentes perspectivas.

⁷⁷ ARSI - GOA 17 [*Goan. Malabar Epistolae 1610-1619*], fólho: 257; *Ros Franc. a Nuno Mascarenhas, mesmo assunto, 20.2.1619*: De actis in causa accommodationis P. Nobili.

algum modo, como as outras acusações do missionário português relativas aos aspectos formais mantivessem e fossem reconhecidas em seus fundamentos.

Mas, por além de se referirem a aspectos formais do projeto missionário de Nobili, outras importantes críticas de Fernandes diziam respeito a questões bem mais substanciais para os fundamentos e a perspectiva evangelizadora do Cristianismo. Entre essas críticas, por exemplo, encontramos a acusação segundo a qual Nobili – respeitando a centralidade da divisão de castas, especialmente em relação aos problemas de “pureza” e “contágio”, que se manifestavam, sobretudo, em relação à alimentação e à preparação dos alimentos – admitia à sua mesa somente os brâmanes: e, na ótica da mensagem evangélica cristã, esta acusação não podia ser liquidada nem rápida, nem facilmente.⁷⁸ Isto porque o mais grave desta situação (e da acusação) era o erguer-se e a entrada em cena (em causa), no projeto missionário indiano de Nobili, do limite no qual esbarrava o universalismo da mensagem de Cristo que, de fato, havia-se imolado não somente para alguns, mas para todos os homens, convidando-os todos à sua mesa. Neste caso, portanto, sem poder recorrer à estratégia de dobrar, de algum modo, a interpretação da tradição eclesiástica ocidental, de’ Nobili teve que se limitar a enfatizar a necessidade de se conformar aos usos do País, para não ser desprezado (de um desprezo que o teria marcado definitivamente e para sempre) e, em decorrência disso, ver totalmente inviabilizada alguma e qualquer possibilidade de ação evangelizadora. Nos termos propostos por ele:

Quod a solis Bramanis videri me permittam dum cornedo, ea causa est quod politicus mos horum regnorum non patitur ut honestissimi viri quales sunt bramanes et saniasses ab hominibus inferioris stirpis cernantur dum comedunt; *qui mos nisi a me servaretur, magnam meae dignitatis apud ethnicos jacturam facerem.*⁷⁹

Ou, como relatado pelo arcebispo Ros e conforme teria dito a ele:

[...] no princípio desta missão dando conta do traje e linhas que o P.e Roberto trazia então, (que já que as tirou, pera mostrar mais desprezo do mundo, pois ellas são sinais de dignidade e força e nobreza política) entervenceu-se muito, e **me escreveu que se poria muitas linhas, a troca de fazer uns christãos.**⁸⁰

Mais outra importante e grave crítica – que ia bem além da recriminação dos aspectos meramente sociais e formais – do jesuíta português ao missionário italiano

⁷⁸ Pierre DAHMEN, S.J. *Apologia de Nobili*. Citado, p. 70.

⁷⁹ In: Pierre DAHMEN, S.J. *Apologia de Nobili*. Citado, p. 71.

⁸⁰ ARSI - GOA 17 [Goan. Malabar Epistolae 1610-1619], fólio: 119; Franc. Ros, Arcebispo de Cranganore, a Aquaviva, sobre controvérsias de’ Nobili, 4.7.1613.

encontra-se na descrição acusatória de “como se não comunicação os x.stãos daquellas Residencias in sacris”, principalmente em relação à celebração da missa:

O modo q’ ao dizer da Missa se tinha era lavarse o P. antes de se dizer (tem elles q’ o lavando corpo além de pôr elle se perdoarem os pecados abtifica [?] p.^a se fazer toda a maneyra de seremonia) depois do corpo lavado, se revestia, e no altar benção o sandalo. & logo punhão certa forma delle na imagem, e o mesmo P.e fazia o mesmo assy na testa, davasse logo aos q’ estavam pera ouvir Missa, e iuntam.te se lhe botava hum a pouca de agoa benta na mão, a qual se bebia (he esta hum serimonia que as gentes fazem pera sanctificar suas almas) isto acima se ministrava pollos bramanes x.strãos.

Em a missa duas vezes se abria, e fechava, com hum cortina, o arco da capella, q’ he o modo q’ se tem no Pagode, quando se fas pugey, a causa he por não ser visto o pugey dos q’ comem carne, e dos que não receberão o tichey, em sinal q’ se dispensa com os taes pera q’ o adorem se fas esta seremonia.

O arros q’ se cozia pollos bramanes se trazia a Igreja, e o P. antes da Missa o beneia, e se repartya pollos bramanes, e Pandaras q’ a porta estavam, e pollos q’ servião a casa como se custuma fazersse nos pagodes do arros com q’ se fas o pugey; tambem fazião o Neiveitiam [?], q’ he certa seremonia a som da Campainha, he bem verdade q’ em lugar do mandirão, se dizia o Pater noster. Os que ouvião missa guardavão suas seremonias conforme ao q’ nos Pagodes se fas.⁸¹

Acusação bastante forte em seus tons e que, aliás, em outra parte da carta, se junta àquela de que o missionário italiano tivesse lhe negado o acesso à capela que havia construído e à sua própria casa: interdição manifestada a ele e a seus próprios servos. Não bastasse e no crescendo deste específico tipo de acusações, segue-se aquela que se refere ao impedimento imposto por de’ Nobili para que alguns seus fieis não fossem ouvir missa na igreja de Fernandes:

[...] nem eu, nem meus moços, nem portuguezes, nem Christãos vão à sua Igreja, nem Casa, e se he nesseçario hir algum moço a sua casa ha de ser de noite, e quando o P.e [Nobili] per nos confessarmos ha de vir a esta Casa, ha de ser em tempo de escuro, e muito de noite, de modo que se não saiba vem elle a esta caza per nos confessarmos: porq’ nos trajos em que elle anda, não he conhecido, e eu se for logo me conhecerão; quanto aos seus Christãos não hão de vir ouvir missa a esta igreja [de Fernandes], nem pratica posto que por alguma ocasião acconteça não estar o P.e pera dizer missa ao domingo ou [dia?] santo.

E no encalço dessas acusações, Fernandes acrescenta ainda aquela segundo a qual de’ Nobili teria até proibido a um mercador português e a seus servos de poderem assistir à missa na igreja:

⁸¹ ARSI – GOA 48 [*Malabarica Historia II, 1600-1628*], fólhos: 193-198v.; “*Havendo de dar informação de algumas coisas que em Maduré passam*”, anon. s.d. (1618 a lapis). *Gonçalo Fernandes a Nuno Mascarenhas*. Em toda esta carta, aliás, emerge o fortíssimo tom acusatório de Fernandes, inclusive em relação a outros importantes aspectos que, talvez, poderemos retomar mais adiante.

E isto entanto que por uma certa occazião q' quizerão alguns hum domingo vir ouvir missa a esta igreja, os avizarão que se que vinhão ouvir missa q' senão avião de ajuntar mais com elles, nem hir a sua Igreja, e pello mesmo modo nem portugues, nem outro Christão da Costa, ou dos que por ca andão hão de ir ouvir missa à Igreja do P.e, e ja aconteeço esta aqui um portugues com cavalos perto de seis mezes em tempo que eu aqui não estava, e em todo este tempo, nem a elle nem a outro de sua obrigação deixarão ouvir missa.⁸²

Depois de tudo isso, em seu característico e veemente tom acusatório e recriminatório, o padre Fernandes destacou enfim a ameaça ventilada por Nobili de que, se os missionários da velha missão da costa agissem de forma diferente daquela proposta (exigida) por ele, não os teria feitos mais entrar na sua própria igreja.

As acusações eram graves: principalmente estas últimas que, mais especificamente, se fixavam sobre a “comunicação in sacris”. O princípio da universalização da evangelização e, logo, da Igreja encontrava-se gravemente comprometido por uma divisão que aparecia insanável em termos institucionais. Daí torna-se evidente e compreende-se até certa dificuldade do padre de' Nobili em se justificar perante o teor crítico – mas também pertinente e solidamente fundamentado –, dessas acusações. Tentando responder de algum modo a essas críticas e à consequente dificuldade perante a qual era posto, por um lado de' Nobili observava que “Frangos huc admittere valde perniciosum est”. Inclusive, por este motivo, conforme revela uma relação da consulta que o padre Provincial Alberto Laercio fez sobre a missão de Madure, atendendo a uma ordem do padre Visitador (sem data), o missionário italiano havia elaborado uma refinada coreografia e sequência ritual, não somente com relação à sua igreja, mas também nos modos de receber os brâmanes em sua própria residência:

[...] o P. Ruberto falava numa casa armada toda de pansi [?] com hum cortina a porta e sobre hum andar e hum sobreco [?] por cima, e que quando o bramene queria falar com elle que tomava hum espelho e punha sandalo na testa como os fazem os bramenes mas q' não me [?] lembrava, que me dicesse, o P. Leitão, se punha huns grãos de arros no meio do sandalo; e que entrava o bramene pera lhe falar e fazendolhe zumbara elle nam fazia mais que mostrar lhe hum rosto alegre, e que tinha suas chinelas de Veludo que lhe bejavão e que todos os dias lavava o corpo duas vezes antes do jantar, e dava como fazem os bramenes, mas nam com orações como elles fazem, e isto não por limpeza mas pera se mostrar bramene e que quando sahia fora era em palanquim.⁸³

⁸² ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia*], fôlios: 29-31; *Fernandez Gonçalo a Aquaviva, 7 maio 1610*, “Informatio contra methodum P. Nobili”.

⁸³ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia*], fôlios: 27-28v. *Relação da consulta que o Padre Provincial Alberto Laercio fez sobre a missão de Maduré conforme a ordem do P. Visitador, s/d.*, “Relatio de Consultatione a P. Laércio facta circa Miss.um Madurensensem”.

Por outro lado (é este o caso da última acusação), depois de uma longa e bastante confusa reconstrução do contexto no qual se colocava o episódio, ele objetava que era simplesmente *omnino falsum* a crítica que lhe foi movida: isto porque, aliás, teria sido ele mesmo a aconselhar Fernandes de não permitir o ingresso na sua igreja a alguns indianos que conhecia por intrigantes e provocadores. Sempre com relação ao problema da restrição do acesso à igreja de Nobili, uma informação de André Bucerio dirigida a Aquaviva aponta para a resposta mais comum que se tecia a esse respeito:

Quanto a não deixar ir a igr.^a do Aier [padre Nobili] os outros christãos p. agora he assi necessario, e hum o costume universal da Christandade deste Malabar, os paravas não deixam ir ordinariam.te os Carias[?] a suas igr.as, os maevas de Santo Andre p.to de Cochim não deixam entrar polias[?] X.ãos em sua igr.^a, nem chegar perto della; os christão de San Tome de por cà não deixavão entrar os maevas christãos na sua igr.^a, mas de fora ouvião missa, ate se lhe fazer outra igr.^a em que eu fui la hum a vez em comp.^a do Pe. Nic.^o Sp.la o mesmo padre me avertio, que os christães q' levavamos em nossa comp.^a que não andavão vestido a portugues, mas com o panno a malabar, os não deixasse subir ao [?] e caza sobradada. Do nosso padre, que la estava, pois nem os seus X.ãos [?] maevas subião la, senão que em baixo tinha outro lugar, onde lhes dava audientia, e fallava com elles: **isto tudo he neces.^o, por causa destes gentios, que como vem esta comunicação, logo cuidam que se confundem e misturam as castas, e ficam todas da mais baixa, e q' entre nos não ha ordem, nem politia [...]**.⁸⁴

Com relação a esta informação é interessante destacar como encontramos nela uma resposta (direta ou indireta que seja) à crítica da limitação do universalismo cristão perante a qual esbarrava a proposta missionária de padre Nobili: “é um costume universal da cristandade deste Malabar”. Mais uma vez, a prioridade missionária que se impõe à missão é aquela de inseri-la em uma hermenêutica contextual para que ela ganhe sentido e, logo, funcionalidade operativa. E, finalmente, é no interior dessa operação hermenêutica que se constata (ou é destacada) uma (por paradoxal que possa parecer) “universalidade local” do costume!

A respeito dessa questão crítica, ainda, uma indagação realizada sempre por Laertio (a pedido do Visitador) junto aos cristãos-catecúmenos de padre Nobili e relativa a vários pontos da polêmica, torna-se ainda mais significativa, também, em relação aos pontos 3-6 dos “artigos que se hão de perguntar”. Assim a inquirição dos respectivos artigos:

3.^o Se o Ayer disse a gentios, ou x.tãos, ou fez dizer, ou mostrou d'alguã man.ra, q' a ley, q' elle ensina, e a do p. G.lo Fr.z e dos frangues não hera toda

⁸⁴ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia*], fólhos: 110-115. *Bucerio André a Aquaviva*, 3.10.1610, “Informação da Missão de Maduré”, (outra cópia fls. 116-121).

huma, nem a mesma, ou q' differissem em alguma cousa entre sy, q.to ao q' toca a coisa da ley, ou q' era seita differente das dos frangues, e se diz que he a mesma.

- 4.º Em q' cousas tem ouvido dizer ao Ayer, q' differia do P.e G.lo Fr.z, e os x.tãos, q' differença cuidão ha entre elles; e quando aconteceo serem elles x.tãos preguntados, ainda dos gentios acerca disto, em q' responderão, differião.
- 5.º Se o Ayer alguma vez disse, q' estes x.tãos não fossem à Igreja de N.ª S.ora do P. G.lo Fr.z a ouvir missa, e pratica; e se ouvio alguma hora ao Ayer, ou a outrem avisar a estes x.tãos, q' os q' fossem a dita Igreja ouvir missa, se não avião de ajuntar mais com os outros, nem entrar na sua Igreja de Jesu.
- 6.º Se ~~o Ayer alguma vez disse~~ estes x.tãos sabem q' o Ayer vay as vezes à Igreja, e casa do P. G.lo Fr.z, e q' se vay confessar com elle, quando não tem outro companh.ro, e se estes x.tãos se confessarão com os Pr.es, ainda q' saibão serem frangues, e se ouvirão a sua missa.

Às vezes mais clara, outras mais confusa e equívoca a resposta/relação dos catecúmenos conforme os termos propostos por Laertio:

3. Quanto ao 3. art. p.guntado d. test.^a disse; q' o P.e Roberto Nobili dito Ayer nunca, nem com palavras, nem com obras disse ou deu a entender q' a lei q' elle ensina he diff.nte da do P.e G.lo Fr.z, ou da dos portugueses, mas antes q' sendo d. test.^a ainda gentio, e estando em caza do P.e Roberto, ouviu do d. P.e q' quem vir a esta igr.^a, a elle lhe perguntou, se hera tudo huma, e q' o P.e lhe affirmou q' si, e p.guntandole o P.e se isto impediria saberse ser tudo hum, d. test.^a lhe disse q' não, e q' o P.e então lhe dissera, que quem impedisse, que não assim avia de dizer; e tambem disse q' quem os não conhecesse, nem soubesse do [?] hambos os P.es, não julgariam serem da mesma lei, nem se affirmaria de serem de diversa;
4. P.guntado d. test.^a do 4. art. em que cousa tinha ouvido dizer do Ayer, q' differia elle do P.e G.lo Fr.z, r.deu q' lhe ouviu dizer som.te q' differião os padres entre si na Casta, e não na lei, nem nas cerim.nas da lei e q' os x.tãos isto mesmo cuidavão, e q' quando sam p.guntados dos gentios, isso mesmo dizem e r.dem.
5. Preguntado d. test.^a acerca do V. art. diz que elle nunca ouviu [?] do Ayer, quanto seus x.tãos não fosse a ouvir missa e prattica na igr.^a do P.e G.lo Fr.z, e que nem do Ayer, nem de outrem ouviu avisar aos x.tãos do Ayer, que se viessem a igr.^a do P.e G.lo Fr.z, se não avião de ajuntar mais com os outros na igreja de Jesu.
6. P.guntado d. test.^a acerca do 6. art. disse q' elle, e outros x.tãos do Ayer sabem, q' o Ayer às vezes vai a Caza do P.e G.lo Fr.z, e q' se vai Confessar com o P.e G.lo Fr.z, quando não tem outro Comp.ro, e q' d. x.tãos do Ayer se iriam a Confessar, e ouvir a missa dos outros padres, ainda q' soubessem serem portugueses.⁸⁵

⁸⁵ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia*], fólhos: 39-41. 1610, 15 Capítulos de Laercio sobre o rito malabar, respostas de Frs. e Buccerio seguem: veja, por exemplo, fl. 47-47v. (há várias cópias, numerosas mesmo, desta resposta) [documento publicado, também, em Trancoso, op. cit., 1973]. Notamos que poder-se-ia analisar mais pontualmente o texto acima, a complexidade com a qual se apresenta do problema e algumas confusões decorrentes das respostas: todavia, não parece ser o caso de enfrentar isso aqui, na economia desse trabalho.

Sempre sobre este ponto, significativa resulta finalmente a resposta que padre de' Nobili encaminha, em 1613, ao importante teólogo e controversista (para as definições doutrinárias: o autor das *Disputationes de controversiis fidei*) da própria Companhia, o cardeal Roberto Bellarmino, levando em consideração a carta anteriormente recebida do geral Aquaviva ("circa methodum P. Nobili") e da qual o cardeal indaga seu entendimento pelo missionário de Madurai.

Diz mais nosso P. [Aquaviva] que insine aos x.ãos, que não ha mais que huma só Igreja, Catolica Apostolica Romana, e que na participação dos Sacram.tos não hai distinção, e que não se perde a Nobreça por tratar com gente mais bassa, mas que cada hum fica no seu grado, tendo porem na Igreja diversos lugares pellos nobres, e ignobres ate aqui Nosso P. Ao que digo que assi puntualm.te o farei declarando com esta occasião large.n.te o que toca ao Pontifice Romano supremo Vigairo de X.o in terra, e ao seu ordinario Arcebis.^o de Cranganor **como nosso P. diz que lhe insine, que não hai distinção de Sacramentos, e consequent.te parece que N. Padre da intender que quer que todos promisque comuniquem, convem a saber** não somente formaliter sumpta ecclesia, mas ainda materialiter, indo os da esta Igreja a do P. Gons.^o Fern.z e os da Igreja do P. Gons.^o Fern.z venhão a essa; Por onde digo **que assinando o P. Gons.^o Fern.z na sua Igreja conforme a ordem do Nosso P. distintos lugares pera os Nobres, e Ignobres, cousa tão [ne]cesidade nas x.tandades e Igrejas dos x.ãos de S. Tome, convem a saber que Paleas, Mouros no alpendre ou perto da porta, Bramenes diante de todos, e despois Raius, e outras castas, por sua ordem, fazendose isto direi aos x.ãos que vão a Igreja do P. Gons.^o Fern.z e os do P. Gons.^o Fern.z venhão a esta todas as vezes que lhes parecer estando porem no seu lugar conveniente, e os ammaestrarei que vão a confessarse e commungarse, e eu confessarei, e commungarei os que de là vierem. Dis mais Nosso P. que me accomode no que for politico, e decoro da Nobreça delles. Ao que digo que no que for tal puntualm.te me accomodarei.**

Diz mais Nosso P. que parece inganno não querer tratar com os Nossos, e portugueses que por lá paixão, ao que, digo que pera cumprir isto com palavras e, com obras direi a todos os x.ãos que os que lá estamos naquella missão, somos Padres da Comp.^a de JESUS, como são tambem da outra residentia, e mais Padres de Cochim que vão vestidos de preto, e que o Nosso Superior he o P. Provincial desta provincia despois do Geral que está em Roma, e que eu tambem estive em Cochim com os mesmos habitos, e com os mesmos comeres dos ditos Padres pois sou da mesma Religião Irmão e servo delles, e que **com approvação dos meus superiores tomei estes traioes e comeres pera dilatar a Lei de IESU X.o Nosso Senhor sendo proprio da Nossa vocação tomar o traio e modo de viver que for de maior gloria e serviço de Deos.** Digo, mais que todos os Padres que por lá passarem farei que falem com os x.ãos e quando vier o P. Provincial direi que he meu superior; digo porem que **como o P. Geral tem approvado na quella casa o modo de vestir e comer que temos, todo o Padre que ouver de parecer diante dos x.ãos vista os Nossos vestidos, e coma os Nossos comeres, por que o contrario a lem, salvo meliori iudicio, deve parecer ser contra a espressa vontade de Nosso P. será de grandiss.^o escândalo.** Farei tambem que todos os x.ão fação aos Padres todas as cortesias, que a mim fazem.

Digo mais **quanto ao vir dos Portugueses na Igreja que como os Bramanes nas suas terras, são mais que nas nossas titulados pois precedem a todos os Raius, assi nos seus templos, como em qualquier outro aiuntam.to que avendo de vir a nossa Igreja por nenhum caso hão de permittir os Bramanes, que esteião no seu lugar**, nem ca me attrevo a lho persuadir, porque cuido que nascera muitas peleias e escândalos. E isto he o que a nos toca.⁸⁶

Nesta resposta, enfim, de' Nobili apresenta ao cardeal Bellarmino (e, através, dele, ao geral Aquaviva) uma clara e pontual síntese dos principais nós da polêmica, da função de seu método e das prementes justificativas de sua ação. E onde parece haver contradição ou faltar rigor lógico na tentativa de responder – como era esperado – às exigências dos superiores da Ordem, sobram recursos retóricos em tecer suas razões e práticas. Assim, por exemplo, o missionário italiano manifesta obediência e submissão ao dictat do geral (sobre o conformar-se aos costumes políticos locais, por exemplo), mas deixa entrever de fazê-lo conforme um entendimento próprio e totalmente seu, nem necessariamente de acordo com o dictat... Manifesta obediência, também, com relação à unidade e unicidade das duas igrejas, mas, significativo, não deixa quase de exigir que os padres da outra igreja, também, se conformem aos hábitos da própria igreja quando o visitarem, para não ocorrer grandíssimo escândalo. Abre ainda a possibilidade e a exigência que os cristãos locais atribuam as “cortesias” que ele recebe aos outros padres, reiterando, sempre e de qualquer modo, a necessidade (imprescindibilidade) do respeito das hierarquias das castas locais. Embasa a assunção de seu modo de vestir e de comer na justificativa jurídica de uma aprovação anteriormente obtida de seus próprios superiores, na exigência operativa de realizar uma mais ampla obra de evangelização e no respeito de uma vocação (das regras) da própria Companhia de Jesus. Pretende demonstrar, ainda, a permissão de um recíproco e livre acesso das duas comunidades (Igrejas) portuguesas, uma no contexto da outra, feito salvo o fato, fundamental e não negociável para o missionário, de que tudo isso seja feito respeitando rigidamente as hierarquias locais e, sobretudo, prestando o devido respeito à prioridade hierárquica devida aos brâmanes. Podemos finalmente destacar como, na situação específica e paradoxal que o contexto (e a consequente polêmica) de Madurai apresentava para de' Nobili, o recurso que restava para o missionário era aquele de apresentar (em termos retóricos) e realizar (em termos práticos) uma “unidade na diversidade”: isto é, se – conforme a exigência evangélica, reforçada pelo geral da Ordem –, se tratava de ensinar aos cristão que “não há mais que uma só Igreja, Católica, Apostólica e Romana”, todo o

⁸⁶ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia*], fólhos: 176-177v. *Nobili de Roberto a Bellarmino, 1613*, “Explicatio epistolae Pe. Aquavivae circa methodum P. Nobili”;

esforço retórico do missionário consiste em demonstrar a possibilidade de sua realização somente a partir e no respeito da diversidade hierárquica local; mesmo que o recurso retórico não deixe entrever como, em termos práticos, poder-se-ia realizar operativamente esta unidade.

Doutrina ou Sociedade? Eis a questão!

Conforme vimos no último item, o contexto de Madurai (o modelo de missão proposto por Nobili) e a relação desse contexto com aquele mais amplo do Malabar (a diferença emergente em relação à Igreja de Fernandes que, por consequência, fomentava a polêmica) faziam emergir o problema da unidade da Igreja do Malabar: o que prefigurava o perigo de comprometer o universalismo da pregação cristã e a unidade do projeto evangelizador jesuítico perante as populações locais. Tratava-se, portanto, da emergência de uma questão central do ponto de vista doutrinário que se chocava frontalmente com a ortoprática missionária: nesta base, as questões na ordem do dia nos mostram e destacam quanto a força e virulência do choque e da polêmica entre os dois missionários havia-se tornado dura e áspera. Como já apontamos anteriormente, de' Nobili recriminara que Gonçalo Fernandes não havia obtido sequer uma única conversão em doze anos, atribuindo o fracasso de seu predecessor justamente à sua errada interpretação da sociedade e – por consequência, sobretudo, no contrapelo da acusação de Fernandes – à tentativa de convertê-la de baixo. Por outro lado, devemos imaginar que o velho missionário português devia sofrer certa amargura, na medida em que se via colocado de lado e, de algum modo, desprezado pelo jovem italiano recém-chegado que, além de tudo – quase retranscrevendo a distinção das castas na sociedade Hindu – se considerava ou, quanto menos, representava a si próprio enquanto de rango e de nascimento superior (um Nobili / “Nobre”, de fato). Não por último – mesmo que pelos motivos estratégicos e missionários propostos pela própria justificativa de Nobili –, o português devia se sentir ofendido pelo afastamento exigido e declaradamente ostentado pelo italiano em relação a tudo aquilo que era o podia ser considerado enquanto português (*frangui*) na perspectiva das populações indianas.

E, no fundo, as réplicas avançadas por de' Nobili, por além de suas justificativas (quase sempre retoricamente sólidas e ortopraticamente consequentes, mas nem sempre claras com relação aos motivos, lógicos, teológicos e doutrinários), parecem reforçar, ao mesmo tempo, o fundamento e o foco das acusações de Fernandes. Entre as outras, por

exemplo, àquela que diz respeito à separação da mesa dos dois missionários: é verdade que, por algum tempo, compartilhara uma mesa comum com Fernandes, como sustenta o missionário italiano, mas já na época desse compartilhamento ele se abstinha de comer ovos, carne e peixe; quando ainda, final e sucessivamente, tomou o hábito de consumir somente os alimentos que eram preparados para ele por parte de um brâmane, havia convidado Fernandes para almoçar junto em várias ocasiões, obtendo sempre, todavia, sua recusa que alegava, para isso, as mais diferentes desculpas: foi por este motivo que, enfim, os dois missionários decidiram separar a mesa.

Assim, já em dezembro de 1607 Nobili escrevia para Aquaviva:

[...] achei de mais haver outro maior impedimento do sopra ditto, que hera o comerse ca carne ovos e Peixe, cousa que, aos homens castos e mestres de lei, escandalizão muito, sendo que, em toda essa gentilidade, castas que fazem profissão de castidade, Penitentes, e mestres de lei não ha nem hum que coma tais comeres; e como pareciam bem tentar e provar todos os meios, pera abrir esta porta, ainda que hera isto dificultoso, com tudo confiado nel Sig.r resolvimi accomodarme tambem eu neste modo de vida e alcanzada licencia do P. Prov.l comecei, a fazer esta penitencia por tras de N.S., ja que tantos a fazem, por amor de devoção; e ainda que como dizia difficulতো, e não muito sadia, **o comer não he mais q' rito** e [?], não deixa de ser proveittoa, como ate agora vimos, e com o favor do ceo, cada dia veremos mais; que se em 12 annos, não se pude acertar [?] com ninguém se fizesse ch.stam, agora em 6 meses q' comecei a trattar e disputar com essa gente, ja tengo bautizado des, e bautizara mais, se não for que he necessario ir muito devagar, porque não me lançem fora de ca [...].⁸⁷

Desde o começo, então, inclusive em relação à comensalidade, de' Nobili destacava a característica ritualidade na qual se projetava o momento e a especificidade local (bramânica) do consumo alimentar. Não secundariamente, com o próprio jogo de palavras entre “castas” e “castidade”, relevando a característica ritual dos brâmanes sannyassin, ele pretendia evocar uma analogia ritualista (estratégia recorrente do missionário italiano) com a diferenciação hierárquica das ordens religiosas propriamente ocidentais: tratava-se de uma analogia à qual era entregue, de algum modo, a função de aproximar e qualificar o ritual (“penitencial”) da comensalidade brâmane local. E, evidentemente, nesse sentido associava-se a prática alimentar à prescrição dos alimentos, conforme maiores detalhes que, em relação a esses, encontramos em uma carta, em louvor de Nobili, de Leitão Emanuel endereçada a Aquaviva, dois anos depois:

⁸⁷ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia*], fólhos: 3-6; *Nobili a Aquaviva*, 1.12.1607, “De sua ratione convertendi gentiles”.

O nosso comer he arros com ervas + legumes de tal maneira guizados por bramenes que p.^a [?] por elle, he necessario fazerse homem força; e [?] hum pouco de leite, azedo, ou doce, e desta maneira come o P.e solamneta uma vez no dia por ser Guru [?]. **E esta he a vida dos homens castos nesta terra, a qual chamão Saniases**, os quais não podem comer carne nem peixe, nem ovos, nem beber vinho, o qual tambem não bebe nenhum desta terra de qualquer sorte que seia. **E por lhes aquerirmos as vontades, e os ganhar mais p.^a Deos, he necessario que em tudo quanto pudermos sem offensa de Deos nos acomodemos ao seu modo e [?] de vida p.^a poderem com facilidade dar ouvidos a eterna que lhe pregamos.**⁸⁸

“Diga-me o que comes e dir-te-ei quem es”, segundo o antigo adágio. À pluma de Leitão, então, quase parece escapar enquanto imediata e natural a identificação de Nobili enquanto “Guru”, na medida em que ele mesmo é caracterizado (até mesmo quase ritualmente “definido”) por sua própria alimentação. O que essas linhas ressaltam mais conscientemente, todavia, é a estratégia de interpretar os Sannyassin – além do resto, também por suas práticas alimentares – enquanto “homens castos dessa terra”: novamente estabeleciam-se os pródromos que possibilitavam o estabelecimento de uma analogia entre brâmanes e sannyassin, de um lado, e religiosos ocidentais, do outro. Não por último, enfim (e, ainda, na base do estabelecimento da abertura analógica), emerge claramente a possibilidade (legitimidade) da função e do propósito estratégico da adaptação/acomodação ao modo de vida dos sannyassin, finalizado a “adquirir-lhes as vontades”: lá onde e desde que, na estratégia, não se vislumbre motivo de ofensa a Deus.

Uma ofensa e um ressentimento decorrentes de tudo isso podem ter pesado no (e magoado o) missionário português em consequência ao afastamento dele (produzido, exigido, declarado ou ostentado) por parte do missionário italiano: este fato pode ser confirmado, de algum modo, pelo teor de uma carta escrita por este último ao geral Claudio Aquaviva, em 19 de outubro de 1610.⁸⁹ Nesta carta, de’ Nobili demonstrava ter compreendido claramente em que medida o orgulho, patriótico e pessoal, de seu velho irmão tivesse ficado ferido; mas, veja-se bem, apesar disso e ao mesmo tempo, ele espessava o claro desejo de que os Visitadores da Companhia de Jesus nas Índias

⁸⁸ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia*], fólhos:15-16; *Leitão Emanuel a Aquaviva*, 24.10.1609, “De modo catechizandi. Laus P. Nobili”. Também nesta mesma data o próprio de’ Nobili especifica e esclarece esses aspectos: cf. ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia*], fólhos: 18-25; *Nobili a Aquaviva*, 25.10.1609, “Reddit rationem laborum”. Ainda, numerosas são, entre as outras, as referências (acusatórias, sobretudo de Fernandes, e justificativas, de Nobili e outros padres a suporte dele) ao problema da comensalidade, da separação da mesa e dos regimes alimentares, sobretudo em documentação do ano de 1610.

⁸⁹ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia*], fólhos: 162-163; *Nobili Roberto*, 19.10.1610, “Agit de adversariis suis solet” (latim, de difícil leitura).

Orientais pudessem ser escolhidos entre nacionalidades diferentes daquela portuguesa e, além de tudo, que pudessem ser, preferivelmente, italianos!⁹⁰

Outras acusações e, logo, respostas/justificativas a respeito, nos oferecem o teor e, se quisermos, os diferentes planos em que umas e outras se inscreviam. Assim, por exemplo, a recriminação de Fernandes pelo fato do missionário italiano se fazer chamar de *padre Ayer* (senhor, padrão), assim como de seus seguidores, mesmo jesuítas, se fazerem chamar “discípulos de padre Ayer”. Se, por um lado, aos olhos do português, isto podia parecer um excessivo culto da personalidade, a pronta resposta de Nobili parece esvaziar a acusação revelando, ao mesmo tempo, os tons de ressentimento contidos na mesma: na língua *tâmil*, especifica o italiano, “Ayer” vem a significar “padrão da casa” (*dominus domus, regens domum*); e, de resto, nunca perdendo a oportunidade de fortalecer sua própria estratégia, além de defender-se com as devidas justificativas, acrescentava de’ Nobili: a Companhia não adotava por acaso o mesmo método na China? O fato revela, mais uma vez e como já sublinhamos, como o exemplo modelar de Matteo Ricci – entre atenção pelos costumes, pelo vestuário, pela língua e pelas formas discursivas, além que pela necessidade de salvaguardar a própria imagem junto aos notáveis locais – esteve sempre presente na montagem da estratégia em Madurai:

[...] mudei traje como pareceo ao P.re Prov.l vestindome ao costume desta terra, e como os que nesta terra profissão castidade, e os bramanes desde mínimos não comem nem carne nem peixe nem ovos sustentandosi somente de arros e hervas guizadas em varias maneiras, eu tão bem confiando na misericordia de N.S. comecei esta vida, com comer huma so vez cada dia que o seu costume a as 4 horas, e quis N.S. e quis dar-me forças que certo melhor estou do que ~~ha~~ estava com comeres de sustança [?] e como Ricci curiosidade de aprender bem a lingua (que se não tivera estas cores brancas não haviam de cuidar que sou estrangeiro) e suas couzas que bem mui segredas começamos a tratar e fallar com muitos opposeranse entre os bramanes os principais que nesta cidade ha muitos porque chegão a cem mil bramanes, muitas calunnias e infamias, me alevantavão, . S . que hera atteo bebado [?] baixo luxurioso e desonesto.⁹¹

Realmente nosso missionário aparece preso, então, entre o martelo e a bigorna: se de um lado, no contexto oriental, devia afinar uma adequação de sua imagem, para não parecer nada menos que “ateu, bêbado, vil, luxurioso e desonesto” (!); por outro lado, perante as censuras de Goa, mas principalmente aos olhos do novo centralismo romano e papal

⁹⁰ Pierre DAHMEN, S.J. *Le votum de Pierre Lombard Archevêque d’Amagh et la controverse autour de Robert de Nobili*, in «AHSI», 1935, pp. 588-591.

⁹¹ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia*], fólhos: 18-25; Nobili a Aquaviva, 25.10.1609, “Redditi rationem laborum”.

relativo às missões devia encontrar justificativas sólidas para seu projeto “temerário”: conforme o julgamento dos teólogos de Goa. Portanto, nesta última perspectiva, ainda, é emblemático o fato – como lembra Nobili, para amparar e justificar seu projeto – de que o próprio Matteo Ricci conseguiu entrar na China apresentando-se enquanto doméstico do padre Michele Ruggeri e, veja-se bem, com relação a isto, naquele contexto, nenhum havia tido nada a dizer.⁹²

E a propósito da língua e, sobretudo, das formas discursivas, a mesma diferença de planos na qual se inscrevem as acusações do padre português e as justificativas daquele italiano pode ser averiguada, também, em relação às críticas de Fernandes de cunho mais propriamente nominalista e que se referem à liturgia e ao culto: e, no interior desses, à mudança dos nomes “de pessoas divinas” ou dos termos para indicar as coisas sagradas, os sacramentos e os ritos.

Se se deu ocasião a estes x.tãos de cuidarem, q’ o Ayer era de diferente ley da do P. G.lo Fr.z p. usar de alguns nomes, e vocabolos em tamul nos sacramentos, orações, e mais cousas ecclesiasticas diferentes dos q’ correm entre os Paravàs, e está na cartilha empresa na Costa; e q’ conceito causa esta mudança de nomes. E como chamão estes x.tãos a S.ma Trindade, e as tres pessoas divinas.⁹³

Ou, ainda, conforme as censuras dos “padres letrados” de Goa:

Quanto a alteração das cousas sagradas, oraçois sacram.tos, pessoas, divinos, etc. parece ser perigoso conforme a enformação que diz assi, e assi pode ser que nas palavras que se puzerão em lugar das que tirarão e ai muitas falencias ainda no esencial, esse assi he em materias de pessoas divinas, e de sacramentos, bem se ve o perigo. Pello qual deve este negoço ser muy seriam.te examinado, porq’ o erro in re tão gravi não pode ser pequeno; e pera que não nos achemos com outro Evangelho, que S. Paulo extranhou nos Galatas.⁹⁴

O qual perigo, como já havíamos destacado, de encontrar-se perante um “outro Evangelho” era, finalmente, especificado no fato de Nobili ter mudado:

[...] os nomes, de q’ usão os x.ãos malavares de S. Thome às pessoas divinas, sacramentos, e ritos ecclesiasticos, e na doutrina x.ãm aprovada polla S.ta inquisição mudou algumas palavras pondo outras não tão acomodadas.

O que se configuraria, doutrinária e ortodoxamente, enquanto uma ação particularmente “temerária”:

⁹² Pierre DAHMEN, S.J. *Apologia de Nobili*. Citado, pp. 69-70.

⁹³ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia*], fôlios: 39-41; 1610, 15 Capítulos de Laercio sobre o rito malabar, respostas de Frs. e Buccerio seguem, veja, por exemplo, fl. 47-47v. (há várias cópias, numerosas mesmo, desta resposta) [publicado, também, em Trancoso, 1973, citado].

⁹⁴ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia*], fôlios: 122-122v., *Fernandez Ant. e Vergara de Franc.*, *Pareceres e censuras dos padres letrados de Goa, 1610*, “Censurae circa modum agendi P. Nobili”;

A mudança dos nomes da S.ma Trindade, sacramentos, ritos, ecclesiasticos, e da doutrina x.am usada, e aprovada polla S.ma Inquisição he temeraria, e exposta a erros. [...] Este procedim.to contem manifesto scisma, porq' delle se tira não reconhecerem os x.ãos do Pe. outra cabeça de sua seita, que o mesmo Pe. aqui chamão Ajer, porq' como abominação, e não comunicação com nenhum x.ão europeu, nem outro algum, que não tenha suas cerimoniaes [...].⁹⁵

A esse respeito, então, também de' Nobili demonstra ter bom jogo em sua defesa e justificativa, objetando de ter adaptado os termos cristãos à língua *tamil* conforme o modo que lhe pareceu mais correto. Os talentos linguísticos do italiano e sua abertura decididamente “adaptacionista” parecem oferecer certo sólido fundamento às diferentes justificativas propostas: não deixa de ser interessante, a esse respeito, o fato de que o próprio Fernandes chega a reconhecer, já em 1610, esses dons linguísticos e a aplicação do irmão italiano em aprender e aperfeiçoar as línguas locais:

Sabe o P.e Ruberto muito bem a lingoa Malavàr e ainda o Girandão e agora aprende badagà, tem muito fervor e zello dos Christãos, e trabalha muito com elles [...].⁹⁶

De' Nobili invoca, portanto, uma escrupulosa atenção linguística-conceitual, isto é hermenêutica, em relação a uma tradução “ortodoxa”: talvez, em contraposição a esse termo (conforme a expressão do missionário, segundo a qual ele se ater a um modo que lhe parece mais correto) seja melhor dizer, portanto, que realizando uma tradução contextualmente significativa ele se aplique mais para realizar, propriamente, uma tradução “ortoprática”. O resultado desta “mudança de nomes”, conforme a acusação de Fernandes, e da proposta “temerária” de novos termos referenciais na língua *tamil* pode ser confirmada e, talvez, deva ser melhor analisada através da tradução proposta pelo termo *avatara*⁹⁷ (“encarnação”), ou pelo termo *dharma*⁹⁸ (“ordem”, “lei”, “dever ‘de casta’”, “conduta ética”), carregado de diversas realidades conceituais. Mas, na realidade, no que diz respeito a esse tema conturbado, a crítica de Fernandes deixa entrever, sobretudo, um outro problema, uma outra recriminação veladamente escondida

⁹⁵ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia*], fôlios: 123-123v.; *Pareceres e censuras dos padres letrados de Goa, 1610*, “Censurae circa modum agendi P. Nobili”.

⁹⁶ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia*], fôlios: 29-31; *Fernandez Gonçalo a Aquaviva, 7 maio 1610*, “Informatio contra methodum P. Nobili”.

⁹⁷ Veja-se, a respeito da complexa realização e característica ritual desse processo, quanto apontado pelo estudo de Charles MALAMOUD, *Cuire le Monde: Rite et pensée dans l'Inde ancienne*. Paris, Éditions La Découverte, 1989; consultado na edição italiana: *Cuocere il Mondo: rito e pensiero nell'India antica*. Milano, Adelphi, 1994, pp. 265-66.

⁹⁸ O termo/conceito pode ser traduzido por “ordem”, “lei”, “conduta ética”, mas, no fundo, também devemos levá-lo em consideração na sua especificidade de um (diferente) “dever” que pertence a e está inscrito em cada casta. Como demonstra a própria tradição dos Veda, portanto, o *dharma* seria constituído, também, por um sistema de injunções, diferenciadas para as diferentes castas, que têm em vista a constituição de um *dharma* do mundo. Sempre a esse respeito, veja-se particularmente, entre outros, o trabalho citado de Charles Malamoud.

embaixo da crítica principal: trata-se de sua forte suspeita que de' Nobili tivesse se tornado um sectário, se não mesmo um ateu, como teria afirmado um brâmane. Na mesma carta na qual reconhece os talentos linguísticos do irmão italiano – aliás, logo acima disso! – o jesuíta português afirma, de fato:

Depois pareceu convir aos que se convertião e erão convertidos porem na testa sandalo em certa forma como os gentios o põem, que elles gentios o fazem por galantaria. He bem verdade que os de alguma Seita nem os Mouros o poem depois e vejo o P.e a usar do sandalo na mesma forma, mas assi o sandallo que o P.e poem, como o que poem os Christãos benze[m] o P.e ao domingo antes de começar a missa e se reparte, porque nem o P.e diz missa, nem os Christãos a ouvem sem se lascarem [?] e porem o sandallo. He porem este costume o que uzão os gentios quando fazem a Cerimonia do Pugi, a qual nem o que a faz, nem os que estão presentes estão senão lavados, e sem sinza na testa. Aos Bramenes que tem feito Christãos que cuido são tres, se lhe quebra a linha e benze o P.e a outra a que poem huma lamina com huma Crus a modo de comenda de Avis com letras latinas, que dizem IESOS, e esta linha lhe serve em lugar da outra com seu Curunbim, e sandallo na testa, na forma que assim disse, e nem huns nem outros, **se nomeão senão por discipolos do Ayez[r], que he o modo que os da terra tem pera significar cuios discipolos são, e que çeita seguem, por que como sabem, quem he o Curu, se sabe que Çeita tem, e a quem venerão.**

O trajo do P.e he o que trazem os Saneazes gentios de algumas seitas com sua linha como assim disse [...].⁹⁹

Semeia-se, assim, a suspeita da proposta de Nobili tornar-se uma dentre (ou confundir-se com) as seitas locais. É neste percurso que, em outros momentos, aparece a acusação, colocada na boca e na interpretação de alguns brâmanes, segundo a qual o missionário italiano faria profissão de ateísmo. Segundo um dos exemplos que encontramos em nossa documentação, a descrição (anexa em uma relação do padre Laertio, escrita em 1610: “per una lettera, che il medesimo P. Roberto mi scrisse, che è la seguente”) da discriminação sofrida por ele e pelos próprios catecúmenos é expressa pelo próprio Nobili nestes termos:

Quasi nel medesimo tempo come si era sparso fama p. la città che io ero frangui, Ateu et vile, gli Bramanj gentilj sospettarno che il Bramane Xivadarmam mio maestro haveva ricevuto la lege di X.to, come di fatto era, p. non voler andare agli Pagodi, refare le solite ceremonie gentiliiche, o sacrificij; et che portava nella ~~linea~~ fila sospesa nel collo il segno della S.ta croce, p.lo che non poterlo soffrir questo inventorno, che haveva persa la casta de Bramene, et che aveva presa quella de franguj, et p. questo lo discacciarno dal loro commercio, et publico convitto, che non fù picciola affronta al nostro x.tiano, il quale volendosi giustificare prego ad un Bramane suo amico volesse esaminare il negotio con ogni rigore et lo giustificasse; il che havendo accettato **il Bramane di molta buona volontà, li di passatj acompag.to d'altri quatro**

⁹⁹ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia*], fólhos: 29-31; *Fernandez Gonçalo a Aquaviva, 7 maio 1610*, “Informatio contra methodum P. Nobili”.

Bramanj dotti, et graduatj nelle loro scienze mi venne a vedere, et esaminare acciò che ritrovando porventura che io fusse Ateu, o frangue, desse il dovuto castigo al Bramane p. essere entrato nella casta bassa, et quando che nò, liberam.te potesse continuare la prattica, et commercio con gl'altri Braminj con l'honore di prima.¹⁰⁰

De qualquer modo, todavia, a argumentação mais sugestiva e, ao mesmo tempo, problemática de Nobili consistia no fato de ter colocado a tradicional perspectiva missionária de ponta-cabeça. Ao que tudo indica, ele estava perfeitamente consciente de ser a *universalidade* a característica peculiar da mensagem cristã: e, perante isso, sua proposta e sua estratégia de dirigir-se a poucos “letrados” indianos podiam parecer bastante problemáticas em relação à ortodoxia de base da evangelização missionária. Todavia, partindo de um limite hermenêutico contextualmente determinado e claramente evidenciado, ele ousava afirmar que nesta conjuntura era somente através de sua estratégia e da brecha por ela aberta em relação à ortodoxia do universalismo cristão que podiam serem abertas, de algum modo, as portas do reino para reunir, quem sabe, sucessivamente, todos em Cristo. Nesta direção, o “império simbólico”¹⁰¹ parece confirmar novamente o paralelismo, mas, também, a diferença substancial que permitiria não perder de vista a dimensão generalizante e compatibilizadora (logo “imperial”) da evangelização, abrindo-se a uma sua capacidade de comprometer-se, hermenêutica e estrategicamente, com uma inédita, quanto necessária, adaptação local. De resto, a esse respeito, a própria polêmica com Gonçalo Fernandes (com as diretrizes políticas do “império” que ele representava) servia-lhe para demonstrar, justamente, a ineficácia da realização de sua proposta ortodoxamente enquadrada em seu universalismo: o que se havia obtido, de fato, com o método seguido por seu acusador que, em doze anos, não havia convertido nem sequer um adulto? A eficácia operativa da ortoprática justificava assim, de algum modo, o colocar entre parêntese, quem sabe momentaneamente, a atenção para com a ortodoxia da mensagem evangélica.

Essa perspectiva hermenêutica e “particularizante” – justificando a ousadia e o pressuposto (paradoxal e, no limite, contraditório com aquele da própria evangelização) – de sua proposta encontra e reforça seu fundamento, finalmente, em termos propriamente “locais”. A tal ponto que, para realizar esta operação, o missionário

¹⁰⁰ ARSI - GOA 53 [*Malabarica Historia*] Cartas Ânua e Relações. Fólhos: 47-59; Alberto Laertio, *Relatione di quel che succedette nella Missione di Madure nel anno 1610*. Aos 24 de Novembro.

¹⁰¹ Conforme a definição da expressão já apontada anteriormente, partindo da sugestão e problematização sugeridas por Nicola GASBARRO, *O Império Simbólico*. In: *Contextos Missionários: Religião e Poder no Império Português*. A. Agnolin, C. A. de M. R. Zeron, M. C. Wissenbach, M. de Mello e Souza (Org.), São Paulo, Hucitec/FAPESP, 2011, pp. 17-47.

italiano se utiliza das palavras de um ilustre *pandara* (sacerdote da seita de Shiva) que, interrogado por ele sobre o método a ser seguido para converter as pessoas, havia-lhe aconselhado de assumir uma atitude majestosa, vestido de um hábito de seda vermelha, e de se adornar de outras marcas de nobreza.

Conforme os termos acusatórios com os quais é apresentada essa situação (na fundação da nova residência de Madure) e esse diálogo pelo próprio Fernandes:

O modo que se teve em a fundação da nova Residência de Madure. Forão seus fundadores o P.e Roberto Nobily, hum Christão que avia pouco se convertera, entendido na lingoa Tamul Iogue, e hum Ientio tambem Iogue q' fora mestre e guru do Iogue x.tão. E o modo foy que perguntou o P.e Roberto Nobily ao Iogue x.tão que modo se teria para a conversão daquella lente, respondeo q' lhe desse licença pera chamar a seu guru, deulhe o P.e. E trazendo todos tres iuntos ordenarão ditando o guru o modo q' ate agora dura q' he o seguinte. Primeiro de tudo q' não avia de morar naquella Residência, nem estar naquella Igreja, nem avia de comer com o P.e q' ally morava, e o comer lho aviam de fazer bramanes, e do mesmo modo fazer o q' as lentes fazem q' he lavarse cada dia antes de comer, não comer cousa q' fosse carne peixe ovos, mas brodos legumes manteiga leite tairo[?] etc. com seu arros do modo q' as lentes comem nem no avia de ver comer mais que o bramane q' lhe fazia o comer, e q' a Igreja q' de novo fizesse não fosse da forma desta, mas como os marões[?] q' he a forma dos pagodes, avia de vestir panos de cor de tixolo a que chamão cauy, pôr huma linha, e devulgar-se em como não era frangue, o qual nome se iulgou em Goa dos nosso padres q' vem a dizer Christão, nem conversar com frangues, os que elle converse se não entrassem nesta Igreja, nem os desta Igreja da Madre de Deos não entrassem no seu maram. E q' em tudo se mostrasse assim no fallar como no mais diferente do modo que tem os frangues, e q' tambem avia de trazer algum sinal dos q' os Ientios na testa trazem [...].¹⁰²

E – neste caso conforme quanto precisado pela *Responsio* do próprio Nobili – às indicações do mestre *pandara* (“sententia quadam a quodam praecipuo Pandara prolata”), ele não teria deixado de avançar a objeção de como esses ornamentos de luxos e de riqueza fossem contrários à humildade que sua religião privilegiava: a propósito é interessante, portanto, a manifestação e representação (ou auto-representação) da própria consciência do missionário italiano a esse respeito: onde por “humildade” possa ser entendido, ao mesmo tempo, o endereçamento da boa nova evangélica para todos, mas também a estratégia missionária até então tentada por seu irmão na Costa da Pescaria. É perante o destaque desse limite e desta crítica proposta e antecipada pelo próprio Nobili que ganha sentido a resposta (inclusive em um tom ironicamente significativo e quase de deboche à proposta ortodoxa) colocada na boca de

¹⁰² ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia*], fôlios: 278-278v. e 280-284v.; *Fernandes Gonçalo ao Pe. Mascarenhas Nuno* (2 vias), 12-12-1618, “Circa modum quo nova Missio Madurensis formata sit”.

seu mestre pandara: “de ir para um lugar de eremita se queria se preocupar somente de sua salvação pessoal”.¹⁰³ “...Ir para um lugar de eremita”: tenha sido esta a resposta do mestre indiano à inquietação do missionário italiano, ou tenha sido uma feliz *inventio* literária deste último, a expressão torna significativa a necessidade de uma estratégia local e contextualizada para que a própria ação missionária possa ser, antes de mais nada, acolhida e comunicada: esta atenção devia antes ser impressa claramente no missionário escrupuloso, para que depois, em sua *Responsio... contra modum*, pudesse justificar a adaptação perante aqueles missionários e teólogos que levantaram o grave problema implícito às modalidades da “nova missão”.

Se o convite do *pandara* fora claro e direto para que, em vista de seus objetivos evangelizadores, o missionário assumisse uma atitude majestosa, o vestido de seda vermelha, os adornos e as marcas de nobreza representavam, portanto, o primeiro passo nessa direção. Em consequência disso, o tema/problema das vestimentas volta então a ser proposto na segunda parte da *Responsio*, de Nobili, antecedida por diversos preâmbulos. De qualquer modo, veja-se bem, estes preâmbulos não são em nada secundários, revelando mais uma vez, no fundo, a atenta e constante preocupação do missionário italiano em articular uma justificativa ortodoxamente embasada do método de adaptação, partindo de referências eclesiásticas, normativas e escriturais. É assim que, por exemplo, remetendo às deliberações do Concílio Tridentino (Sess. 6.a, can.1), ele ressalta como nelas encontramos a advertência de que “nem todas as ações dos pagãos merecem a aversão divina”. Logo, como aparece no exemplo apresentado por outra documentação, se em seguida a uma descrição do vestuário e da alimentação adotados por Nobili,

[...] o nosso vestido tem humas cabaijas e por baixo dos quais trazemos hum pano cingido pola cinta, o qual chega ate o retelho do pe, e na cabeça huma touca tingida, que fica com barrete, traio certo muy modesto. O nosso comer he arros com ervas + legumes de tal maneira guizados por bramenes que p.^a por elle, he necessario fazerse homem força; e [?] hum pouco de leite, azedo, ou doce, e desta maneira come o P.e solamnete uma vez no dia por ser Guru. E esta he a vida dos homens castos nesta terra, a qual chamão Saniases, os quais não podem comer carne nem peixe, nem ovos, nem beber vinho, o qual tambem não bebe nenhum desta terra de qualquer sorte que seia.

¹⁰³ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia*], fólhos: 125-144; Nobili Roberto, 10.10.1610, “Responsio ad ea, quae contra modum” (em latim). A esse respeito, cf. também P. DAHMEN, S.J., *Apologia de Nobili*, citado.

tudo isto pode ser tolerado ou, quem sabe, até promovido a partir de duas pré-condições fundamentais: 1) que seja um instrumento útil para fins de evangelização e 2) que esta acomodação aos costumes locais não traga ofensa a Deus:

E por lhes aquerirmos as vontades, e os ganhar mais p.^a Deos, he necessario que em tudo quanto pudermos sem offensa de Deos nos acomodemos ao seu modo e [?] de vida p.^a poderem com facilidade dar ouvidos a eterna que lhe pregamos.¹⁰⁴

Tratar-se-á do tema central e relevante – de que trataremos mais adiante¹⁰⁵ – dos “costumes indiferentes” ou da “adiáfora”. Finalmente, portanto, a partir e no amparo dessas duas pré-condições (quase a constituição de uma garantia mínima de ortodoxia não infringida) pretende-se salvaguardar os princípios essenciais em acordo com uma adequada abertura contextual e comunicativa da missão que possa abrir espaço, de algum modo, à sua eficácia. É nesses mesmos termos, então, que na perspectiva dessa adaptação missionária não se devem condenar atos ou símbolos dos pagãos sem ter, antes, compreendido seu sentido.¹⁰⁶ Partindo dos importantes preâmbulos escriturais e normativos eclesiais, portanto, e de uma justificativa operativa da adaptação inserida no contexto de uma intervenção limitada em um espaço de indiferença e sem ofensa em âmbito teológico, emerge a necessidade e a pretensão de construir a abertura para uma hermenêutica comunicativa mínima, destinada a “preparar os ouvidos” dos novos catecúmenos para que possam compreender “a lei eterna da pregação”: isto é, trata-se de realizar a pré-condição, antes, e a eficácia operativa fundamental à obra de catequização. É no interior dessa perspectiva que se enquadra e é colocada, também, a questão das vestimentas. Não é por acaso que, antes de mais nada, sempre se precavendo ou respondendo à eventual crítica ortodoxa, o missionário aponta para o fato de que os próprios teólogos teriam considerado que se vestir como os indianos não significasse tornar-se indiano, assim como, de resto, se vestir à moda inglesa, turca ou chinesa não implicava assumir a religião daqueles povos. Em situações como essas, enfim, não se tratava de apostatar, mas, eventualmente, de não manifestar a palavra de Cristo.¹⁰⁷

¹⁰⁴ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia*], fólios: 15-16, *Leitão Emanuel a Aquaviva*, 24.10.1609, “De modo catechizandi. Laus P. Nobili”.

¹⁰⁵ No capítulo 7º do trabalho, em seu específico item 3 (“Convencionalidade dos Costumes: entre Antiguidade e Renascimento, Montaigne, Erasmo e Melanchton”).

¹⁰⁶ P. DAHMEN, S.J. *Apologia de Nobili*. Citado, pp. 90-91.

¹⁰⁷ Idem, *Ibidem*: p. 98. E, veja-se bem, no interior da alternativa (entre “apostatar” e “não manifestar”) encontramos mais uma vez a emergência das bases da discussão relativa à prática da simulação/dissimulação, já apontada acima. Trata-se, aliás, mais uma vez, das bases extendidas entre o conturbado contexto que se determina na Europa entre Reforma e Contrarreforma e, como nesse caso

Com essas modalidades discursivas – que tentavam articular e compatibilizar a justificativa do método de adaptação proposta com seu embasamento ortodoxo, normativo e escritural –, manifesta-se, então, a maior articulação desta segunda parte da *Responsio* do missionário italiano. E como vimos, por além dessa específica atenção para com a ortodoxia, esta parte do documento contempla vários e importantes exemplos das dificuldades contextuais no interior das quais se encontravam a operar os missionários da Companhia. Interessante observar, a esse respeito, a importância de uma relação baseada sobre cartas e informações transmitidas por Roberto de' Nobili e referentes à missão de Madurei: relação enviada para Roma ao geral da Companhia Aquaviva, no final do ano de 1610, por Alberto Laerzio (o provincial da Companhia que, como já vimos, foi decidido apoiador da figura e da estratégia de Nobili). Esta relação oferece uma primeira consistente síntese e um quadro bastante vivaz do contexto operativo e das graves dificuldades com as quais eram obrigados a se confrontar os missionários no dia-a-dia de sua ação. Uma dentre as várias dificuldades apresentada consistia nos repensamentos que, muitas vezes e de repente, podiam apresentar-se nos sujeitos que, inicialmente, haviam tomado a decisão de serem batizados. Assim, por exemplo, na relação em questão:

A 4ª [moléstia] foi por meio de alguns Chorãos novamente por elle convertidos, aos quais o Demônio procurou, que um cristão Parava da Costa com mau ânimo dizesse, & lhes metesse na cabeça, que o P.e Roberto quando os batizava & metera o sal na boca lhes fizer perder a Casta, & anetera [?] na casta dos Paravas & dos Poranguis, & isto lhes fez pintar tão bem & com tão boas cores, que ficarão de todo persudadiso que era assim; com que uns quinze ou dizesseis (não sendo então mais que sessenta) se inquietarão, & amutinarão tanto, que pouco faltou, que se não perdesse quanto estava feito. Foi esta perturbação muy grande, & grande o perigo, que a missão correo. Mas o P.e com animo grande, que para isto Deus lhe há dado, acudio com suma diligência, com lhes provar claramente ser falso, o que o Paravà lhes tinha dito; & **pera mais sua satisfação deles escreveo em uma olla na lingoa tamil, quem elle era, de que terra, de que parentes, & geração de sua vida que fizera, da lei & doutrina que confiava & professava escrevendo nella todo o símbolo dos Apóstolos; & que não era Franguim, nem os cristãos tinham entrado na Casta dos Franguis; esta olla assim escrita & elle assinado nella a deu aos mesmos cristão, que estavam inquietos, & lhe disse que a pendurassem em uma arvore que estava em uma praça aí perto. Com esta diligência & com outras que o P.e fez se quietarão os christãos, &**

específico, aquele missionário e extra-europeu. Com relação a tudo isso, portanto, resulta muitíssimo interessante, inclusive, esta última distinção proposta por de' Nobili, que poderia encontrar ulterior motivo de confronto e aprofundamento justamente em termos comparativos e dialógicos com a Europa.

entenderão a verdade, & procedem agora com muita paz, & fervor; & com muita satisfação.¹⁰⁸

Equívocos e mal-entendidos, então, desdobravam-se nas duas extremidades no interior das quais se constituía a ação missionária: naquela global e romana do universalismo de seu impulso inicial e de seus princípios, e naquele local de sua decorrente efetivação contextual. E preso no interior desta oscilação crítica pendular, o projeto missionário devia detectar, justificar, aprontar e, na medida do possível, solidificar as complexas e conturbadas estratégias de ação: frequentemente contraditórias em relação aos dois extremos dentro dos quais se encontravam. Outros episódios, ainda, diziam respeito à questão dos (e tinham como protagonistas os) brâmanes: a casta à qual de' Nobili se dirigia preferencialmente. Com relação a eles se colocava a importante questão de sua *proveniência*: problema que era conexo ao debate intelectual europeu que, depois da descoberta do continente americano, se desenvolvia ao redor das (possíveis) raízes comuns da humanidade.¹⁰⁹ O tema teria se desenvolvido, ainda mais, no decorrer do Seiscentos e por boa parte do Setecentos, desembocando, particularmente, naquele período que, conforme o excelente estudo de Paul Hazard, foi sendo definido, significativamente, como o período da “crise da consciência europeia”.¹¹⁰ A esse respeito, a contribuição de Nobili à construção dessas genealogias bíblicas para o contexto indiano é obtida, justamente, do confronto com os brâmanes e da necessidade de costurar o possível distanciamento ou “rasgo” dessa “humanidade outra”: o que teria colocado em risco a viabilização de sua ação com a intermediação deles. Por esse motivo, o missionário italiano dá mostras de acolher a tese de que os brâmanes não fossem outra coisa que os próprios descendentes de uma das tribos de Israel. Um extraordinário e bastante curioso documento da época¹¹¹, escrito por um personagem excepcional, D. Mateus de Castro, um brâmane cristão de Divar (Goa) que, apesar de exímio latinista, não conseguiu ser admitido ao clero pela resistência do arcebispo de Goa; foi a Roma, virou protegido de uma figura importante da Propaganda

¹⁰⁸ ARSI - GOA 17, [*Goan. Malabar Epistolae 1610-1619*], fólhos: 20-21, Laertio Alberto a Acquaviva, pro e contra de' Nobili, 6.12.1610: *Pro et contra opus conversionis P. de' Nobili. Calumniae*.

¹⁰⁹ A respeito desse problema e de sua estreita conexão com a decorrente problemática da *novidade* americana, veja-se a importante questão das genealogias bíblicas (em sua função central de detectar e fixar essas raízes comuns da humanidade) conforme o primoroso estudo de Giuliano GLIOZZI, *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle torie razziali (1500-1700)*. Firenze, La Nuova Italia, 1976.

¹¹⁰ Paul HAZARD. *La Crise de la Conscience Européenne – 1680-1715*, Paris, Gallimard. Trad. Port.: *Crise da Consciência Européia*, Ed. Cosmos, Lisboa, 1968.

¹¹¹ Que encontramos, sempre, junto ao Arquivo dos Jesuítas em Roma (ARSJ), exemplifica significativamente, entre outras coisas, esse tema e o aspecto que ele assume no contexto indiano.

Fide, foi ordenado padre e, de quebra, obteve um doutorado em teologia no importante Colégio Urbano da cidade papal; sucessivamente foi nomeado vigário apostólico de Bijapur, de onde lutou bravamente e lançou acusações pesadas contra as autoridades portuguesas e contra os jesuítas de Goa, por negarem acesso aos indianos desejosos de uma carreira junto à Igreja. O texto em questão, *Espelho dos Brâmanes* – efetivamente destinado a uma exortação para os brâmanes a se levantarem –, foi tido como subversivo pelas autoridades de Goa, mas, por outro lado, torna-se, sobretudo, bem expressivo das controvérsias suscitadas pelo bramanismo católico, o que para muitos parecia derrotar os objetivos e os princípios da conversão. Partindo desses objetivos e dessas reivindicações, além de outras importantes questões implícitas, o texto torna-se talvez a representação mais significativa da discussão relativa ao “lugar dos brâmanes”: isto, tendo em vista a necessidade de recuperar a característica alteridade deles que se erguia na base do contexto local e na estruturação do peculiar sistema hierárquico das castas indianas. No interior de uma moderna – em sua base Humanista, como vimos mais acima¹¹² – necessidade missionária, logo no interior de uma sua dimensão universalista, tratava-se de estabelecer as bases de uma “Humanidade comum” que pudesse tornar compatível a especificidade (particularidade) dessa classe social com mecanismos e instrumentos interpretativos ocidentais ligados, inclusive, à importante referencialidade e tradição das Sagradas Escrituras: foi essa a função exercida pelo esforço de reconstrução das genealogias bíblicas na primeira Idade Moderna. É no interior dessa perspectiva e ao redor desses objetivos que, ao que tudo indica inicialmente, o exemplo da discussão apresentada pelo curioso texto do brâmane cristão Dom Matheus parece apontar (também e por além da especificidade de seu objetivo) para certo grau de compartilhamento desse problema (na perspectiva e no teor) com algumas instâncias que encontramos, também, em de’ Nobili, tendo em vista a procura e a necessária definição deste “lugar dos brâmanes”, no interior desta perspectiva geral de uma “humanidade comum”.

Atualizadíssimo crítico das bases teológicas e jurídicas dos títulos da conquista e do comércio, chamando em causa as maiores autoridades, entre outras, da Escola de Salamanca (de Vitória a Soto, ...até o teólogo, da própria Companhia, Ledesma) e tendo em vista sua atenção para o problema das populações indígenas perante o limite da

¹¹² Em várias partes desse capítulo, mas também em várias partes do trabalho até aqui.

potestade imperial sobre elas, no ponto primeiro, parágrafo 1. do documento nosso brâmane-cristão começa por apontar como:

Donde se deve notar primeiramente, q' pellas Bullas Apostolicas som.te se consedeo a S. Mg.e o comercio destas partes da India, com dita condiçam de ajudar ao dito negocio da Conversam, e competente provimento das cousas Ecclesiasticas como se collige do dito assento: por que quanto ao dominio temporal das terras da India, Respondeo o Sapientissimo Mestre Soto in 4. sentent. dist. 5. quest 5. art. 10 in solut ad 5. falando da concessão de Alex. 6 aos Reys de Espanha das Indias occidentais [...] E o insigne Mestre Ledesma assima allegado tom. 2. tract. 1. cap. 5. concl. 21. dub. 1. acrescenta q' depois de Alex. 6 Papa Paulo 3. determinou, que os Indios eram verdadeiram.te homens capazes da vida eterna, e thinão verdadeiro dominio de suas cousas, e q' o Papa não podia dar aos Reys Catholicos o dominio, q' elle não tinha, pois tem poder somente, em ordem ao Reino Spiritual. E a este fim podia uzar, e dispor dos bens temporães, porem este poder esta tam conjuncto com autoridade de Papa, que o nam pode cometer de assento a nenhum outro, senão por algum tempo, e prosegio mais este Doutor, q' a concessão do Papa somente procede, pera q' os Reys Catholicos tirassem os impedim.tos q' se podião alevantar contra a promulgaçam do Evangelho, e pera serem tutores dos Indios que se convertessem a fe e os emparassem, e tivessem sobre elles huma maneira de potestade imperial, como a tem os Emperadores sobre alguns Reys e Principes christãos, toda esta doutrina se collige de Victoria e Soto assima allegados, e citados por Ledesma, que posto que falam da Conceição das Indias occidentaes, o mesmo procede na India oriental, por q' huma e outra justificação a Concessão Apostolica em favor da Conversão de gentilid.e e exaltaçam da Santa fe Catholica.¹¹³

É a partir desse atualizado enquadramento crítico que, então, o autor do documento manifesta no ponto segundo as bases escriturais e conciliares conforme as quais entender qual seja o:

[...] meio conveniente, e necessario pera augmento da Christand.e serem os naturães convertidos, favorecidos com premios, e honras, e admetidos as ordens, e ministerio da Igreja, constado allegado a sima n. 5. et n. 7. & seqq por'q nisto necessariamente se ha de cumprir nos naturães do oriente, o q' disse Deos pello Propheta Malachias cap. 2. n. 11. [...] a qual profecia expressam.te falla da Conversão da gentilid.e do Oriente, e dis o Sñor que em todo lugar se lhe offerecia o sacrificio do corpo, e sangue de Christo, q' he o santissimo sacramento da Eucharistia pollo qual se entende, oblatio munda, q' he o verd.ro sacrificio da ley da graça, como explica S. Thom. 2. 2. q. 84. art. 3. ad. 1. E está difinido no Sagrado Consilio Trident. Sess. 22. cap. 1. e assi logo desdonascimento de christo, os tres Reis do Oriente, q' erão Gentios o buscarão, e antes de o verem, o confessarão, e pregarão nas barbas del Rey Herodes q' Reinava em Judea [...].

¹¹³ ARSI - GOA 34.2: [*Historia Goana, 1648-1659*], fôlios: 489-(490av)-502v. *Espelho dos Brâmanes*, Scriptum ab Il.mo Episcopo Dom Matheus / axortatio ad rebellionem. Carta intitulada Espelho dos Brâmanes que o Bispo Dom matheus escreveo exhortandoos pêra se alevantarem. (s.d.?)

A própria história cristã, portanto, apontava para um caminho invertido, com relação ao processo de cristianização moderna: o que não deixa de ser uma interessante acentuação de uma representação que queira dar força e fundamento às reivindicações para um devido reconhecimento do clero indígena. Nesta direção, nosso brâmane cristão apontava ainda uma prioridade, significativa e importante, da “humanidade do Oriente”, em contraposição àquela ocidental:

15. O Doutor Angelico Santo Thom. 3. p. q. 36. art. 8. prova quanto **estes Santos Reys foram os primeiros da gentildade dos q’ havião de crer em christo, representandose nelles como presagio, a fe, e da nação dos gentios, que de remotas partes havião de vir a christo [...]** de sorte que o oriente representado nestes Santos Reys, foi o primeiro entre as creaturas humanas (depois da Virgem Senhora nossa, et S. Jozeph) que buscou, e achou, e adorou a christo nascido, confessando, e protestando a Santa fe Chatolica nas tres ofertas, que offerecerão de ouro mirrha e insensso a união da Santissima Trindade, e ser christo Rey de Deos, e homem, e no ouro sua divindade, na mirrha sua sacratissima humanidade, paixão e morte futura, e no insensso ser christo o verdadeiro sacrificio, e olocausto, offerecido ao terno Padre pollo genero humano, como mais largamente declara S. Thom. Na Carena aurea super Math. cap. 2. §. 5. & opuscul. 60. art. 7. & na dita quaest. 36. art. 8. ad. 4.

16. **Nam he pequena gloria pera os naturães do oriente, por q’ denunciando os Anjos aos Pastores o nascim.to de christo, dandolhes sinões do minimo nascido elles [...]** e posto que o acharam no presepio de Bethlem, não o adorarão, nem lhe offerecerão doens, mas glorificando a Deos, se tornarão p.^a o lugar do seu gado como diz S. Luc. cap. 2. o Doutor Angelico na dita quest. 36. art. 3. dis que na mesma noite do nascimento de christo em Roma manou huma fonte de oleo, e nas partes de Espanha appareceram tres sões, **mas não lemos no sagrado texto que os Romanos, nem os Espanhões com tam grandes maravilhas movessem o pé a buscarem a christo pera o adorarem,** porem o oriente sem vozes de Anjos, nem apparecerem nesse três sões so por uma estrella o buscou, e adorou, offerecendolhe seus dões, dos seus thezouros abertos, e nam fechados, como o fazem os Reis, e Principes, do mundo, dando a Deos do pior. Math. 2. & **por rezam da prioridade do tempo, e conhecer, buscar, e adorar a Christo o oriente, devião os naturães delle ser mais favorecidos, e preferidos a outros posteriores no serviço de Deos, em seu divino culto,** conforme a regra do derecho cap. qui prior de reg. iur lib. 6. & l. potior cum simil A qui potior in pign.

Extraordinário exemplo de apropriação e ressignificação dos escritos – sagrados e jurídicos – do Ocidente cristão, D. Mateus de Castro aparenta realmente todas as capacidades, habilidades e atenções que Roberto de’ Nobili chama em causa quando pretende exaltar a “sabedoria”, sobretudo em seus antigos textos, dos brâmanes locais. E, neste caso, nosso brâmane destaca-se, evidentemente, pela sua habilidade em construir uma exegese bastante peculiar, mas não menos interessante e fundamentada, dos textos e dos fundamentos do Cristianismo ocidental e, de algum modo, de sua

profunda dívida com o Oriente. Fechando o círculo dessa exegese, depois de ter apontado para o anúncio das origens – “o primeiro entre as criaturas humanas (...) que buscou, e achou, e adorou a christo nascido” –, ele aponta para a promessa da missão:

17. Depois da gloria resureiçam de Christo s.ñor nosso, quis honrar o oriente, dando lhe por Apostolo ao glorioso S. Thome, que foi o p.^o entre os Apostolos, q’ o confessou por verdadeiro Deos, e Senhor Dominus meus, et Deus meus: Joan. cap. 20. cumprindose nos orientães, o que em louvor delles disse o S.ñor: Beati qui non viderunt et credederunt, por que assi como o oriente de seus Thezouros abertos foi o primeiro que lhe offereceo dões, convinha que tivessem tam grande Apostolo, que com seus dedos o palpou as sagradas chagas das mãos, pes, e lado de Christo p.^a comunicar aos orientães os thezouros, que emanaram do Sagrado lado aberto como diz S. Thom. 3. p. q. 62. art. 5. & o puse. 6. §. 6 & depois de sua admiravel ascensão, e subida ao Ceu, vindo o Santo Apostolo a India esteve nella quase 30. annos, ate o seu glorioso martyrio nam desprezando os naturães da terra por fuscus, e negros por q’ nam veo buscar perolas, nem os thezouros, e riquezas do oriente se nam suas almas fazendo no Reino de Cranganor m.ta christandade, e pello fruto que via, passou a Coulão, e convertidos muitos atrevevou os montes, pregando a fe polla terra dentro, ate vir a dar na outra costa oriental do Indostum, onde na cidade de Meleapor, et todo o Reino de Choromandel converteo o Rey Sagamo e sua corte, e outros Reis de diversas nasções e sertas [?], e trouxe a Deos grande multidão de pouco, depois de colhido grande fruto determinou levar, como levou athe China o glorioso nome de Christo, e deixando edificados muitos templos, pera o serviço, e culto do S.ñor, tomou a vizitar a Choromandel, recebendo o Martyrio em Meleapor como mais copiosam.te refere o P.e Joam de Lucena Portugues da Comp.^a de JESUS. no seu livro da vida de Sam Francisco Xavier lib. 1. cap. 13. pag. 51. et lib. 3. cap. 3. pag. 163. et cap. 5. pag. 172; e vindo o Santo Apostolo so a India com hum bordão, nam ha duvida, que devia ordenar muitos naturães da tr.^a pera o ministerio de tam grande conversam nos trinta annos que viveo na India.

É justamente aqui que se torna explícito e vigoroso o convite e a reivindicação do texto para que se constitua aquele “lugar dos brâmanes”, como dizíamos acima, enquanto reconhecidos protagonistas no interior do contexto de missionação na Índia. Frisando, ainda, como não mereceriam aquele “desprezo para os naturais da terra”, veja-se bem, “por quanto fuscus e negros”: o que diz muito a respeito de um desprezo racial que, em relação aos naturais da terra em geral encontramos desde os escritos, do final do século anterior, relativos à Índia, produzidos pelo próprio visitador Alessandro Valignano. Além disso, não é nada secundária a referência àquela que teria sido tanto a peregrinação missionária – e, logo, o reconhecimento do lugar privilegiado dos “orientais” para o “apóstolo das Índias” –, quanto, final e implicitamente, as

comunidades dos “cristãos de S. Tomé” que naquela época representam uma constante referencia e importante justificativa para vários projetos missionários.¹¹⁴

Finalmente, como dissemos, no interior desta perspectiva se colocava para o próprio de’ Nobili, também e de algum modo, o problema da proveniência dos brâmanes e a sugestão interpretativa de sua função e de sua “nobreza tradicional”: tudo isto, como base de uma justificativa de seu método de evangelização e do lugar que, nele, os brâmanes e suas tradições rituais deveriam assumir. Assim, por exemplo, resulta bastante interessante quanto – suspendendo seu julgamento por tratar-se de “meios tão extraordinários, e desusados até para a Índia” – o padre Provincial, Pero Francisco, analisa e detalha essa questão justamente em relação ao “modo de proceder” de Nobili:

[...] o p.e Ruberto ao principio, se nomeo por ragu, id est, de casta real, e depois se fez, saniage ragu, que quer dizer V[R]aga[?], q’ deixa o mundo; porem agora assi elle como, o p.e Vicco, ambos se nomeão por Bramenes Saniages, id est, bramenes, que deixão o mundo etc. e a rezão, porque se fizerão Bramanes, segundo os padres me disserão, he porque os ragus podem aprender as leis dos bramanes, e ser nellos discipulos; porem, não podem ser mestres destas leis: porem, os Bramanes, não som.te as podem aprender, mas tam bem ser mestres, de sorte que o magisterio destas leis gentlicas, e dos bramanes, anda soo em bramenes; e esta he causa, porque ~~os padres se fizerão Bramenes, a pro [...]~~ o p.e Ruberto de Ragu se fez Bramene; e o p.e Vicco, começou logo, como Bramene, pera puderem melhor correr, por Saniages bramenes e mestres da lei etc.

4. E porque pudião arguir ao p.e Ruberto, de mentiroso, e falsario, porque sendo ragu, como dantes disia, agora se fazia Bramene, e tam bem pera provar, que o p.e Vicco tambem era Bramene, inventarão, os padres, (como o p.e Vicco me contou tratando comigo desta materia) huns argumentos e rezões tam metaphisicas, ou pera melhor dizer, equivocas, e humas apparencias, e conveniencias, tam remotas, que contesto de mim, que quasi, as não entendi; e se alguma cousa provão, mais provão parentesco spiritual, que carnal: chamole rezões, e argum.tos equivococ, porque acharam os p.es nas leis destes gentios, que os bramenes por outro nome se chamão pupos, ou papos, pouco mais ou menos, então, argumentão assi: vos dezeis, que todos os papos são Bramenes, nos somos papos; hoc est, casta de papos, e seus parentes, quanto[?] etc. [?], no que toca aos dous padres, cuido se pode affirmar, porq’ ambos segundo ouvi dizer são parentes de papos.¹¹⁵

¹¹⁴ Sobre esse documento e em relação à especificidade desse tema seria possível verificar e realizar, ainda, ultteriores aprofundamentos: cf., por exemplo, lá onde D. Matheus insistirá, ainda, na “nobreza natural” dos brâmanes, justificando sua reivindicação (sobretudo às pp. 67-68 de nossa documentação reproduzida). Mas, na economia e especificidade de nosso trabalho, preferimos deixar essa questão particular para outra oportunidade de estudo e análise.

¹¹⁵ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia*], fólhos: 181-182; *Francisco Petr. a Aquaviva*, 4.11.1612, “De modo procedendi P. de’ Nobili”.

Logo, se este era o modo de proceder de Nobili e de seu companheiro – com suas justificativas e, ao mesmo tempo, com as perplexidades que suscitava –, à base dele se colocava e dele se desprendia o esforço e a necessidade de destacar tanto a “nobreza tradicional” dos brâmanes, quanto, paralelamente, a definição do “lugar dos brâmanes” em uma unidade que se reflete e se reforça em sua genealogia bíblica:

Mas alem desta prova: trazem outra m.to violenta, e he, provar, que os Bramenes, vem de Abrahão; e são descendentes seus, segundo a carne: e que nos descendemos d'elle segundo o espirito; e tambem, porque o reino, de Abrahão, veio descendo pellos Indeos atee Christo; e de X.º ficou no papa de Roma; e a vida nos Christãos, e sacerdotes, e nelles se conserva: de maneira, q' por esta via provão, que são bramenes; que por serem genealogias tam escuras, disse acima, que os não entendia; e que se provavam alguma cousa, parece, que era som.te parentesco spiritual com o papa de Roma; e não carnal, com os bramenes de Madure.¹¹⁶

Em um passado recente do Ocidente haviam se levantadas muitas dúvidas sobre a razoabilidade da questão de uma “nobreza de sangue”, assim como fez, por exemplo Girolamo Mutio em seu *Gentilhuomo* de 1571, quando escreve “è da tener per vero, che non ci sia Re hoggi, il quale da vilissima stirpe non sia disceso, né ci sia huomo di contado, che avuti non habbia reali antecessori”.¹¹⁷ Mesmo assim a genealogia, e tanto mais aquela bíblica, vinha absolvendo a sua função de garantia em uma linha de descendência que tornasse socialmente reconhecível o indivíduo, especialmente em importantes contextos operativos: baste pensar, por exemplo, na importância que a longa e (pretendida) pontual genealogia da “geração de Jesus Cristo, filho de Davi, filho de Abraão” encontra no espaço do texto evangélico, tanto de Mateus (1: 1-17) quanto de Lucas (3: 23-38). Podemos pensar, nesta direção, que o próprio de' Nobili tivesse entrevisto uma função que a genealogia podia ou devia absolver: tanto na comunicação e explicação da função dos brâmanes para o Ocidente, quanto no contexto operativo indiano para poder qualificar, através da sua proposta genealógica, sua figura, possibilitando sua penetração e interlocução junto aos brâmanes locais. De qualquer modo, conforme os termos usados pelo padre Provincial Pero Francisco em sua carta ao geral da Companhia, neste caso tratara-se de uma prova “muito violenta”.¹¹⁸ Mas,

¹¹⁶ Idem, Ibidem.

¹¹⁷ Citado por Roberto BIZZOCCHI, *Genealogie Incredibili. Scritti di Storia nell'Europa Moderna*. Bologna, Il Mulino, 1995, p. 97. E a esta se unam muitas outras vozes: de Montaigne a Voltaire.

¹¹⁸ Mesmo que o padre reconheça, no final da carta, quanto: “He bem verdade, que nomeandose por Bramane Saniage, fiqua mais seguro pera ensinar, e ser mestre da lei; pois, como acima dissemos, soo os Bramanes podem ser mestres das suas leis. E desta maneira correndo por bramanes parece que os não podem arguir de se fazer mestre da lei que prega”. ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia*], fólhos: 181-182; *Francisco Petr. a Aquaviva*, 4.11.1612, “De modo procedendi P. de' Nobili”.

evidente e finalmente, aquela ensaiada (e aqui apontada, em 1612, com profunda perplexidade) por de' Nobili configurava-se como mais uma significativa modalidade discursiva – aliás, uma dentre as mais relevantes para o missionário italiano – que tentava articular e compatibilizar a justificativa do método de adaptação proposta com seu embasamento ortodoxo, normativo e escritural. Levando em consideração esse aspecto, portanto, continuamos a seguir a maior articulação do missionário, proposta na segunda parte da *Responsio*: sempre em sua específica atenção para com a ortodoxia, mas que não deixava, por isto, de levar em consideração as várias e relevantes dificuldades contextuais no interior das quais se encontravam a operar os missionários da Companhia.

Disputa, Confronto e Compartilhamento: entre Curas e Superstições

Portanto, ainda nesta segunda parte da *Responsio* e perante a centralidade e importância que nela assumem os vários exemplos das dificuldades diárias dos missionários da Companhia – sempre levando em consideração as informações transmitidas por de' Nobili a Laerzio e, sucessivamente, deste para Roma –, as testemunhas mais coloridas, vivazes e interessantes sobre o cotidiano do missionário italiano são aquelas que lançam alguma luz sobre determinadas práticas dos missionários em relação à atividade taumatúrgica exercida por eles. Este campo operativo torna-se extremamente interessante na medida em que, se por um lado revela uma realidade bastante difícil, complicada, hostil, constituída por “superstições” e “crenças mágicas” locais com as quais os missionários deviam deparar-se, por outro lado deixa emergir o fato importante de constituir-se enquanto, ao mesmo tempo, um espaço comum de disputa concorrencial e, logo, operativamente compartilhado.¹¹⁹ Isto significa que, se de um lado os missionários encontravam-se a ter que combater (muitas vezes veementemente) as superstições locais ligadas à cura e à ação taumatúrgica nativa, por outro lado, eles mesmos não conseguiam escapar da necessidade de apresentarem-se, também, enquanto curandeiros: combatendo e, ao mesmo tempo, disputando o espaço de uma “eficácia simbólica” que não deixava de adquirir, por sua vez, peculiares aspectos de novas formas de superstições. Assim os relatos de alguns

¹¹⁹ Em seus símbolos, valores, “eficácia ritual” etc. Cf. a esse respeito, a possibilidade de pensar-se, inclusive, em uma “antropologia histórica das missões”: conforme os termos e a análise proposta por Cristina POMPA, *Para uma Antropologia Histórica das Missões*. In: Paula Montero (org.) *Deus na Aldeia*, São Paulo, Ed. Globo, 2006, pp. 111-142.

casos – aliás, entre os numerosíssimos – contados por de' Nobili e relatados por Alberto Laertio.

Ha V.R. da sapere che tiene il Demonio gran podestà in questa povera gente, perciò che ancorchè molte volte stando ne corpi non parli, con tutto ciò di tal maniera perturba la mente, et i sensi, a poverj huominj che gli fà uscir di sé; in altrj causa malatie, et altri travagli da quali constretta questa povera gente gli fà sacrificio, et l'adora. Una donna parente d'un x.tiano Padaga vedendo che la Madre et parenti del x.tiano venivano ad udire il cathechismo, et ancor essa volse udirlo, et piacendogli le prediche, si rivolvé di fatti torti; Haveva questa donna un Demonio che dal'età di sette annj cominciò a darli travaglio; dando principio io ad esplicare il misterio dell'Incarnazione l'assaltò il Demonio con magiorj dolorj, et continuando così p. molti giornj; Ma volse il Sig.re che nel ricevere il S.to battesimo restasse libera, et sana. Un altro x.tiano p. nome Amatoa haveva la moglie che ancor lej era travagliata dal Demonio il quale mi affermò che comandando al maligno spirito che in nome di Gesù X.to si fusse subito obedi; stà hora la donna sana, et dopo due di la battezzava con altrj quattro o cinque. Questo medesimo haveva una nipote quale diceva che ancor ella era molestata dal Demonio, feci quanto con sua moglie haveva fatto, non per questo, si ritrovò la nipote migliorata, la onde venne da me il x.tiano a confessarse, et insieme mi diede raguaglio di ciò che passava, et sul tardi levò l'Indemoniata, col marito, et suocero; Il Padre di questa giovine è un vechio honorato il quale raccomandandome sua figlia gli risposj, che intendendo il cathechismo, et ricevendo il S.to Battesimo otterria quanto desiderava: Mi promise che egli medesimo con tutta sua casa se battezzaria, se il demonio se partisse da sua figlia. Stava allhora la donna attualmente tormentata dal Demonio p.cioè la fé venire alla Chiesa et pregando io a N.S. che non risguardando i miei grandi peccatj, ma al suo honore, et gloria, liberasse l'energumena. Confidato nel sangue di GESÙ X.to cominciai a exorcizarla, et vuolsse N.S. p. sua infinita bontà dimostrare in quel medesimo ponto la Sua potenza, p. che l'inferma restò subito libera da dolorj, con stupore et allegrezza de tuttj, et così il di seg.te tornò col suo marito et un'altra donna ad udire il cathechismo.¹²⁰

Várias são as questões que se desprendem das relações de casos como esses. Poder-se-iam analisar as características das “curas” apresentadas e as modalidades ritualmente concorrenciais, em relação àquelas locais, daquelas propostas por parte dos missionários. Mas, finalmente, uma questão aparece destacar-se enquanto central, costurando todas as outras: trata-se da identificação entre o Demônio e os costumes locais. Neste sentido, a presença do Demônio torna-se a testemunha, não tanto ou não somente de uma contraposição teológica cristã na qual a diferença radical de uma realidade outra é definida por esta figura, mas sobretudo de uma função histórica e antropológica exercida por “um protagonista irredutível da diferenciação sistêmica, de um inimigo da comunicação intercultural e das relações entre civilizações, de um

¹²⁰ ARSI - GOA 53 [*Malabarica Historia*] Cartas Ânuaes e Relações. Fólhos: 47-59, Alberto Laertio, *Relatione di quel che succedette nella Missione di Madure nel anno 1610.*

estratega da dissimulação ideológica e do engano ritual, de um maestro de superstições sediciosas e de intrigas sem escrúpulos”¹²¹: na base dessas conotações, trata-se enfim, segundo os felizes termos propostos por Nicola Gasbarro, do “Diabo intercultural”, isto é, do instrumento prioritário que torna as práticas diabólicas os sub-códigos mais evidentes e mais usados pela prática cristã da pregação que, por outro lado, prevê e projeta ser “suficiente *remeter Deus no lugar dele* para transformar um rito idolátrico e imanente em ‘sinal eficaz da Graça’”.¹²² Neste sentido e nesta direção a interculturalidade se estabelece, justamente, por meio da figura do demônio que, ao mesmo tempo, traduz as características curas e costumes locais no interior da função e do código que ele representa para o próprio Ocidente cristão, estabelecendo, inclusive, as modalidades ritualmente concorrenciais da própria cura missionária que, todavia, por além da concorrência e de sua específica “eficácia ritual” (tornando-se operativamente funcional à sua ação), permite aos missionários penetrar e retranscrever os códigos prioritários dessas culturas locais.

Nesta mesma direção e no interior desta perspectiva podemos analisar, ainda, outros entre os numerosos casos e exemplos relatados por de’ Nobili através da correspondência de Alberto Laerzio.

Altrj due casi di non meno stupore referirò a S.R. N.P.e è, Venne una matina un Badagá a mia casa a parlare con gli Bramanj che tengo, et gli pregò che mi persuadessero a battizzare un giovane che stava p. morire, et la ragione che lo moveva era, perche correva fama p. Maduré, che coloro che ricevevano la S.ta fè andavano a godere la gloria, et già che questo giovane moriva mi chiedeva instantemente volesse concorrere a questa S.ta opra; Mi diedero raguaglio di questo i Bramanj, a quali risposi che di molto buona volontà faria quanto chiedeva, se portasse qui l’Infermo, fù la Badaga a casa dell’Infermo; et lo ritrovò che haveva perduta la parola, et tutti di sua casa giudicavano, che se lo portassero alla Chiesa per lo camino morrebbe; p. questo venne il Badaga, et mi disse che non era possibile che l’infermo venisse alla Chiesa, p.che gia stava agonizando, et perduta la parola; con tutto ciò mandaj là due x.tiani con una croce, et acqua benedetta, et che facessero oratione sopra l’infermo, et dandogli nostro Sig.re fede p. poter vivere lo conducessero qui; forno i due x.tiani a quali da N.S. molta fede nell’orationj, et acqua benedetta oprando p. loro mezzo molte misericordie. Arrivati all’Infermo che a pena poteva parlare, postagli la S.^a croce nella testa, et fatta oratione, cominciò con meraviglia di constantj ad aprir gl’occhi, et parlare, et ritrovandosi alquanto migliore lo condussero in braccia qui, pregandomi tutti i suoj che lo battezzasse, con promettermi che se il Sig.re le daria sanità haverebbe udito compitam.te il catechismo. Lo catechizzaj al miglior modo possibile, et lo battezzaj, agiutò

¹²¹ Nicola GASBARRO, “Il Diavolo Interculturale”. In: *Le Culture dei Missionari*. Vol. I de: *Le Culture e Le Lingue dei Missionari* (2 vols.), Nicola Gasbarro (Org.), Roma, Bulzoni, 2009, pp. 283-304.

¹²² Idem, *Ibidem*, p. 301.

Dio la sua causa non riguardando i miei gravj peccatj, perciò che se ritrovò subito notabilmente migliore, et dali a due o tre di, perfettam.te sano. Causò questo successo non solo stupore a xstianj, ma l'insignò anco a sperare sempre a N.S., et a Gentili, li mosse a formar buon concetto della Nostra S.ta fede.

L'Altro caso è quanto habuj[?] [??], et io medesimo son testimonio de vista, condussero qui una Inferma di fattuchierie, la quale il Demonio haveva già ridotta a mali terminj, et non havendolo giovato le medicine, che p.lo spatio d'otto mesj haveva prese, andava di giorno in giorno via maggiormente disfacendosi, et **il Demonio l'appariva in voci e forme d'animalj, il che è proprio delle fattuchierie, che in questa terra usano**; Udi alcune prediche il che non potendo soffrire il Demonio gli accrebbe di tal maniera l'infermità cagionandogli flussi di sangue che non poteva venire alla Chiesa. Ma come che Dio signor nostro comincia adesso, a farsi conoscere in questa terra, conferma la Sua S.ta lege con opre meravigliose, et dà a coloro che qui dimorano ferma speranza di ottenere ciò che gli dimandano; p.lo che ricorsa[?] questa ammalata alla chiesa confidata alla Divina misericordia pregaj alcuni x.stianj chiedessero di buon cuore a Dio N. S. Che volesse soccorrere all'Inferma dicendogli che impeterebbero quanto dimandassero. Stava la donna notabilmente male quando il marito la conduceva in Chiesa, il quale era già catecumeno, Badagà, et di matura età, et perche io stava all'hora, mangiando en torno nella chiesa, ove fù molto travagliata; fuj da ella et la ritrovaj che quasi havea persa la favella, et p.che non haveva udito tutte le prediche, gli dimandaj quanto haveva inteso et occorse che volendomi due o tre volte rispondere perdeva[?] le parole, et con cennj mi diceva che non poteva parlare, et io facendogli il S.to segno della croce ricuperava la parola, et andavamo avanti nel dimandare, et ella mi disse che quando non poteva parlare era p.che se sentiva stringere la gola, in ciò havendo consumato molto tempo si fé notte, et finì di catechizarla, et p.che mi dimandò che la battezzava, io interrogaj il marito se in sua casa haveva alcuna cosa consacrata al demonio, al che **mi rispose da donna, che haveva una figura del Demonio che si dice Ammé, che vol dire Diavolo delle Donne**; Mandaj subito che me la portassero, perche fra questo mezzo haveria posto in ordine le cose necessarie al S.to Battesimo, acciò p. mezzo di quello si disfacessero tutte l'opre del nemico; fù il marito a portar la figura, et io mi apparecchiavo p.lo battesimo quando mi dissero che la donna morendo, [?] lasciai tutto, et subito fuj là con altrj x.stianj et postomi inginochionj gli feci il segno della S.ta croce ponendogli il S. reliquiario adosso ove stà il S.to legno della croce, cosa meravigliosa subito ricuperò i sentimenti, et la fecj portar dianzi l'altare di N.S. Giesù X.to, stava di tal maniera maltrattata che dubitaj molto di non haver [?] di far le solite ceremonie di benedir l'acqua & con tutto ciò cominciando l'orationj, a poco a poco li tornò la favella, et con molta devotione et fede mi rispondeva alle dimande che soglio fare; ella medesima mi disse veda V.R. como il Diavolo p.la rabbia che haveva di essere andato mio marito a portare quella sacrilega figura mi voleva affogare; infine con grande mia consolatione la battezzaj et gli pose p. nome Maria, et subito dopo, che ricevette il S.to battesimo migliorò di tal maniera che se levò da se medesima in piede, et mostrandogli un crucefisso l'adorò con molta devotione, il simile fece ad una croce di legno che li diedi con la quale abbracciata fù con suoi piedi a casa non havendo bisogno di [?] alcuno] che l'agiutasse; la medesima notte cessorno li sogni, et molestie chel Demonio li cagionava, et venendo un giorno alla chiesa mi affermò che p. mezzo del S.to battesimo era guarita da tutti i

travagli che p.lo spatio d'otto mesi il demonio l'haveva dato. Di tutto questo come disse son testimonio di vista, et in raccontarlo, fuj più presto secco che alto.

Ad un altra p.sona cathecumena che stava attualm.te **molestata dal demonio**, conforme mi dicevano, **diedi alcunj fiorj che stavano posti al crocefisso, et subito parmi p.la sua fede se ritrovò sana.** [...].¹²³

Por um lado, então, reencontramos nesses outros exemplos a função e a perspectiva operativa oferecida pelo demônio enquanto instrumento privilegiado de interculturalidade, uma verdadeira ponte lançada na tradução e interpretação dos costumes locais, diminuídos, evidentemente, por além que em sua valoração, em sua própria eficácia ritual: na qual se destacam, em contraposição, as ações dos missionários. Por outro lado, reiteradamente aparece nestes exemplos, e na interlocução com as testemunhas retranscritas neles, a confluência de significados entre o conceito de Salvação, cristã e missionária, e aquele (junto com a expectativa) da Saúde física dos interlocutores locais.

Hierj vennero due Ragi a parlar meco solo p. haver inteso dire che qui stava un Ragio sanniase che insignava la lege della Salute, et trattandogli alcune cose in generale rimasero sodisfattj dicendomi che hoggj digiunando volevano cominciare ad intendere il cathechismo.¹²⁴

E ainda, entre as disputas que se estabelecem no âmbito de curas concorrenciais e as confusões e confluências entre “saúde espiritual” e “saúde física” – todas ritualmente construídas, ao mesmo tempo, no âmbito médico, psicológico e em certa convergência de horizontes simbólicos – destaca-se, evidentemente, o surgimento de conflitos culturais profundos que iam se inscrevendo, também, nesse processo de convergência que, finalmente, caracterizava-se sobretudo em termos de conflitos rituais. Conforme, entre outros, no exemplo a seguir:

Haveva già catechizzato **un Giovano Bramane**, et perche haveva inteso molto bene le cose della nostra S.ta fé trattava diariamente meco che lo battezzasse, ma **il Padre l'impediva, dicendogli che al meno si casasse avante, et dopo se battezzarebbe, perciò che sapeva che dopo di essere battezzato non gli era lecito fare alcune cerimonie sup.stitiose in honore del fuoco senza la quale nessuna donna l'havrebbe ricevuto p. marito**, cosa che da non picciolo travaglio ai Bramanj; Ma il buon Giovine chiedendome con istanza che lo battezzasse, et io dilatando il negotio p. causa del Padre, luj un giorno chiamò suo Padre, et in mia presenza gli disse: Io già hó inteso quanto si contiene nella lege di X.sto ove è la vera Salute, per questo ò l'Aier me battezzi ò nò, io p. nessun conto giammaj sacrifierò al fuoco, p.che essendo questo peccato non mi è lecito farlo; Ma quel che più mi fe stupire fù, che giurò di maj casarse se non con espressa conditione, di lasciare in tutto tali cerimonie, et se era

¹²³ Idem, Ibidem.

¹²⁴ Idem, Ibidem.

possibile in questo modo casarse che lo farebbe, ma che d'altra maniera starebbe senza moglie insino alla morte. Io che vidde tal constanza mi parve molta ingiustitia il dilatargli il battesimo p. questo lo battezzaj subito, et adesso procede con molta mia sodisfatione, chiamasi Honorato che in tamul se dice Asarappan.¹²⁵

Torna-se evidente neste caso a definição e a exigência de uma prioridade ritual estabelecida pelo missionário: o que revela, de um lado, seu profundo conhecimento dos costumes locais que, não respeitando determinadas prioridades rituais-sacramentais cristãs, ainda podiam encontrar algum espaço de compatibilidade mesmo entre catecúmenos já encaminhados no processo de cristianização; por outro lado, este caso mostra, também o definir-se de uma imposição disciplinadora dos sacramentos cristãos, com seu forte impacto na dimensão social, propriamente civil, dos costumes locais (a “cerimônia do fogo”, preâmbulo necessário para o casamento no contexto local). Mesmo que, finalmente, o missionário dê mostras de uma significativa compreensão a esse respeito aceitando a mediação de um significativo compromisso (a meio caminho, se quisermos).

Interessante resulta ainda, na mesma relação de Laertio, a retranscrição de uma carta do companheiro de Nobili, padre Antonio Vico, na qual aparece outro exemplo significativo de oposição, mas também de modalidades tecnicamente concorrenciais da cura missionária.

Una donna Badaga x.stiana si ammalò gravem.te, et dopo molti dì d'infermità arrivò al'estremo; (dicevano alcunj fusse di fattochierie) perdendo totalmente la parola, et non dando nessun segno di vita; venne subito il figlio ancor luj x.stiano, quj dando nuova di questo all'Aier il quale con la magior prestezza possibile andò, levando seco una reliqua delle Xj[?] Vergine, che il P. Ambrosio Suero Rettore del Collegio di Coccino all'ora l'haveva mandato. giunse all'inferma l'Aier [?] circondata di suoi parentj che dirottamente piangevano, et gridavano in modo che io da qui udiva il strepito et le grida, al qual rumore erano concorsi ancora varij gentilj, et alcunj x.stianj; Comandò subito l'Aier che tutti uscissero fuori della camera, et si pose in genochionj attaccando al collo della inferma la S.ta reliquia; et ecco che mentre luj faceva oratione da li ad un miserere la donna che non dava nessun segno di vita et da tutti era giudicata p. morta, diede un sospiro chiamando il Santiss.º nome di GIESU, sparse l'Aier l'inferma acqua benedetta et applicò altre reliquie, et con queste riebbe di maniera le forze che si confessò et da li a due dì venne sana alla nostra Chiesa.¹²⁶

Aqui trata-se, portanto, da representação exemplar de uma luta ferrenha estabelecida no campo da cura: e, veja-se bem, de uma luta tanto mais significativa quanto mais técnica e estruturalmente elaborada ao redor de curiosas analogias

¹²⁵ Idem, Ibidem.

¹²⁶ Idem, Ibidem.

operativas de seus respectivos códigos. Como vimos, a partir dos numerosos exemplos apresentados até aqui, entre os mais comuns encontramos esses: bruxaria *versus* exorcismo, saúde física *versus* saúde da alma, até a verdadeira retranscrição operativa e ritual dos *sacra* católicos e missionários em direção à função e à substituição dos instrumentos rituais e operativos locais (com suas fortes consequências no âmbito da organização social local). Vislumbramos, portanto, a emergência de um jogo de códigos e de práticas, no estabelecimento cada vez mais forte de convergências e confusões simbólicas não pouco relevantes na interlocução com os catecúmenos locais. Poder-se-ia continuar a apresentar uma longa e, muitas vezes, bem interessante, articulada e, às vezes, “colorida” descrição dessas curiosas (“supersticiosas”) práticas de cura.¹²⁷ Para os fins deste trabalho, todavia, o que nos interessa relevar é como tudo isto manifeste claramente a posição ambígua na qual se encontravam a operar os missionários, entre o veemente combate das superstições locais ligadas, também, à cura e à ação taumatúrgica nativa, e a necessidade de se apresentarem, ao mesmo tempo, enquanto curandeiros concorrenciais: tratava-se, portanto, de uma ambiguidade inscrita na disputa pelo espaço de uma “eficácia simbólica” que, por sua vez – como sublinhavam, aliás justamente, os críticos do método de adaptação –, não deixava de adquirir peculiares aspectos de novas formas de superstições. Finalmente, podemos entrever como, nesse campo, a “cura” se revele enquanto um dos momentos privilegiados desta disputa e da decorrente ambiguidade que ela coloca em cena, não podendo esquecer, a esse propósito, a função que o termo e a ação da própria cura adquirem, conscientemente, aos olhos dos missionários e no interior do processo evangelizador: trata-se do paralelismo que ela estabelece entre a “cura dos corpos” e a “cura das almas”. É nessa perspectiva que o curandeirismo missionário recorre muitas vezes, nos exemplos que encontramos, ao auxílio de rezas e símbolos de fé, como a cruz, as relíquias, a água benta, o terço, as imagens sacras etc.

Por outro lado, vale observar como a cura parece oferecer-se, ainda, enquanto momento privilegiado de aproximação aos padres-curas por parte de muitos indianos também não-cristãos e que imploravam pela intervenção do padre jesuíta, por exemplo, para debelar uma doença, um feitiço, um obscuro mal-estar ou distúrbio. Deste modo, em vários casos, aproximam-se e se dirigem a padre Roberto de’ Nobili mulheres

¹²⁷ Outros exemplos (inclusive representando ulteriores complexidades dos problemas decorrentes) poderiam ser selecionados, ainda, na sucessiva relação, sempre de Laertio à p. 229 de nossa retranscrição documental, ARSI - GOA 53 [*Malabarica Historia*] Cartas Anuas e Relações. *fls. 81-89v.*, Alberto Laertio, *Relatione di quel che succedette nella Missione di Madure nel anno del 1611*.

“molestadas pelo demônio”: o que manifesta o curioso encontro – ou, se quisermos, explosão – de superstições, revelado pela recorrente expressão. Esta, de fato, subentende e permite compreender as lacerações que eram produzidas e provocadas pelas conversões em contextos afetivos e de vizinhança: são esses fatores (amigos e parentes que continuavam fortemente vinculados aos cultos tradicionais de seu contexto social) que, exercendo uma forte pressão “psicológica” ou, mais propriamente, “sociológica”, permitem compreender aquele que se manifestava enquanto o retorno a antigas práticas tradicionais por parte de fiéis que já haviam abraçado a nova fé. Não por último, este “encontro-explosão de superstições” ao redor do momento da cura podia produzir-se, de forma bastante significativa para nós, quando até mesmo aos olhos dos “pagãos” o batismo viesse a adquirir as conotações e aparecesse como *extrema ratio* para salvar um moribundo. A eficácia simbólica inscrita no esforço missionário da salvação das almas tornava-se, então, um ritual de cura para a (possível) salvação dos corpos. Mas, veja-se bem, a reprodução das superstições neste momento de choque/encontro/disputa ao redor do momento ritual privilegiado da cura se verifica não somente por causa das “superstições” indianas, mas também por causa daquelas dos religiosos ocidentais: porque os próprios missionários acreditavam em algum poder arcano do batismo em sarar doenças, na medida em que associavam, também, certa relação entre cura das almas e cura dos corpos.¹²⁸

Tudo quanto vimos logo acima, enfim, aponta para o destaque e a atenção que merece, também, a técnica taumátúrgica da qual se utiliza de’ Nobili. Além do recurso habitual das rezas – e, para tanto, nosso missionário havia até composto uma oração especial à Nossa Senhora para as dores do parto –, ele aparece possuir e utilizar-se também de um pequeno arsenal sacro pronto para servir de auxílio à cura: tratava-se de terços, cruzes, água benta, imagens sacras etc. (como já verificamos acima e poderíamos ampliar ainda significativamente em vista da nossa documentação. A respeito de tudo isso, portanto, podemos observar, em conclusão, duas coisas: e isto, tanto, em primeiro lugar e em termos gerais – no interior deste quadro desenhado pela correspondência missionária em modo bastante vivaz –, com relação ao confronto missionário no dia-a-dia de sua ação e neste contexto operativo que nos é apresentado; quanto, em um segundo momento e mais especificamente, neste complicado confronto/combate ao

¹²⁸ Entre os outros exemplos, significativo e interessante resulta o caso, bastante singular, de um capitão Badagar ou o episódio do general Eramciate (Herencheti Naiche), mais corretamente Erumanchetti Nayaka: casos que temos encontrados e podem ser conferidos em nossa documentação.

redor das “superstições” locais com as quais os missionários se deparavam enquanto, ao mesmo tempo, encontravam-se na necessidade operativa de reforçá-lo e estendê-lo como espaço comum, na medida em que se tornava essencial para medir forças nesta disputa concorrencial. O que decorre disso tudo é a emergência de um combate a e, ao mesmo tempo, de uma disputa do espaço de uma “eficácia simbólica e ritual” que, se por um lado não deixava de adquirir, por sua vez, peculiares conotações de novas formas de superstições, por outro se tornava justamente essencial para realizar, de algum modo, a penetração missionária e da mensagem evangélica junto às populações locais. Enfim, tanto na ação geral dos missionários jesuítas naquele contexto, quanto em relação à específica atuação de Nobili, esses acontecimentos revelam de forma emblemática o desenvolvimento de uma verdadeira competição entre a eficácia das curas missionárias e aquelas praticadas, ao contrário, pelos hindus: no contexto dessa disputa, então, se jogava o prestígio do missionário e de seu Deus, cujo sucesso resultava estreitamente conexo – entre outras coisas – aos sucessos que obtinha com a própria ação taumatúgica e, sucessivamente, em sua tradução, transformação e ressignificação simbólica dos ritos locais.

CAPÍTULO 6.

ACCOMMODATIO JESUÍTICA NO PRESSUPOSTO DA AMPLEXATIONEM POLITICORUM MORUM

Ritos “civis” ou “religiosos”? Diferentes interpretações de diferentes Impérios

Como já vimos neste trabalho, sobretudo no Capítulo 2, o conflito sobre os Ritos do Malabar estourou internamente à própria Companhia na contraposição polêmica – hermenêutico/interpretativa, mas operativamente prenhe de consequências – entre uma “tradução” alternativa e contraposta, “religiosa” ou “política”, dos próprios sinais (marcas) e ritos locais. É a esse respeito que, por sua parte, de’ Nobili esclareceu sua interpretação sustentando que, tendo em vista que os brâmanes não eram sacerdotes, seus costumes (ou, quanto menos, os sinais que os regiam) não podiam e não deviam ser interpretados enquanto manifestações idolátricas, mas somente como simples práticas sociais: este tipo de estratégia interpretativa se torna evidente desde a polêmica a respeito da linha dos brâmanes que, conforme o missionário, “não era sinal de seita, senão de casta”. Antes de tudo, portanto, a interpretação de Nobili torna evidentes os temores (e a acusação) sempre presentes na interpretação da facção oposta: isto é, aqueles de investir em uma prática missionária que, contrariamente a seus pressupostos, ao invés de debelar pudesse fomentar ainda mais as “práticas idolátricas” das populações locais.

Tudo isto se manifesta em modo evidente na própria carta (à qual já fizemos referência mais acima, no capítulo anterior) escrita, com fortes tintas de perplexidade,

pelo padre Provincial Pero Francisco quando, além de quanto já destacamos nela, verificamos que o padre continua afirmando que o modo de proceder de Nobili:

[...] deu nuns meios tam extraordinarios, e desusados atee pera a India; como fue fazerse totalm.te bramene, no comer, no vestir, no tratar, no dormir, nas visitas e ceremonias, que todas são de bramenes e de **bramene não qualquer; senão dos mais religiosos, ou pera melhor dizer superstitiosos**, que ha entre elles; asemelhando-se em tudo a elles; **persuadindose, que todas estas ceremonias dos bramenes, mais são culto, e trato politico; que religioso, ou superstitioso**; e q' ainda, que tendão a algum fim mas, elle [Nobili, evidentemente] lho poem bom; e **ainda que o uso destas cousas num sintido seja vicioso; noutro o não he, mas indifferente**.¹

Portanto, a esse respeito, de um lado vale evidenciar em que medida essas ameaçadoras idolatrias denotam uma leitura *sub specie religionis*, mesmo que distorcida, da interpretação avançada pelos seus adversários. Por outro lado, segundo a leitura proposta pelo missionário italiano, emerge a oposição interpretativa, com relação aos ritos locais, em uma perspectiva propriamente social (poder-se-ia dizer “política”): quase uma “proto-sociologia”, em contraposição à interpretação teológico-religiosa. Uma interpretação esta última que, evidentemente, do ponto de vista ortodoxamente teológico do Arcebispo de Goa – ainda em 1620 e sempre apoiada à primeira oposição de Gonçalo Fernandes – configurava-se enquanto distorção e falsidade do método (ortopraticamente justificado) de Nobili.

[...] escuso mandar o parecer do P. Gonçalo, por saber, que elle escreveu a V.P. & da enformação, que se tirou nesta Santa Inquisição, que também envio a Sua Santidade contra que **mandou dizer o P. Gonçalo Frenz aos Inquisidores**, antes que viesse de Maduré, que tinha que fallar com elles **sobre as cousas do P. Roberto**; & da enformação que lastimou consta, que **o mesmo P.e repreendia muitas vezes o P. Roberto, das cousas, que encontrara tanto contra a honra de Deos. & das mesmas enformações consta que os brachmanes são sacerdotes dos gentios, & por tais são ouvidos em todo este Oriente, & como tais servem nos pagodes, & isto mesmo vemos nos com os olhos, & que a linha é seu sócia sacerdotal, & não solta isto mais P. Roberto com dizer, que as leis não assinarão nenhuma insígnia, nem ornamento sagrado com que se offerecessem sacrificios & por esse respeito se servem**

¹ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia*], fólhos: 181-182; *Francisco Petr. a Aquaviva*, 4.11.1612, “De modo procedendi P. de Nobili”. No ano seguinte, o mesmo padre Provincial insistirá com Aquaviva para que: “Parece **cousa scrupulosa uzarem os PP. desta missão do nome, regras, e p.fissão dos sanniages**: porq' entre toda esta gentilidade **os sanniages são Varõens Religiosos, e sagrados, e pello consequente superstitiosos**. E pello menos não usem mais de insígnia, e de vestido de sanniages, q' he trazer consigo o Encacho atado em uma vara; ou outro pano que o significa; por isto ser cousa, quando menos, indessentissima”. ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia*], fólhos: 191-192v.; *Francisco Petr. Aquaviva*, 11.8.1613, “De sensu epistolae P. Aquavivae”; e “Ordinatis circa Missionem Madur.”, ou seja, “Ordem que se deve guardar na nova residência de Madure”, dada pelo Padre Provincial [Pero Francisco] aos onze de agosto de 1613. Trata-se de 34 capítulos de censura: aquele citado é o 2º.

da linha porque é o mais honrado sinal da polícia humana, & civil, porque supõem falso que isto houvera de provar constando a todos, que a linha o é.²

De onde, conforme a mesma carta, perante o problema ortoprático de abrir espaço à conversão (quando não a uma maior conversão), se contrapõe e destaca o problema da *qualidade* das conversões obtidas com base neste método.

[?] que senão mostrasse, que a linha é ornato sacerdotal em obra [?] Theologia era obrigado o P. Roberto a desistir do intentado até a determinação de Sua Santidade pelo grande escândalo, que da a toda esta [?] Oriental, de que não faz caso, como o não faz dos quatro Concílios, em que a linha se julgou, por sinal da Idolatria, nem das sentenças da Inquisição, nem dos Prelados, que impugnão sua opinião, nem destas Religiões [?] & da maior parte da Companhia que sentem o contrário [?] & se isto se pode fazer e se pode mandar com boa consciência, não val nada o que os Theologos, & Canonistas ensinarão, como em Nossos tratados mostramos; & pera esta linha justamente se trazer, não é risco que obrigue, nem proveito que escuse; porque muitos brachmanes o se fizeram Christãos em Maduré natgr.^a do P. Gonçalo [?] sem linha, & não o [?] quem falasse, nem por isso matasse ao baptizado, nem ao baptizante, nem o proveito [?] é de consideração, pois nos consta das enformações que fizemos, que são muy poucos os christãos, que fazem por pregação, & que os mais são meninos, & meninas, que compra com [?] & **ainda que houvera proveito no numero, não há proveito na qualidade do Christianismo**, pos duvidamos d'elle pella estima da linha, que o baptizado não larga, de que pende tanto a fé, que não costumamos baptizar, se não os que despresão, & pousão a linha, & a considera coisa símbolo da Idolatria.³

E, mais uma vez e não por último, no interior desta problemática se coloca, enfim, o problema do *universalismo* da mensagem evangélica: como já acenamos anteriormente, fortemente posto em cheque pelo método colocado em ato em Madurai.

V.P. tem razão de acodir a **esta divisão de Igrejas de Maduré uma a todos, outra pera os brachmenes somente porque é muy escandalosa**, & com o P. Roberto não tornar a Maduré se acabava isto & escusávamos mais tratados nem rezões, & cessara este grande escândalo dos fieis, & gloria de Infiéis, Nunquid Christus divisus est?⁴

“*Cristus divisus est*”: à anterior observação crítica da construção e proposta missionária por parte de Nobili correndo o risco de tornar-se um “outro evangelho”, soma-se agora aquela da denúncia da “divisão de Cristo”! Neste caso poder-se-ia vislumbrar, com relação à divisão do corpo de cristo (*hic corpus meus est*) para todos,

² ARSI - GOA 18 [Malabar Epistolae 1620-1679], fólios: 5-6v.; Arcebispo de Goa a Nuno Mascarenhas, contra o método Nobili, 13.2.1620: Contra methodum P. de Nobili.

³ Idem, Ibidem.

⁴ Idem, Ibidem. Em nossa documentação, encontramos outra carta do mesmo ano – bastante interessante em relação a esses pontos e caracterizada pelo mesmo tom de forte perplexidade e reprovação –, deste Arcebispo endereçada, desta vez, ao Geral da Companhia, Vitelleschi. ARSI - GOA 18 [Malabar Epistolae 1620-1679], fólios: 7-7v.; Arcebispo de Goa a Gen. Vitelleschi, contra o método Nobili, 15.2.1620: Contra methodum P. de Nobili.

no momento ritual eclesiástico ortodoxo da consagração do pão, quase que uma emergência e um contraponto paradoxais de um Cristo dividido (diferente) conforme as castas hindus.

A resposta de Nobili a esse tipo de acusações é sempre bastante clara e sólida para justificar, *operativamente*, sua estratégia, mesmo que não o seja conforme os termos da crítica *teologicamente* proposta pelos próprios adversários. Assim, retomando e analisando ulteriormente a resposta, já parcialmente apontada no capítulo anterior, encaminhada por ele ao importante teólogo e controversista⁵ da própria Companhia, o cardeal Roberto Bellarmino⁶, ainda em 1613 de' Nobili torna a repetir, por além de quanto vimos acima em relação a esta correspondência:

[...] Dis mais Nosso P. **que me accomode no que for politico, e decoro da Nobreça delles**. Ao que digo que no que for tal puntualm.te me accomodarei [...].

[...] quanto ao vir dos Portugueses na Igreja que como os Bramanes nas suas terras, são mais que nas nossas titulados pois precedem a todos os Raius, assi nos seus templos, como em qualquier outro aiuntam.to que avendo de vir a nossa Igreja por nenhum caso hão de permittir os Bramanes, que esteião no seu lugar, nem ca me attrevo a lho persuadir, porque cuido que nascera muitas peleias e escândalos. E isto he o que a nos toca. [...]

[...] **alguns Bramanes** que são x.ãos e são mui letrados **toccandolhe eu esta cousa da linha** tanquão aliud agens não descubrindolhe nada pera não os por em maa conscientia; **me respondeu hum delles** por vezes, **que não havia entre elles lei ou scientia que elle não soubesse, e que lhe mostrasse hum lugar onde se dizesse que a linha era sinal de setta como elle me mostrava outros lugares do contrario** [...].

[...] e aquelles nobres despois dos Bramanes trazem a linha e particular.te os Raius que são soldados **não se pode persuadir ser cousa de Seitta**, pois elles não são tão expirituais que tenham leis ou seitas como os Bramanes. Quanto ao Sandalo como he cousa que sempre usarão e usão os x.ãos de S. Tomé, e isto sabem muito bem os x.ãos de Maduré não sei como se lhe possa defender, não o defendendo [tambem?] a estes, porque **o que tenho feito de mais no sandalo não he mais senão o que usavão por policia** fazendo bençer do Senhor Arcebispo, **porque senão pode ir nesta terra sem nada na cabeça**.⁷

Costumes, hábitos, práticas e marcas sociais: longe de configurar-se enquanto “coisas de seita” (idolatrias), para Nobili tratava-se de instrumentos de policiamento e distinção social e, em uma palavra, seu método dizia respeito a uma “acomodação no que for político e decoro” da nobreza local. Aliás, como ele mesmo destaca e enfatiza, conforme já teria sido convidado a fazer pelo próprio geral da Companhia!

⁵ Para as definições doutrinárias: o autor das *Disputationes de controversiis fidei*.

⁶ Quando de sua resposta e consideração da carta anteriormente recebida do geral da Companhia, Claudio Aquaviva, e da qual o cardeal indaga seu entendimento.

⁷ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia*], fôlios: 176-177v. Nobili de Roberto a Bellarmino, 1613, “Explicatio epistolae Pe. Aquavivae circa methodum P. Nobili”;

O próprio Arcebispo de Cranganore, Francisco Ros – como já vimos, fiel apoiador e defensor de Nobili e de seu método –, havia assumido e defendido claramente esta interpretação. Em relação à tomada de distância assumida pelo missionário italiano na identificação com os *frangui*, por exemplo, o Arcebispo destaca que:

[...] assi q' Frangi, não quere dizer senão, homem barbaro et bestial et que não tem policia, et isto quere dizer em Madure et aqui, Frangi. Posto q' originalmente se diz, dos q' de Europa vem a este oriente [...].

E, conseqüentemente:

[...] na dissimulação nenhum modo de peccado nem de escandalo ha, senão o q' querem tomar alguns, por rezão da nação q' são desconfianças, por rezão d'estado [...].⁸

A justificativa, portanto, continua se assentando sobre um problema político: um “policimento dos costumes” ao redor do qual se costuraria a organização da sociedade local. Deste modo, fugir-se-ia à possibilidade do integrante dessa sociedade ser interpretado enquanto “bárbaro e bestial”: isto é, poderíamos dizer, foge-se o risco de não ser reconhecido na base de uma possível interlocução propriamente “civil”.

Mas, sempre no final do mesmo ano, o padre Provincial Pero Francisco critica ainda (perante o próprio Nobili) que este “decoro e a polícia” que os missionários “acomodantes” usam se configuram, em primeiro lugar, enquanto uma “simulação” e, portanto, como um “escândalo” inaceitável. É assim que, detendo-se nos vários pontos e detalhes usuais, então, finalmente ele rebate, mais uma vez, de que:

Totalm.te reprova N.P. a simulação de q' V.V.R.R. usão p.^a se accomodarem com estes gentios [...]. [...] q' as cousas que se fundão sobre simulação não podem ser perpetuas; e q' V.R. deve desenganar esta gente, que na participação dos sacramentos não ha distinção, e q' a nobreza não se perde por tratar as claras com pessoas menos nobres: Enfim todas as ceremonias, e ritos q' V.R. tomou dos gentios, e dos Bramenes pera se fingir, e accomodar com elles se hão totalm.te de deixar. E pello contrario os ritos e ceremonias da Igreja usadas entre os x.ãos, e nas Igrejas dos frangues que V.R. deixou por não parecer frangue se hão de introduzir, e outras ceremonias que V.R. inventou, ou compos, tomando a materia, e o modo usado na gentilidade; de forma e intenção do christianismo, por q' nellas pode haver escandalo: não se hão de usar senão depois de m.to examinadas, e approvadas, por quem sabe mais q' nos.⁹

⁸ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia*], fólhos: 184-184v.; *Roz Fran. Episc. a Aquaviva*, 28.11.1612, “Apologia P. Nobili de nomine Frangui(sti?)”.

⁹ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia*], fólhos: 187-189; *Francisco Petr. a Aquaviva*, 21.11.1613, “Exempla epistolae datae ad R. Nobili”. A carta é enviada na data marcada para o Geral Claudio Aquaviva, mas, de fato, conforme indicação que encontramos nela, foi escrita em 6 de dezembro de 1612, endereçada ao próprio padre de' Nobili.

Mais para frente na mesma carta, aliás, resulta bem interessante, na crítica desse Provincial, a observação de “q’ o converter gentios, he sô effeito desta divina graça, e não industria nossa”. Interessante e bem curioso que, na defesa e exortação ao respeito para com a ortodoxia da prática missionária, de um lado Pero Francisco invoca uma concepção de missão bem distante das diretrizes características da moderna prática missionária jesuítica: que abria mão, justamente, de uma “indústria” e estratégias fortemente enraizadas em uma fundamental interlocução contextual e social (política) com seus catecúmenos; e ainda, no limite, deixa transparecer uma função relegada à intervenção (quase exclusiva) de uma *sola gratia* – contraposta à “indústria” humana e missionária (de matriz bem humanista) – que impessoalmente se utiliza apenas dos religiosos, transcendendo-os: desqualificando então essa “indústria” da “arte da simulação”¹⁰ a um grau inédito e surpreendente para um missionário da Companhia.

Entre outros numerosos exemplos (inclusive entre alguns anteriormente propostos), a contraposição entre o provincial (português) e o missionário (italiano) evidencia interessantes peculiaridades da missão jesuítica emergentes em um contexto missionário subtraído ao controle direto do sistema do *Padroado* português. É com relação aos termos da polêmica, aos seus protagonistas com suas relativas “nacionalidades” de pertencimento e, finalmente, aos diferentes lugares da hierarquia eclesiástica por eles ocupados, portanto, que nos parece importante propor outra observação que parece ter, a esse respeito e nesse contexto, uma sua relevância significativa. Esta problemática que vimos emergir em termos de divergentes estruturas interpretativas – orientadas pelas duas perspectivas referencialmente contrapostas, mas de qualquer maneira complementares para a definição e diferenciação das duas decorrentes e distintas posições, como vimos no capítulo anterior – manifesta, enquanto tal, um caráter geral (por além de suas peculiares especificidades locais) que diz respeito à polêmica sobre os ritos em toda sua dimensão relativa ao contexto asiático. De fato, no interior de toda a longa e controvertida polêmica dos ritos – tanto aqueles do Malabar, assim como aqueles chineses, mas também das “cerimônias” japonesas –, a oposição interpretativa das diferentes facções será sempre centrada na divergente leitura missionária em relação à perspectiva “civil” ou “religiosa” das práticas locais: a

¹⁰ Instrumentos e arte tão próprios de uma tradição jesuítica inspirada e inscrita nos princípios do Humanismo e, ao mesmo tempo, contraposta à Reforma e em decorrência da batalha conduzida contra esta na Europa da Contrarreforma. Como bem destacado, aliás, por Adriano PROSPERI, *Il Missionario*. In: VILLARI, Rosario (Org.). *L'uomo barocco*. Roma-Bari: Laterza, 1991: trad. port.: Lisboa, Presença Editorial, 1995;

primeira que convida para uma possível – além que necessária – adaptação missionária; a segunda para a qual essa “indústria” missionária é vista com suspeita e tachada de “simulação”, reprodutora de novas (e tanto mais graves) “idolatrias”.

No caso da primeira perspectiva, aquela “adaptacionista”, o integrante da sociedade local é reconhecido na base de uma possível (e desejável, para ser, de algum modo eficaz) interlocução propriamente “civil”. E na adaptação a interlocução estabelece-se, de fato, justamente neste plano, mesmo que seja reconhecida a diversidade de suas configurações locais. É assim que, por exemplo, o companheiro de Roberto de’ Nobili, padre Antonio Vico, desenvolve suas argumentações justificativas da missão do irmão no interior de uma base propriamente jurídica que leva em consideração os vários horizontes de “civildade” dos diferentes âmbitos implicados no processo do encontro ensaiado pela missão: isto é, aquele missionário, aquele político (isto é, imperial, do Padroado português) e, não por último, aquele do “civil” (de seus diferentes graus) interno às populações locais.

Não hai duvida que o modo d’esta missão he o proprio p.^a trazer esta gente, porq’ a maior difficultade q’ tem em se converter he a rezão de haver a degenerar no grao civil, e costumeis patrios, os quais deixando fiquam p.dendo alem da honra todo o remedio da vida que podem ter seu e dos filhos nestas terras sujeitas à Reis gentios. Por onde condeçendendo nos outros com elles no q’ he puram.te civil (no que consiste este modo) s’applicam à ouvirnos, e sujeitarse à nossa S.^a fè.

Açerca das duvidas da linha, corumin, etc. já serão là os pareceres dos prelados S.ores Arceb.os de Goa, e Cranganor e Inquisitores. **O S.or Arceb.^o de Goa foe contrario não porq’ duvidasse da nossa informação, e razões, mas porq’ tem medo q’ com a concessão da linha se p.turbem os Neofitos de sua Diocesi. A qual rezão não entendo pr.^o porq’ estes Reinos Mediterraneos sujeitos a Reis gentios são mui affastados e divididos das praias de Goa. Sojeitos ao nosso Rei de Portugal nem he rezão de quererem os nossos subditos (que são fora de trabalho) que se lhe conceda o q’ se concede aos subditos de Reis Gentios em Reinos diversos ad redim.das vexationem dos ditos Reis. 2.^o porq’ ou se p.turbem ou não os outros, não encontra isto o jus q’ tem os subditos de Reis gentios aos seus proprios costumeis patrios q’ não são sup.stiçosos e ruins quando não os podem deixar sem a total sua p.dição temporal, como he no nosso caso. Nem nos podemos obligallos a mudar a sua policia, por esta não ser do nosso foro, e elles não serem nossos subditos no temporal.**¹¹

Logo, a “civildade” (o “grau civil dos costumes pátrios”) é reconhecida como patrimônio comum, também, das populações sujeitadas aos “Reis Gentios” e, eventualmente, não levar na devida consideração esse aspecto pode constituir o risco de

¹¹ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia*], fólios: 302-303, *Vico Antonio a Mascarenhas, 13.11.1619*, “Remedium de seminário Braminarum”.

uma degeneração provocada pelos próprios missionários. Nos vários âmbitos, contextos, interlocuções e modalidades do encontro realizado através da obra de conversão, portanto, encontramos delineados aqui, nos termos de Antonio Vico, os vários e diferentes horizontes de “civilidades” (diferente modalidade de sujeição política) que contextualizam, operativa e juridicamente, as diferentes estratégias, políticas e religiosas, na base da ação missionária. Isto é proposto, então, em estreita dependência com um conceito de civilização submetido à diversidade dos regimes políticos (aquele imperial ou aquele local), e, veja-se bem, finalmente isto é feito a partir de uma base justificativa e universalista propriamente jurídica (“Nem nos podemos obrigá-los a mudar a sua polícia, por esta não ser do nosso foro, e eles não serem nossos subditos no temporal”).

Levando em consideração isto e em vista do importante aspecto geral acima apontado – aquele da divergente leitura missionária em relação à perspectiva “civil” ou “religiosa” das práticas locais –, uma primeira possível reflexão impõe a necessidade de poder pensar e verificar em que medida se prefigura uma relação inversamente proporcional dessas interpretações, justamente em dependência das concretas ligações dos missionários com seus respectivos lugares de poder eclesiástico e, com estas, da representação do poder político. É esta inserção, de fato, que oferecia legitimação à sua ação e que, ao mesmo tempo, os missionários representavam: tanto em terra de missão, assim como no contexto de um jogo e de uma inserção política mais ampla dos projetos coloniais ensaiados pelo processo evangelizador. Com relação a tudo isso, enfim, na especificidade do contexto indiano, por um lado encontramos, sobretudo, os jesuítas portugueses que, ligados à concreta dimensão “política” do próprio Império português, interpretavam os ritos locais na perspectiva de uma dimensão peculiarmente “religiosa”; por outro lado, destaca-se a forte presença de jesuítas italianos que, talvez, presos no interior da configuração de um Império, antes de tudo, “simbólico”¹², parecem encontrar-se mais próximos a um certo “experimentalismo religioso” que caracterizaria uma maior liberdade de atuação da missão moderna: nesta perspectiva e nesse contexto, são esses últimos que se abrem, enfim e de forma privilegiada, para uma leitura “política” (leia-se “civil”) dos próprios ritos locais. É claro, obviamente, que não entendemos esta divisão enquanto lógica e perfeitamente respondente à situação

¹² No que diz respeito ao conceito de “Império Simbólico” e em vista de quanto já apontamos anteriormente sobre esse conceito, cf. o artigo de Nicola GASBARRO, *O Império Simbólico*. In: *Contextos Missionários: Religião e Poder no Império Português*. A. Agnolin, C. A. de M. R. Zeron, M. C. Wissenbach, M. de Mello e Souza (Org.), São Paulo, Hucitec/FAPESP, 2011, pp. 17-47.

histórica e local: aliás, vimos quanto no interior de suas específicas funções institucionais se encontram alguns importantes eclesiásticos e padres portugueses apoiando a proposta e o projeto de Nobili: mas vemos que, de fato, essas personalidades são *apoiadores* (mesmo exercendo uma função importante no contexto da polêmica), mas não são os *protagonistas* do projeto inicial e da base interpretativa sobre o qual este se rege. Além do mais, essas personalidades são, na maioria das vezes, distantes do centro de controle e de exercício de poder do *Padroado* (Goa)¹³: como o próprio Nobili, encontram-se a exercer seus poderes eclesiásticos de coordenação da ação missionária em um espaço no qual os poderes locais (representados sobretudo pelos “senhores locais”, os *Naiques*) são decididamente determinantes e, portanto, exigem de serem levados em consideração para uma qualquer forma de penetração e interlocução missionária. Vale a pena lembrar, inclusive, a esse propósito, quanto analisamos no início do 4º capítulo através do trabalho de Malamoud¹⁴: isto é, a destacada relação e função privilegiada que, histórica e tradicionalmente, os brâmanes mantiveram em conduzir e orientar as sentencias dos reis locais e como as condenações que estes últimos pronunciavam (o que nos considerariamos de atos judiciais, com resultados “políticos”) se confundiam com o *prayascitta*, isto é, com as penitências prescritas pelos brâmanes (que nós traduziríamos – assim como, em muitos casos “nossos” missionários fizeram – por atos “religiosos”). Isto significa que, sempre conforme quanto já observamos anteriormente, neste contexto, por um lado muitos ritos de reparação (social) eram empreendidos independentemente de qualquer procedimento judicial: mesmo que produzissem um resultado que adquiria *também* as conotações deste procedimento, inclusive quando fosse de pertinência do rei observar a correta execução dos *prayascitta* prescritos pelos brâmanes. Mas, por outro lado, estas relações históricas ganham maior relevância, aqui e nesse contexto de nosso estudo, na medida em que apontam para um processo de ressignificação no interior do qual, muito provavelmente, teremos que inserir e entender o esforço e a necessidade no qual se inscreveu o trabalho dos missionários jesuítas: de poder-se inserir devidamente no contexto local através da aprovação ou, quem sabe, conquistando possivelmente a simpatia dos *Naiques* locais.

¹³ Nessa perspectiva é possível, inclusive, entender a crítica de Nobili àqueles que denomina de “padres letrados de Goa”, na famosa “Responsio ad ea quae contra modum”, de 1610: ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia*], fólhos 125-144. E que, de fato, responde às críticas dos pareceres dos “letrados de Goa” cuja documentação se encontra, por exemplo, em ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia*]: fólhos 122-122v. e 123-123v., *Fernandez Ant. e Vergara de Franc., Pareceres e censuras dos padres letrados de Goa, 1610*, “Censurae circa modum agendi P. Nobili”;

¹⁴ Charles MALAMOUD, *Cuire le Monde: Rite et pensée dans l'Inde ancienne*. Paris, Éditions La Découverte, 1989.

Interessante verificar, na nossa documentação e a esse respeito, como e quanto a figura do poder local do Naique se torne sempre relevante enquanto ponto de partida necessário e fundamental para construir esta interlocução local, inclusive antes e em prol da sucessiva interlocução com os próprios brâmanes. Entre outros tantos exemplos, o próprio padre Pero Francisco nos oferece alguns de significativos a esse respeito. Assim, por exemplo, o padre Provincial de Cochín afirma que:

Estão estes padres [veja-se bem, o próprio padre Gonçalo Fernandes e padre André Bucerio] bem recebidos, e venerados, e são visitados de alguns Brâmanes, e gente nobre, que os trata com amor; e assim da dentro, do paço do Naique, vem um brâmane; que é mestre das mulheres do Naique; que é muito seu amigo; e os vem visitar muitas vezes em casa; tem também, uma mulher; que é a que governa toda a casa do Naique; e da qual ella tem todas as chaves, das portas [?] esta também corre muito bem com os P.es e os manda visitar; e por via de duas pessoas; pretendem os P.es ter alguma entrada; e conhecimento na casa, espaço do Naique [...].¹⁵

Ainda o padre Gonçalo Fernandes, repassando uma informação sobre a missão de Madurai, realça este prioritário aspecto e a atenção que se tornavam necessários em preparação do terreno para a realização do projeto missionário.

Quando o P. Roberto veo a Madure avia mais de doze annos q' avia Igreja feita com liçença do Nayque, q' p.^a a fabriquia o mesmo Naique avia concorrido com boa esmola em hum chão m.to grande onde se ministravão os sacramentos aos x.stãos assy portuguezes como a gente da terra, e se tinham feito alguns x.stãos de diversas castas assy nobres como das mais com hum Crux no terreiro da Igreja, e outra na cumieira [?]. Visitada assy dos x.stãos, como de gentyos bramanes, e mais castas, e ainda da gente nobre.¹⁶

A mesma testemunha daquela época à qual se refere Fernandes e da importante função intermediária exercida pelo Naique para abrir espaço à ação missionária, a encontramos registrada pelo próprio de' Nobili. No final do ano de 1607, em uma carta justificativa de sua adoção dos costumes e hábitos locais enviada ao geral da Companhia, ao mesmo tempo em que apontava como o, mesmo “virtuoso e experiente”, Gonçalo Fernandes “não conseguiu ser entendido por nenhum”, antes de tudo isto o missionário italiano observa que:

Havera agora perto de 12 annos, que veio ca hum P. de muita santidade e rectude, e foi bem recebido do Naique (que assi se chama o senhor dessa terra; deo lugar para fazer igreja e casa, [?] esta feita [...]).

¹⁵ ARSI - GOA 17, [*Goan. Malabar Epistolae 1610-1619*], fólhos: 90-91; *Francisco Pedro (prov. Cochín) a Aquaviva, do fruto da missão de Madurai, 9-11-1612*: De multo fructu in Madurensi Missione. Res temporalis.

¹⁶ ARSI - GOA 48 [*Malabarica Historia II, 1600-1628*], fólhos: 193-198v.; “*Havendo de dar informação de algumas coisas que em Maduré passam*”, anon. s.d. (1618 a lapidis). Gonçalo Fernandes a Nuno Mascarenhas.

[...] somente ha salvação, que se ouvera licentia do Naique ou senhor da terra (a qual não se pode pedir agora por ser o que governa minimo) forte com muitas outras retem [?] a honra que com de mestres e de lettrados [...].¹⁷

O que mostra de que modo, qualquer fosse a estratégia de penetração missionária junto à sociedade local – de baixo ou de cima, segundo os pressupostos de Fernandes ou aqueles de Nobili –, a autorização ou o favor do Naique local era sempre a “pedra de toque” fundamental e prioritária. A respeito de tudo isso, resulta interessante e curioso quanto o próprio Fernandes aponta e denuncia, desta vez acusando justamente de’ Nobili de deixar o Naique às escuras, naquele momento, em relação à sua ação missionária, sem este saber o que acontece e sem a sua concessão de licença para agir:

Ha tambem **outra couza que he não saber o Naique nada, nem se fazer com sua licença, antes andar tudo tão emcuberto quanto pode ser**, que tambem dará em que cuide [?] porq’ não se diz mais, senão que são discipolos do Ayer, quando se aperta muito, ou o paj ou filho ou o irmão ao irmão etc. E esta gente toma muito mal tomarem outra lej, principalmente de Mouro, ou de frangui, que sabendosse, ou avendo quem o diga ao Naique, cuido [?], se dê nosso S.or não acudir, aja alguma alteração, p.q’ huns dizem que he frangui, que os enganão, e não lhe fala verdade, outros que he mouro outros, como dizia açima, que nem x.tão, nem mouro, nem gentio, he assi em quanto se não souber a certeza andarão vacilando, mas com se sabendo conesse que averà mudança. Huma das couzas, que me moveo dar esta noticia tão diffusa he, que avendo cousa que tenha necessidade de concerto, seja antes concertado pella Comp.^a que por outrem [...].¹⁸

O temor de que o Naique pudesse descobrir algo a respeito do modo “encuberto” de agir do missionário italiano e daqueles que apenas se definiam enquanto “discípulos do Ayer”, com a ameaçadora consequência de alguma alteração decorrente na aceitação (antes ainda que em uma explícita autorização) inicial do Naique em relação à presença missionária, é o que se destaca dos termos da denúncia do missionário português. Tudo isto, sempre subentendido pelo temor da insurgência de algum escândalo externo (que aqui se intui estendido a partir as autoridade locais, até as outras ordens religiosas), que clamava, portanto, para uma urgente “necessidade de concertação” e esclarecimento da prática e da estratégia evanelizadora internamente à própria Companhia de Jesus.

Outras documentações sucessivas apontam, ainda e sempre, para a específica e importante função de intermediação que os Naiques vêm assumindo em situações de

¹⁷ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia II*], fólhos: 3-6; *Nobili a Aquaviva, 1.12.1607*, “De sua ratione convertendi gentiles” (em português).

¹⁸ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia II*], fólhos: 29-31, *Fernandez Gonçalo a Aquaviva, 7 maio 1610*, “Informatio contra methodum P. Nobili”.

disputas (por exemplo, relativamente às Pagodes) ou perante dificuldades (e modalidades de inserção local) da catequese missionária.¹⁹

Tendo em vista todos esses aspectos, enfim, e levando em consideração a diferente “tradução” missionária (alternativa e contraposta, inclusive em seus desdobramentos operativos) dos sinais e ritos locais, segundo uma perspectiva “civil” (política) ou, por outro lado, “religiosa” – segundo os termos dos missionários, uma leitura dessas marcas que as traduziam nos termos (sociais) de “casta” ou naqueles (idolátricos, isto é, religiosos) de “seita” –, parece-nos possível propor uma esquematização no interior da qual possa ganhar inteligibilidade a diferente estrutura interpretativa desses ritos e dessas marcas. O esquema proposto a seguir, poderá oferecer-se, ao mesmo tempo, enquanto síntese e problematização (histórico-religiosa ou histórico-cultural, se quisermos) da diferente postura missionária segundo as seguintes relações diferenciais que se desprendem dele:

Império português

= interpretação idolátrica (religiosa)
(Gonçalo Fernandes)

Império simbólico

= interpretação civil (política)
(Roberto de' Nobili)

→ idolatria (religião) como limite político	→ política como base de uma nova religiosidade
→ a ser combatida com força pelos missionários	→ representa uma relação de força para os missionários
→ não permite compromissos	→ impõe a necessidade de um compromisso
→ reforço da política (imperial)	→ reforço da ação evangelizadora (religiosa)

¹⁹ É quanto encontramos, por exemplo, em: ARSI - GOA 49 [*Malabarica Historia, 1631-1700*], fólios: 84-119; *Anua de Maduré de 1653, por Baltazar da Costa, 9-9-1653, em italiano*. No interior desta carta ânua, encontramos exemplos deste tipo aos fólios 87v.-97, relativamente à descrição da Residência de Tricharapelli. Este breve excursos de exemplos sobre a necessária negociação dos missionários com o Naique, senhor local, foi realizado até p. 94 de nossa extraordinária documentação: poder-se-ia, eventualmente, continuar a análise desses exemplos.

Com base no esquema de contraposições e peculiaridades das duas dimensões imperiais, resultante da tabela, note-se, portanto, a particularidade bastante significativa segundo a qual à entrada interpretativa *religiosa* viria a corresponder um prioritário objetivo de controle *político*, enquanto, do lado oposto, à interpretação *política* seguiria um objetivo prioritariamente *religioso* (missionário).

A estreita inter-relação invertida entre as duas perspectivas, assim como a inversão de suas específicas leituras dos ritos locais, em relação aos diferentes pressupostos da estratégia missionária, nos parecem, portanto, bastante significativas e dignas de atenção. Na síntese desse esquema, mas também na proposta problemática implícita nele, acreditamos que deva ser inserida uma acurada verificação documental que poderá, então, ganhar inteligibilidade levando em consideração a relação entre essa estrutura de oposições binárias, ao mesmo tempo em que, evidentemente, a documentação terá que verificá-la pontualmente.

No entanto, no interior de uma perspectiva histórico-religiosa, com o instrumento dessa estrutura binária podemos verificar como na “disputa idolátrica” se construa um código comum (através da e com a própria disputa): justamente o código da “idolatria”²⁰ que, se por um lado permite de tomar em consideração outra possibilidade interpretativa em relação àquela social (“política”), realiza este processo de interpretação a partir e nos termos de um código *religioso* que resulta, enfim, privilegiado para a decodificação de uma alteridade cultural. E se este último dado resulta bastante significativo em relação a um contexto a “grau zero” de civilização (como, por exemplo, no caso dos “selvagens” americanos), o fato é tanto mais relevante na medida em que verificamos a volta da funcionalidade deste código interpretativo justamente no contexto das refinadas sociedades civis asiáticas.

Por consequência, é no interior dessa perspectiva que devemos levar em consideração e analisar, também, aquela proposta por Roberto de’ Nobili e dos missionários que compartilhavam a sua interpretação. Para todos eles, os “sinais”, antes, e os “ritos do Malabar”, depois, deviam ser entendidos enquanto formas de identidade e costumes sociais: e se com isto se pretendia sublinhar como se tratasse unicamente de práticas sociais (isentas de qualquer forma de idolatria), este reconhecimento particular vinha constituindo, não somente as bases para a aceitação de uma série de cerimônias e

²⁰ A respeito do código “idolatria”, cf. Serge GRUZINSKI e Carmen BERNAND, *De l'idolâtrie: une archéologie des sciences religieuses*. Paris, Seuil, 1988; e Nicola GASBARRO, *Il linguaggio dell'idolatria: per una storia delle religioni culturalmente soggettiva*. In: **Studi e Materiali di Storia delle Religioni**, Roma, vol. 62, n.s. XX, n° 1/2, p. 189-221, 1996.

sinais protestativos tradicionais, mas, ao mesmo tempo, permitia de abrir este espaço de aceitação não perdendo nunca de vista a necessidade de uma tolerância e de uma aceitação de (determinados) códigos de identificação e dos rituais *em estreita conexão com e em função da administração de alguns sacramentos*. Insistindo mais uma vez sobre este importante aspecto, portanto, verificamos como, em tudo isso, é a finalidade *religiosa e missionária* aquela que permite, a priori, a “abertura” que, de fato, é *ortoprática*, e verificamos ainda como, nesta finalidade missionária, se trate, de qualquer maneira, de um novo modo de articular o código religioso enquanto sistema de uma nova decodificação da alteridade cultural.

Nesta direção, o primeiro problema que se coloca para a indagação é aquele de poder estabelecer se realmente esses missionários pensavam que se tratasse *somente* de práticas sociais ou se não desejassem, ao contrário, fazer com que se acreditasse que fossem tais. E esta verificação representa uma operação bastante complexa que deve ser acompanhada por uma leitura atenta dos documentos, segundo as relativas e diferenciadas posições dos missionários envolvidos na disputa.

Se nós levarmos em consideração o fato que, por um lado, os jesuítas portugueses parecem ligados de forma privilegiada à concreta dimensão “política” de seu Império (e neste contexto interpretam os ritos em uma dimensão peculiarmente “religiosa”), enquanto a interpretação “civil” (social) emerge, sobretudo, entre os jesuítas italianos, no interior da configuração daquele que definimos enquanto “Império simbólico”, então, outro importante fator de atenção parece ser aquele que deve dirigir-se para a análise da relação dessas duas formas de impérios defrontando-se com o problema linguístico (gramatical e fonético) em sua ligação com essa interpretação diferencial entre o “político” e o “religioso”. E a este propósito, isto é, aquele do estudo da catequese jesuítica na Índia segundo as línguas locais (tâmul e sânscrito), a problemática nos leva, inicialmente, a fixar nossa atenção sobre a estreita relação entre a construção das gramáticas (literária e religiosa) da época e a ideologia dos Impérios de Castela e de Portugal.

Ecos da Acomodação no “Latim dos Brâmanes”

A respeito dessa estreita relação entre gramáticas linguísticas e ideologia dos Impérios ibéricos, portanto, vale ressaltar como, desde o começo da Prefação de obra

que Nebrija dedica, não por acaso, à Rainha Isabela, esta ligação entre língua e monarquia (ou Império) é manifestada de modo consciente e evidente:

Cuando bien conmigo pienso mui esclarecida Reina: i pongo delante los ojos el antigüedad de todas las cosas: que para nuestra recordación τ memoria quedaron escriptas: una cosa hállo τ sáco por conclusión mui cierta: que *siempre la lengua fue compañera del imperio*: τ de tal manera lo siguió: que junta mente começaram. crecieron. τ florecieron. τ despues junta fue la caída de entrambos.²¹

Todavia, apesar da clara fixação (imperial) desses parâmetros iniciais, a perspectiva missionária se deparou com a necessidade de encontrar elementos autóctones no seio daquelas culturas junto às quais operava, com a finalidade de transformá-los e de usá-los enquanto significantes para veicular os significados cristãos. Partindo desses pressupostos, se impôs, enfim, o costume de traduzir a catequese missionária segundo as línguas locais. A este propósito, o trabalho de Nobili veio se utilizando de uma necessária retranscrição das traduções propostas anteriormente (trinta anos antes) pelos trabalhos do padre Henrique Henriques²², abrindo mão de uma nova utilização dos conceitos sânscritos (ou brâmanes) em substituição do idioma tâmul dos párvos, utilizado por Gonçalo Fernandes. Com relação à peculiaridade desse processo de traduções, da complexidade dos mecanismos ativados e, não por último, de mais esta interrelação polêmica entre os trabalhos de Fernandes e de Nobili, é bastante interessante remetermos à descrição oferecida pela Introdução ao *Tratado sobre o Hinduísmo* (de 1616), de Gonçalo Fernandes, realizada por José Wicki em sua edição crítica anotada. Lá, com relação ao problema da tradução (para a construção do seu Tratado) e da disputa que se verifica, também, neste campo, Wicki afirma que:

O P.e Gonçalo Fernandes dis de si com toda a franqueza que não sabia o sânscrito, mas que doutos que o entendiam bem traduziram os textos do sânscrito em tamul e que ele, do texto tamul o traduziu em português, o que de resto era então o modo comum e praticamente único para alcançar os segredos da literatura do hinduísmo e de seus livros sagrados – como foi o caso também do “Livro da seita dos índios orientais”, escrito em 1609 pelo P.e J. Fenício. Afirma mais o nosso Autor que fizera diligência, em perto de 20 anos que estava no Maduré, para saber o modo de proceder da gentildade, sobretudo dos brâmanes [...].

²¹ Antonio de NEBRIJA. *Gramática de la lengua castellana*. Edición crítica de Antonio Quilis. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica. Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1992. Idem: Estudio y edición Antonio Quilis. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, 1989; e idem: Introducción y notas: Miguel Ángel Esparza & Ramón Sarmiento. Madrid: Fundación Antonio de Nebrija, 1992 [1492], p. 99, o destaque da citação é nosso.

²² Henrique, HENRIQUES. *Doctrina Christam em Lingua Malauar Tamul. Doctrina Cristã treslada em língua Tamul pello padre Anrique Anriquez da Cõpanhia de IESU, & pello padre Manoel de São Pedro*. Impressa em Coulam no Collegio do Saluador: aos vinte de Outubro de MDLXXVIII. Idem, *Doctrina Christã, a maneyra de Dialogo: feyta em Portugal pello padre Marcos Iorge da Companhia de IESU: Tresladada em lingua Malauar Tamul, pello padre Anrique Anriquez da mesma cõpanhia*. Em Cochim, no Collegio da Madre de Deos: aos quatorze de Nouêbro do Anno de M.D.LXXIX.

Logo, o organizador da edição crítica do Tratado se pergunta: “Serão as afirmações que o P. Fernandes faz, no seu Tratado, verdadeiras?” E tentando responder à questão, continua esclarecendo:

Como se sabe, os brâmanes guardavam os segredos de seus livros sagrados cautelosamente e eram até muito capazes de iludir com mentiras os curiosos. Mas Fernandes, para bem do apostolado, era mais que um curioso do hinduísmo e conseguira obter os livros, ao menos em tradução tamul: “treslladado tudo em malavar [tamul] por homens iruditos no girandão [sânscrito], e de malavar com alguma ajuda os tresladei em nossa lingua portugueza”. Os tradutores do sânscrito eram “homens iruditos no girandão”, que adiante dirá “homens muito doctos de quem se pode fiar” (f. 104r). Dos que lhe prestaram alguma ajuda na intrincada legislação hindu, palavras sânscritas e versos, não o diz o P.e Fernandes mas talvez o possamos adivinhar do que escreveu o P.e André Bucerio a seu Superior sobre as 8 proposições do P.e Nobili, de Madure 22 de Novembro de 1615: “Pera se fazer tudo com mais facilidade nos deu a sancta obediencia por ajudante o affamado Xastre e douctor Bonifacio que ensinou ao autor [Nobili] o que sabia destas materias quando se começava esta obra, e hé aquelle do que Sua Reverencia na exposição que escrevo a carta de Nosso R. Padre Geral dis não avia entre os bramanes lei nem sciencia que não soubesse, e acodio Nosso Senhor com lhe ajuntar o João Carganora [ou Larnagora], que hé o outro letrado que ajudou a ensinar ao autor [Nobili], e afora estes nunca teve outro brâmane letrado xastre christão. Com esta ajuda se examinaram as autoridades do grandão [sânscrito] que o autor [Nobili] alega e as outras” [*Goa 51*, f. 212 b v. Cf. também Rajamanickam, *Informatio*, 264].²³

Por além de qualquer possível (e talvez útil) verificação e aprofundamento, eventualmente, do tortuoso percurso de um desconhecido sânscrito traduzido em tâmul (e legitimado na tradução por “doutos que o entendiam bem”) e da sucessiva tradução realizada por Fernandes do tâmul para o português: “para alcançar os segredos da literatura do Hinduísmo e de seus livros sagrados”²⁴, vale a pena sublinhar aqui (e é o que podemos fazer, neste contexto e por enquanto) a peculiaridade da tradução realizada por de’ Nobili. Proposta e integrada na prática missionária e na celebração da missa, por um lado esta veio se utilizando, necessariamente, de uma retranscrição das traduções propostas anteriormente pelos trabalhos do padre Henriques, mas, sobretudo, veio se constituindo na base de um estudo e conhecimento direto da língua, por parte do missionário italiano, e de uma nova utilização dos conceitos sânscritos (ou brâmanes): tudo isto, portanto, em substituição do idioma tâmul dos párvos, utilizado até então por Gonçalo Fernandes. Desde o começo da proposta missionária avançada por de’ Nobili,

²³ *Tratado do P.e Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo* (Madure 1616), Lisboa, 1973. Edição Crítica Anotada por José Wicki S.J., Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, Lisboa, 1973. Da edição crítica desse tratado há, também, um exemplar na Biblioteca do *Institutum Historicum Societatis Iesu*, catalogação: 80. KK. 23, do qual exemplar realizamos esta e outras transcrições. A parte citada, encontra-se, como dissemos, na Introdução, mais especificamente na parte desta intitulada *Apreciação do Tratado*: às pp. XXIII-XXVII.

²⁴ E, na legitimação dos tradutores e de seu conhecimento do sânscrito, observe-se, se recorre a uma figura referencial que é aquela de um mestre do próprio de’ Nobili (“Xastre e doutor Bonifácio”)!

portanto, produziu-se um tâmul profundamente “sancritizado” que caracterizou as novas obras de gramatização da catequese. Nos termos expressos por Fernandes, tratou-se de uma tradução, ou melhor de uma “mudança de palavras e nomes dos sacramentos e preceitos” realizada a partir da tradução em tâmul, já anteriormente realizada, da “cartilha” do padre Marcos Jorge²⁵, e que já fora aprovada pelo Santo Ofício. A respeito desta última obra²⁶, vale destacar que a *Doutrina Cristã* do jesuíta padre Marcos Jorge (1524-1571) é uma obra singular por vários motivos. À sua extraordinária difusão e ao correspondente impacto missionário mundial, deve-se somar o número de edições que o livro teve: tratou-se, sem dúvida, da obra catequética com maior impacto já escrita em Portugal e, através de seu império, de maior alcance para a catequese mundial entre o final do século XVI e, quanto menos, o século XVII. Publicada pela primeira vez em 1566, foi sucessivamente reeditada inúmeras vezes: aliás, até ao final do século XIX; tendo sido traduzida, de um lado, para outras línguas europeias, como espanhol, italiano e latim, e, por outro lado, não-europeias, como congolês, tupi (Brasil), concani, malabar e tâmul (Índia), chinês e japonês. Deste modo, esse catecismo acabou alcançando uma difusão mundial que poucas outras obras da época que nos interessa – portuguesas ou outras, catequéticas ou não –, conseguiram. Finalmente, a importância da obra está não somente na grande difusão que obteve, mas, vistos seus objetivos catequéticos da época, na enorme popularidade que atingiu entre a juventude das camadas populares: quer citadinas, quer rurais.

Logo, em relação a quanto destacávamos acima a respeito da criação de um tâmul profundamente “sancritizado” e de sua caracterização de uma nova política linguística (gramatical) que veio orientando as novas obras de catequese desde a proposta missionária de Nobili, conforme Fernandes (que entrevia o evidente redirecionamento de nomes (de sacramentos e preceitos) e palavras (com fortes implicações conceituais) da própria “cartilha” de Marcos Jorge), o que vinha se perfilando era o fato de que:

Tendo a Cartilha do P. Marcos Jorge, e as orações tresladadas em lingua tamul aprovada do Sancto officio, q’ por todo o Malavar, e tamul corre usando della, E em Madure se mudarão muitas palavras della, cuido q’ não tão adequadas a

²⁵ JORGE, Marcos. *Doutrina Christam de Padre Marcos Jorge da Companhia de Jesus representada por imagens...*, Augusta, 1616.

²⁶ Como já destacamos em nosso anterior *Jesuítas e Selvagens*, já citado, tendo influenciado tanto a realização da catequese em língua tupi na América portuguesa, quanto aquela em língua congo na África, quanto, pelo que vemos agora, aquela tâmul da Índia.

linguagem das orações iuntamente os nomes dos sacramentos, e preceytos da Igreja, cuja forma vay em uma folha de Papel por si com esta enformação.²⁷

Ou, ainda, conforme destacara o mesmo padre para o geral da Companhia, já em 1610, apontando a distinção – relativamente à missão e à língua, ao mesmo tempo, evangelizadoras – realizada na residência de Madurai, por parte de Nobili, com relação à própria, na costa do Malabar:

se mudou o modo de tratar das couzas da Religião mudando os nomes assy nos sacramentos como as mais, de modo que se deixava entender aver entre nos alguma ou muita alteração acerqua da Religião [...].

[...] E a esta mesma conta se mudarão os nomes de que uzão os Christãos malavares em as couzas sagradas, sacramentos e mais ritos, e outros nomes das pessoas, divinas, que os Christãos uzão desde Cochim, athe S. Thome, pellois quais os que as nomeão são conhecidos por Christãos, uzão de nomes de que os gentios uzão, e nas oraçõins que andão empresas em tamul approvadas pela Santa inquisição, e corem de Cochim ate Sam Thome, ouve alteração e mudança nas palavras, posto que ousavy affirmar que as oraçõins que nossos P.es fizerão e andão empresas estão tão ouro a fio que nem a palavra Malavàr tem outra significação que a Latina, nem a Latina tem outra significação que a Malavàr, e ja pode ser que nos que se puzerão no lugar dos que se tirarão! E assy muitas falencias, ainda no ecencial, e eu avisej de algumas que pareço ser necessario tiraremsse e por outras, em q' tambem não sej se são tão acomodadas, como as q' se tirarão; pareço me tratar isto tão defuso posto que de Cochim se escreveu que se ouvisse o P.e Ruberto em tudo como homem que pregava outra seita e assy corse por tudo, o que não he dizello com a boca por palavra, se faz a este fim que assima disse: E tanto que hum bramene afirmou não ser o P.e Ruberto frangui porque em muito tempo ou horas que esteve falando com elle lhe não ouviu nomear o nome de JESUS [...].²⁸

Logo, a “sanscritização” do tâmul nas novas obras catequéticas ou, se quisermos, a nova gramatização da catequese de Madurai, por um lado tornava-se funcional à *distinção* do novo projeto missionário, antes de realizar a *acomodação* ao contexto local e linguístico dos brâmanes. A suspeita e a perplexidade – não só de Fernandes, mas também dos “padres letrados de Goa”²⁹ – que se configuravam diziam respeito à dúvida que os novos termos sânscritos resultassem acomodados à prioritária

²⁷ ARSI - GOA 48 [*Malabarica Historia II*, 1600-1628], fólhos: 193-198v.; “*Havendo de dar informação de algumas coisas que em Maduré passam*”, anon. s.d. (1618 a lapis). Gonçalves Fernandes a Nuno Mascarenhas [?].

²⁸ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia II*], fólhos: 29-31; Fernandez Gonçalves a Aquaviva, 7 maio 1610, “*Informatio contra methodum P. Nobili*”.

²⁹ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia II*], fólhos: 123-123v.; *Pareceres e censuras dos padres letrados de Goa, 1610*, “*Censurae circa modum agendi P. Nobili*”. No artigo 3 da censura. Por além do específico interesse da nossa investigação, talvez pudesse ser o caso de analisar mais pontualmente esta censura, tendo em vista os detalhes sobre os quais se fixa: coisa que não pudemos fazer neste lugar. Para um possível aprofundamento dessa questão teríamos que retomar nossa retranscrição documental a partir das pp. 144-145 e seguintes: sobretudo nos artículos 3, 30, 31, 32, 33 e 34 dos pareceres apontados.

ortodoxia da cartilha de Marcos Jorge em sua tradução tâmul: e, na medida em que esta acomodação linguística corria o risco de se afastar da ortodoxia, por outro lado, aproximando-se demasiado à cultura local dos seus catecúmenos, vinha se confundindo enquanto uma “outra seita” entre tantas outras.

Na perspectiva dos apoiadores de Nobili encontramos, de fato, a inversão dessa perspectiva. O aspecto privilegiado da acomodação linguística (mas não só) diz respeito, prioritariamente, ao entendimento local: novamente, a ortoprática é anteposta à ortodoxia. Assim, nas palavras de Bucerio dirigidas sempre ao geral da Companhia:

Sobre este ponto teve o Pe. Roberto m.tos debates, mas toda via com o traje diferente, com ter feito outra Cartilha, em que não estão os nomes portugueses das cousas dos Sacr.tos, nem todos os que se usam na praia, mas do tamul polito com algumas querendam, que corre nesta casta, e entre estes letrados; com o seu fallar muito polito, e boa pronunciação, com discorrer lontam.te das leis destes gentios, e das cousas de Deos com tanta felicidade, que os que vem a fazer experientia, fiquão pasmados, e dizem nunquam sic locutus est homo, como quer[?] vem no Padre tanto saber, tanta graça, e tantas partes, se affirmão, que não pode ser elle frangui, pois esta tam longe do falso conceito, que elles tem de nos outros franguis [...].³⁰

Entre a polêmica e o apoio, portanto, ganha alguns esclarecimentos o *modus operandi* – inclusive em relação às escolhas linguísticas e dos “nomes das coisas sagradas” – de Nobili, conforme verificamos, novamente, nas palavras de Gonçalo Fernandes:

Então o P.e Roberto Nobily huma holla q’ he o q’ quâ corre por carta, pera algumas pessoas dando conta da ley q’ pregava por estenço o treslado da qual em portugues he o seguinte. E porq’ o padre **Roberto Nobily** nella **usa de duas pallavras** de cuia enteligença depende muito do entendimento da olla direy aqui o em q’ significação as tratão os Ientios, huma dellas he, **nhânam**, q’ posto q’ vem della em varias cousas, diz porem Manu gravissimo escritor, **que quer dizer conhecim.to da primeira causa q’ se alcança com a meditação**, a qual significação se traz disso o estimarey sangragam[?] no paragrafo 21. a outra palavra he **sarvesuren** q’ segundo os Ientios he **paramâtuman**, id. [isto é] **huma Alma com as âlmas não sômente das criaturas racionais mas das irracionais, sençetivas, vigitativas**. E ainda das inçençives, e assim mesmo dizem ter âlma iuntam.te com a de paramâtumão, e q’ entre em hum, e outro corpos conforme ao bem ou mal que nelles fizerão se metterem em cousa q’ tenha corpo ate **virão a ser bramanes, e sanniages, pera se reunirem com paramâtumão**, sendo o nome universal de todo o Malavar, e de q’ usão os x.tãos de S. Thome, e toda a Christandade malavar q’ bem se pode conieturar o trouxe a estas partes o Apostolo S. Thome que vem a dizer aquelle que he

³⁰ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia II*], fólhos: 110-115; *Bucerio André a Aquaviva*, 3.10.1610, “Informação da Missão de Maduré”, (outra cópia fls. 116-121).

Deos; tem alguns outros nomes a q' hirey pondo a significação de cada hum em seu lugar.³¹

Então, conforme os termos que, na carta do Fernandes, seriam aqueles próprios propostos pela carta de Nobili, inicialmente o modo de proceder deste último seria aquele que:

Rogo a sarvesuren q' a toda a maneira de lente de os bens espirituais os sabios, e vertuosos ensinão a todos pera alcançar a gloria que arrancando os maos concelhos se ponhão os bons, e no tempo em q' se cometem pecados declaram elles algumas verdades a algumas pessoas. E assim determino em de fazer pera que todos me cream as cousas q' eu ensino da bem aventurança. E assim o q' aquelles homens sanctos, e vertuosos fizerão, eu tambem detremino fazer. Algumas pessoas não sabendo o meu modo disserão de mym algumas infamias as quais pera q' não pequem os grandes crendo as Responderey a algumas a cada huma per sy. Eu não sou frangue, nem nascy em terra de frangues, nem sey bem a lingoa dos frangues, nem entrey na casta dos frangues, histo iuro por sarvesuren q' he verdade, e se destas cousas q' digo alguma coisa for mentira q' seia enemigo de sarveruen, e botado no Inferno q' dura pera sempre (tem os lentios muitos infernos q' durão a tempo, e hum q' dura pera sempre) e alem disto em someto a toda a pena. Minha Cidade he a grande Roma q' desta da terra dos frangues dous mezes e meio de caminho, quinhentas legoas das minhas, e em Roma sou muito bom Rayo, id. [isto é] casta Rayo sendo muito pouca Idade me fiz sanniage depois de aprender as tres sastras [...].³²

Deixando de lado o termo/conceito de *nhânam* (“conhecimento da primeira causa que se alcança com a meditação”), que não encontra a contraprova argumentativa de Nobili, confrontamos aquele de *sarvesuren*. Já nas indicações de Fernandes corresponderia ao termo *paramâtuman* (“Alma com as almas das criaturas racionais e, também, irracionais, sensitivas e vegetativas”), uma espécie de “alma universal” no alcance e união da qual realiza-se a possibilidade de se tornar brâmanes e sanniyassin: o nome seria segundo ele universal a toda a cristandade, de São Tomé ao Malabar, com a curiosa instância de que, significando *Deus*, teria sido trazido pelo próprio apóstolo Tomé. Logo aparece que, uma primeira tradução aceita ortodoxamente, havia preparado o terreno no qual se inscrevia a sucessiva estratégia de Nobili. Este, de fato, parece deixar claro que se utiliza desta imagem de *sarvesuren*, reiterada por sábios e virtuosos, substituindo (veja-se bem o termo utilizado pelo missionário italiano: “arrancando”) os “bons conselhos” aos “maus”: tudo isso, levando em consideração que, no contexto local, junto à emergência dos pecados se podem encontrar “algumas verdades”.

³¹ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia*], fôlios: 278-278v. e 280-284v.; *Fernandes Gonçalo ao Pe. Mascarenhas Nuno* (2 vias), 12-12-1618, “Circa modum quo nova Missio Madurensis formata sit”.

³² Idem, *Ibidem*. Que pena e como devemos lastimar aqui um fato: a reprodução se interrompe justamente neste ponto, isto é, nesta fantástica apresentação do Nobili em primeira pessoa!!

Portanto, a estratégia é claramente justificada com o objetivo de construir o compartilhamento e um terreno de confiança, na aproximação aos (seus) homens “santos e virtuosos” para poder introduzir os ensinamentos evangélicos. E, em seguida, Nobili justifica então a necessidade da distinção (aquela que se configura enquanto uma “dissimulação honesta”) com relação aos *franguis*, que ele veio propondo, para responder às infâmias decorrentes desta incursão missionária no contexto local e que, evidentemente, deve propor sua novidade com relação à anterior proposta missionária do contexto geral do Malabar: muito interessante, portanto, a sucessiva distinção dele enquanto “romano”, já “rayo” na própria cidade de Roma e, finalmente, *sannyassin*, em contraposição aos “portugueses” e, implicitamente, missionários do Império: veja-se bem, a esse último respeito reencontramos, de algum modo, aqui a distinção proposta pelo próprio Nobili entre Império político e “Império simbólico”.

A qual auto-representação do missionário italiano, mesmo destacada no interior da carta de Fernandes, coincide e encontra ulteriores complementações nos próprios termos propostos por de’ Nobili, conforme a descrição oferecida pelo seu firme apoiador Alberto Laertio:

[...] si risolvette [padre Nobili] di dargli p. iscritto in una foglia di palma scritta di sua mano, chi si fusse onde fusse nato, di che parenti, che professione fusse la sua et che dottrina insignasse. Il che fece dicendo che era nato nella Città di Roma di Parenti Nobili, che non era frangue, ne lo poteva essere che la lege che insignava era del suo Dio creator del Universo, et non astretta alla casta di franguj solo, ma che era lege universal, p. q’ et di qual si voglia genero di persone, et stirpe, et che di bascio potevano stare tutte le caste et stirpe, ritenendo ciascheduno i suoi honorj preminenze et nobiltà, et tutti i suoj costumi politici, et non mescolarsi con le persone di basso lignagio, dela medesima lege, et che ciò manteria a qualunque p.sona in qual si voglia parte et insieme scrisse li principali articoli della lege che insignava, et il Simbolo de S.ti Apostoli con molta e chiarezza, et distinzione [...].³³

A auto-representação de Nobili enquanto “romano” e “rayo”, junta-se aqui uma distinção de “nobreza” que “brinca” com o próprio nome³⁴ e que, ao mesmo tempo, o

³³ ARSI - GOA 53 [*Malabarica Historia*] Cartas Ânua e Relações. Fólios: 47-59; Alberto Laertio, *Relatione di quel che succedette nella Missione di Madure nel anno 1610*. Aos 24 de Novembro.

³⁴ A esse respeito, veja-se a interessante observação e pontuação proposta pela contribuição de Matteo SANFILIPPO (*Roberto De Nobili: un'introduzione*. In: Matteo SANFILIPPO e Carlo PREZZOLINI. *Roberto De Nobili (1577-1656) missionario gesuita poliziano*. Atti del convegno Montepulciano 20 ottobre 2007. Università per Stranieri di Siena, Guerra Edizioni, 2008, pp. 13-22) ; neste trabalho, entre outras questões, o historiador aponta como a investigação de Gerald O'BROIN (*The Family Background of Robert Nobili S.J.*, *Arquívum Historicum Societatis Iesu*, LXVIII, 1999, pp. 3-46) descobriu materiais inéditos no Arquivo Secreto Vaticano que mostram como Roberto teria sido filho ilegítimo de Pierfrancesco Nobili e de uma desconhecida romana, junto ao irmão Vincenzo, mais jovem de dois anos. Curioso o fato de que a estratégia e o eco da ação missionária do italiano na Índia se desprenda, justamente, de uma qualificação de nobreza inscrita no próprio nome: naquele mesmo nome que o teria

distingue ulteriormente dos missionários do Império português, os *franguis*, reconhecendo neles uma outra casta – conforme parece terem sido interpretados localmente – e, logo, diferenciando-se enquanto seu ensinamento era conforme uma “lei universal” (não particular) que podia conter todas as castas particulares com suas respectivas distinções. É aqui e a esse respeito que se destaca, portanto, nos próprios termos de Nobili, a característica *universal* de seu Império simbólico, contra o particularismo do Império político: aquele universalismo que – por parte dos teólogos “portugueses” letrados de Goa e perante Roma –, lhe foi imputado enquanto gravemente comprometido por causa da sua estratégia de adaptação³⁵, ele o recuperava (ou pretendia fazê-lo) perante as culturas locais. E é na construção de seu bem peculiar império universal (contraposto ao particularismo do Império político português) que, inclusive, pretende inserir e recuperar o significado de sua “doutrina e lei”: ou seja, a universalidade (unicidade) do evangelho e, com esta, da sua missão.

Além do mais, como dizíamos, junto à função da auto-representação de Nobili, construía-se a justificativa da estratégia de construir o compartilhamento de uma necessária confiança, com seus interlocutores (homens “santos e virtuosos”) para poder introduzir os ensinamentos evangélicos. A qual coisa torna-se evidente e significativa em um colóquio realizado com um brâmane, conforme a descrição oferecida pelo estreito colaborador e companheiro padre Antonio Vico:

[...] il Bramane [...] cominciò col suo esame. Primeiram.te gl’adimandò [a Nobili] di che terra fusse, rispose il Padre di Roma, dopo di che casta, rispose di Casta Rasciá; et quali sono gli soggiunse egli le conditioni del vero Rasciá! cominciò all’hora il padre a raccontarle tutte le cose come stavano scritte nelle legi de Bramanj, aggiungendo che quelle conditioni erano de Rasciá secolari, non già de Sanniasse come esso era; entrò dopo il Bramane, in mat.^a de lettere, et p. gl’adimandò che cosa fusse gnava[?] che vol dire lege spirituale, al che rispose il Padre che era una sapienza, p. mezzo della quale sapeva l’huomo pr.^o che cosa fusse Dio. 2^o che cosa fusse l’anima, 3^o qual fusse il camino acciò l’anima, che lasciò Dio torni un altra volta a luj; soggiunse il Bramane che cosa fusse Dio, al che rispose il Padre p. li concetti negativj usati da theologi, seguitò dimandando le qualità et proprietà Divine quali erano; a questa dimanda rispose il Padre con una breve explicatione di tutti gl’attributi di Dio assolutj; con la quale fù anco confutando gl’Idoli che costoro adorano, et de falsità et errorj che dicono de Dio; V.g. che Iddio N. Sig.re est ens a se, et che p. questo non ci può essere altro Iddio che lo produca; che est infinite potens[?], et p. questo non può ricever danno, Infinite sanctis, et bonis, p. questo non

qualificado na terra natal, então, perante a própria ilegitimidade do nascimento! Curioso ainda, segundo os termos do historiador citado, que: “paradoxalmente, no final, a voz de Nobili nos chega sobretudo da correspondência com os familiares, aliás, justamente aqueles que, provavelmente, o empurraram em direção à carreira eclesiástica porque ilegítimo” (M. Sanfilippo, cit., p. 15).

³⁵ Conforme vimos no capítulo anterior, no item: *Limite do Universalismo Cristão na Índia de Nobili*.

può peccare, neq. etiam in natura assumpta, ne può haver concubine, et altre falsità che esti dicono. Repigliò il Bramane quomodo esset ubiq. cum sit in corporeus[?], et in capax[?] contantij localij, confutò il Padre primo quel che essi dicono che Deg. sit ubiq. come l'aria negl'altri corpi, come l'oglio nel gergelino, et come il butiro nel latte, aggiungendo che quello che questa esplicatione haveva inventata, era stato p. ventura alcun pastore, overo alcuno di coloro che cavano ooglio, del che si rise il Bramane, et restò molto contento della esplicatione della immensità p. essentiam, potentiam, et presentiam. Venne depoi à trattare dell'Incarnatione, [?] Cioccanada esset Deus incarnatus como questi credono, al che rispose il Padre che ciò non poteva essere p.che commise molti peccati, il che non può essere di Dio [...].³⁶

Evidente e interessante a estratégia – realmente dissimulada – segundo a qual padre de' Nobili pretende se inserir no contexto e na doutrina dos brâmanes locais, realmente “entrando pela porta deles... para se sair (de algum modo) pela sua própria”. Projetando-se enquanto Rajá, com específica função de “penitente” (sannyassin) pretende, então, configurar-se enquanto “sábio” de “leis espirituais”, isto é, das que dizem respeito a Deus, à alma, à salvação: logo, com esta “entrada”, realizaria então um combate à idolatria local que, evidentemente, vem se delineando, ao mesmo tempo, enquanto um substancial combate e uma reorganização de alguns costumes locais. Sintetizando a estratégia proposta, pode-se dizer que a inserção local por meio da acomodação missionária ganha as feições de um verdadeiro “cavalo de Troia”...

Esta modalidade estratégica de adaptação e penetração na cultura local para, sucessivamente, trabalhar na transformação de alguns de seus conteúdos que melhor pudessem ser identificados *sub specie religionis* (isto é, na perspectiva de um conceito de “religião” propriamente ocidental), torna-se evidente, ainda, na resposta do missionário italiano perante a perplexidade de um Naique local (Hermeciatti), já defensor do Aier Nobili em tempos anteriores: e que naquele momento ficou perturbado e suspeito pela acusação de que o missionário fosse um *frangui* (“o mais grave impedimento que há na conversão desses gentis”). Nela encontramos outra correspondente auto-representação nos próprios termos expressos por de' Nobili em uma carta em língua tâmul destinada ao Naique: conforme a carta de Vico que a transcreve, aliás, o próprio companheiro da missão fez questão de deixar claro que quis traduzir esta mesma carta em português “imitando quanto foi possível a frase tâmul” (mais uma vez, portanto, ressaltando a centralidade e a importância das formas

³⁶ A carta e, nela, os termos propostos por padre Vico, se encontra no interior da mesma relação de Alberto Laertio, In: ARSI - GOA 53 [*Malabarica Historia*] Cartas Ânua e Relações. Fólios: 47-59; Alberto Laertio, *Relatione di quel che succedette nella Missione di Madure nel anno 1610*. Aos 24 de Novembro.

linguísticas e expressivas locais, levadas em consideração por de' Nobili). Assim se apresenta, enfim, o texto da auto-representação do missionário italiano:

Il Ragià penitente il quale professa et segue la vera lege, a tutti i Sanniassi, et altrj huomini, desidera de Ds. Signor Nostro continua spirituale, et Santa felicità. Gli huomini che fanno professione di verità sogliono per iscritto affirmare alcuna propositione certa acciò che sempre sia a tutti manifesta et notoria come la luce, per questo essendo io obligato, et sforzato a manifestare alcune verità; giudicaj doverle (conforme al costume de maggiorj et gran dotti) stabilire per iscritto; alcuni che non sanno quel che di me in verità passa, parlando con huomini gravj, et di qualità, dissero di me grande calunnie, alle quali perche gli buonj inavedutam.te credendogli non pechino, voglio à tutte rispondere con ogni sincerità, et verità. **Io non son franguj, ne nacquj in terra de franguj, ne tampoco entraj nella stirpe de franguj;** et questo essere la verità testimonio me ne è Iddio, et se in alcune cose delle sopradette se ritrovasse che io mento, oltre l'esser traditore a Dio, et restare obbligato alle pene dell'Inferno, mi sottopongo anco in questa terra a qualsiasi castigo. **Io son di Roma, la mia famiglia in Roma è come di buoni Ragià in questa terra; Sendo giovine presi il stato di Sannias et Religioso,** nel quale dopo di haver studiata la filosofia, et imparata la S.ta e Spiritual lege; **come peregrino, uscì fuori di mia terra, passaj per moltj regnj, et in tutte le partj sue mi ritrovaj, trattaj, et vissi con forme al modo di huominj Sanniassi, et Santj. Arrivaj a Madure con pensiero di passare avanti,** recolseme in sua casa il Padre che qui resiede: ma **come stando nella casa del detto Padre, desiderasse di rimaner per alcunj giorni facendo penitenza, in questa Città di Madurè, fecj nel distretto di Nagaciattj con sua licenza una casa, e depoi con licenza di Hermeciattj feci anco una chiesa di mattonj,** ove con l'aiuto, et favore del medesimo stetti, e stò al presente, et ciò basti in questa mat.^a. **Con quelli poi che vengono a trattare meco di ni una altra cosa ragiono, senon di quello che appartiene alla Salute dell'anima;** quel che di questa materia tratto, consiste in **chi sia Iddio, quali siano i suoi Attributj, di che modo sia trino et uno; come il medesimo creò il mondo, et gl'huominj, con tutte l'altre cose create; oltre di ciò, come il medesimo vero Iddio prese carne humana per salvare gl'huominj,** il quale vero Iddio, et vero huomo, si chiama JESU X.to, che vol dire Salvatore, pieno di gratia, e de donj del Cielo; Questi libero d'ogni peccato, satisfecce per gli peccatj, di tutti gl'huominj, et diede remedio a quelli. Di più insegno, **che dopo la morte di conforme alli meritj di ciascheduno, dà Dio nostro Sig.re finalmente senza aspettare altra generatione, ò p. transmigratione, ò lo premio ò castigo eterno;** La lege Santa, et spirituale che questo insegna, è quella che io predico, **nè faeie fò per questo lasciare ad alcuno la sua stirpe, ne entrare in altra, nè fò che alcuno facci cosa contro l'honore della famiglia;** e che questa sia la verità testimonio me ne è Iddio; perche assi come per essere il Naiche Sig.re di queste terre tutti quelli che habitano in esse, o siano bramani, o Ragià o di qualsivogl'altra stirpe sono obligati ad obedirgli in quello che appartiene al governo temporale; allo stesso modo per essere il Vero Iddio legitimo Sig.re di tuttj gl'huominj, conviene che tutte le stirpi vivino conforme alla lege santa data dallo stesso Iddio; Per lo quale[?] essendo **la lege, che io predico, lege del vero Iddio, et lege che ne tempi antichi p. comandam.to del medesimo Iddio fù predicata in queste medesime partj da huominj Sanniassi, et Santj,** qualunque dicesse che questa lege è di frangui, et lege propria, et conveniente solo a stirpi [?vili?]

farà un gravissimo peccato, et poiche **il vero Iddio non è solamente Sig.re di una stirpe, ma ugualmente di tutte dovremo confessare che luj è degno di essere adorato ugualm.te da tuttj**. Per questo quel huomo che deciderà d'andare alla gloria del Paradiso, conoscendo questo Iddio, et **caminando con forme al suo santo volere, non farà cosa contro il suo honore, o stirpe**, e chi osarà dire il contrario sarà meritevole delle pene dell'Inferno. Ben veggo che per essere io huomo Sanniasse, pareva ad alcuno causa meno decente, che io in Olla manifestj la mia terra et famiglia, ma come dalle bugie che tã calunnosiam.te di me si dicevano nascessero altrj malj, fuj costretto a declarar con olla la lege che professo, et gente, e terra di dove sono, si perche rimanghi la falsità abattuta, come acciò non venghi a moltj che mi amano alcuna infamia; [...].³⁷

Com tudo isso, portanto, negando qualquer suspeita de ser um “português” (*frangui*), o “romano” de’ Nobili se projeta e traduz a si próprio construindo equivalências bastante significativas para a cultura local: já *rayo* de uma “família romana” (que, então, não seria a de nascimento, mas a própria Companhia), traduz esta casta enquanto categoria e distinção de “nobreza”, ao mesmo tempo em que traduz o status de *sannyassin* enquanto status “religioso”. Finalmente, subtraindo-se à identificação com o “Império político” português, reivindica para si o pertencimento a outro “império simbólico”, aquele “romano” e “religioso” (tanto papal, quanto da Companhia). No interior deste último, filosofia, lei espiritual e peregrinação configuram-se, então, como caminhos e processos de formação em conformidade com os “Sanniassi, et Santj” locais: os dois termos são propostos, novamente, enquanto equivalentes. Logo, construída a tradução de si mesmo em termos locais (preparada a “entrada”), com a consequente produção de equivalências, o missionário empreende a estratégia para *traducere* de dentro da sociedade indiana os conteúdos da doutrina cristã (realiza a “saída”). Ainda assim, a aproximação configura-se atentamente estudada e manifestada em termos que ecoam o contexto local: não se fala em evangelização, mas em confronto racional (“de nenhuma outra coisa dou razão”); e não diretamente de questões doutrinárias, mas “da saúde da alma”.³⁸ E, por fim e novamente, reencontramos a proposição de uma *universalidade* da lei pregada pelo missionário (“il vero Iddio non è solamente Sig.re di una stirpe, ma ugualmente di tutte dovremo confessare che luj è degno di essere adorato ugualm.te da tuttj”): e esta última parece configurar-se, de

³⁷ Esta outra carta de Antonio Vico, traduzindo e retranscrevendo os termos da carta proposta por de’ Nobili ao Naique, também se encontra incluída em uma (outra) relação (do ano sucessivo) de Alberto Laertio, In: ARSI - GOA 53 [*Malabarica Historia*] Cartas Ânua e Relações. Fólhos: 81-89v.; Alberto Laertio, *Relatione di quel che succedette nella Missione di Madure nel anno del 1611*.

³⁸ Reenviando, novamente, àquele ecoar/correspondência de Salvação/Saúde de que falamos no último item do capítulo anterior (*Disputa, Confronto e Compartilhamento: entre Curas e Superstições*).

algum modo, em uma reivindicação perante seus acusadores missionários, mostrando de querer salvaguardar aquele universalismo que lhe fora imputado de ter gravemente comprometido em sua peculiar forma de adaptação e evangelização, por um lado; por outro lado, a perspectiva lhe permite entrever e projetar uma unidade da Humanidade no interior da qual encontra um seu espaço comum e compartilhado (nos tempos antigos) a própria humanidade indiana: unidade, aliás, já pregada pelos Sannyassin/Santos da terra (“la lege, che io predico, lege del vero Iddio, et lege che ne tempi antichi p. comandam.to del medesimo Iddio fù predicata in queste medesime partj da huominj Sanniassi, et Santj”)! Tudo isso, quem sabe, nas intenções, nas possibilidades entrevistas ou em uma desiludida construção de uma perspectiva na qual, em um processo evangelizador sucessivo, poder-se-iam inserir as particularidades das castas indianas... Trata-se, todavia, de um universalismo da mensagem cristã que, por enquanto, se projeta, ao mesmo tempo, enquanto possibilidade de abraçá-lo sem comprometer a centralidade de uma cultura local constituída ao redor do rígido sistema das castas (“caminando con forme al suo santo volere [de Deus], non farà cosa contro il suo honore, o stirpe”). E, finalmente, trata-se de uma cultura local da qual se privilegia outra organização linguística: aquele “girandão” (o sânscrito) que, conforme a informação do próprio Gonçalo Fernandes, padre de’ Nobili já havia apreendido, depois da língua do Malabar (o tâmul), em 1610, quando se encontrava ainda em fase de estudo do “badagà”. E não será de importância secundária observar, a esse respeito, como a novidade da “sanskritização” do próprio tâmul – e da doutrina veiculada na antiga missão por esta língua – virá se configurando justamente, para o missionário italiano, como possibilidade de entrever, projetar e/ou construir uma antiga unidade humana da qual a própria língua conservaria resquícios, indícios e quase uma recôndita memória: sintetizada na significativa expressão denotativa de “latim dos Brâmanes”. Tratar-se-ia da perspectiva destinada a inscrever os catecúmenos indianos no interior de uma primordial e mais geral unidade linguística, antes da multiplicação e confusão babélica das línguas, na qual poder-se-ia (e dever-se-ia, muitas vezes, para os missionários) encontrar uma unidade da(s) Humanidade(s): unidade *a priori* que, em princípio, pudesse tornar compatíveis suas diferenças históricas abrindo a possibilidade de reconstruir, antes, e reconduzir, depois, essas diferentes humanidades em direção a uma unidade (um mínimo comum denominador) linguística que não por acaso, na época,

estabelece-se paralelamente ao constante esforço de uma “busca da língua perfeita”.³⁹ Novamente verificamos, então, como “língua” e “império” vão juntos, conforme a sugestão de João de Barros: e, nessa direção, distinções e diferenças das “políticas linguísticas” vão se impondo, portanto, tendo em vista os diferentes projetos dos diferentes impérios (simbólico ou propriamente político).

A proposta e a perspectiva de sua própria modalidade de política e penetração linguística do missionário italiano se configuram, como vimos, enquanto modo privilegiado de realizar um indispensável entendimento e tradução de si (e, logo, de sua doutrina) para realizar uma mais acertada acomodação. Consequentemente, a língua torna-se o instrumento indispensável para realizar uma modalidade imperial que, podemos dizer, opera “de dentro para fora” (isto é de forma “simbólica”, de fato: algo que poderia corresponder aos termos de uma “colonização do imaginário”⁴⁰) contraposta à operação invertida “de fora para dentro”: nos termos de um império propriamente político). É assim que, conforme quanto Alberto Laertio faz presente a Aquaviva:

[...] Estas [dificuldades] venceu P. Roberto, com se encomendar primeiro a Deus, & ter grande confiança nelle; & depois com dar razão de si, & da doutrina que confiava aos brâmanes letrados, & Pandaras gentios, quando de proposito forão ter com elle somente pera o examinarem, que forão muita nessas, especialmente este anno; mas **elle, como sabe a lingua tamul tão perfeitamente, como se fosse natural; e o modo de tratar, & suas cortesias, & tem no fallar muita graça, eloquentia & efficacia, (como eu o tenho visto disputar) & sabe juntamente o Guirandão (que é o seu latim, em que estão escritos os livros das suas leis)** por mais letrados & doutos sejam os bramanes (que venera o fão muitos delles, por terem honestidades com que estudão de propósito sua filosofia e theologia) ficão diante do P.e como mudos, sem saberem proceder para diante; com que os que fallão com elle se não tão satisfeitos, que o tem para Tomé vindo do céu; & **é elle hoje em Madure tão conhecido, & tem todos um grande conceito delle**, que parece o Demônio para esta obra lhe poderá dar pouco trabalho; posto que nunca lhe faltarão novas perseguições com novos modos, & invenções.⁴¹

E neste sentido, também, tornam-se significativos os termos utilizados por um dos apoiadores do projeto de Nobili, padre André Bucerio:

[...] e fiquei admirado de saber tam excellentem.te a lingua tamul, que parece nacceu nestas terras, que he maravilha em tam poucos annos, e o Pe. Gons.^o Fern.z, que conheço quasi todos os P.res que estiveram nestas Christ.des me

³⁹ Umberto ECO. *A Busca da Língua Perfeita na cultura européia*. Ed. bras.: Bauru/SP: Edusc, 2002; ed. orig.: Roma-Bari: Laterza, 1992.

⁴⁰ Cf. Serge GRUZINSKI. *La Colonisation de l'Imaginaire: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI-XVIII siècle*. Paris, Gallimard, 1988.

⁴¹ ARSI - GOA 17 [*Goan. Malabar Epistolae 1610-1619*], fólhos: 20-21; *Laertio Alberto a Acquaviva, pro e contra de Nobili*, 6.12.1610: Pro et contra opus conversionis P. de Nobili. Calumniae.

affirmou q' nenhum dos nossos passados e p.sentes soube tanto desta lingua, nem a soube tambem pronuntiar; de mais **disso sabe o querentam q' he como o latim do tamul, e nesta lingua tem escritas os Bramanes suas leis, e seus versos mui escuros** que hum manço bramane chamado Bonifacio graduado nas letteras e sabidoria delles, que veio a ensinar ao Pe. Roberto, com intenção, como depois disse, do ganhar assi, e ficou elle ganhado a Christo e aprendeo outra [??] X.^{aa} que elle estima m.to e procede bem, este ensinou ao Aier, elle negociou os libros, q' os bramanes não cediam a outros, sabe mais o Pe. a lingua Badaga, e em todas estas línguas e no modo de tratar particular graça, de m.ta que me parece q' o faça [?] a m.ta habilidade, e ingenho, e outras partes, que o Pe. tem em grão excellente [...].⁴²

Força do “latim dos brâmanes”: o próprio mestre da língua sânscrita, que se propunha de converter o missionário italiano, depois de ter-lhe ensinado a língua, acabou por tornar-se ele mesmo vítima e convertido pelo missionário através de sua própria língua. A anedota não deixa de ser significativa, portanto, da perspectiva aberta em direção ao pressuposto da unidade linguística: antiga e obscura, esta última, como os livros que os brâmanes guardavam com tanto ciúme e que, agora, com o desvendamento linguístico em sua pressuposta unidade inicial, podem inclusive ganhar inteligibilidade para o missionário e, com ele, para a cultura ocidental.

Portanto, perante o desafio e a contraposição propostos por Nobili, a reação da outra modalidade imperial – veja-se bem, trata-se da configuração de um “império político”, conforme analisado por nosso estudo, em seu âmbito propriamente “religioso” e missionário – se configura de forma cada vez mais evidente. E, na especificidade dos aspectos de que tratamos neste capítulo, podemos verificá-la e colhê-la, justa e privilegiadamente, também em sua característica manifestação linguística e gramatical. Fato é que, no choque entre as duas perspectivas (além que entre os outros aspectos), enfim, no âmbito missionário entrevemos também o surgimento de uma verdadeira “guerra linguística” empreendida com as armas (críticas) dos nomes, de suas significações, implicações e consequências. Assim, conforme a ordem explicitada pelo padre Provincial Pero Francisco, em 1613 – que pretendia clarear o sentido de uma epístola do Geral da Companhia, padre Aquaviva, particularmente permeável às pressões críticas dos “portugueses” –, dos 34 capítulos de censura desta ordem os últimos seis resultam diretamente ligados a esses aspectos da polêmica nominalista/linguística.

29.º O nome de Deos Tambiran, se não deixe, pois he usado em toda a India chamarem a Deos por este nome.

⁴² ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia II*], fólhos: 110-115: *Buccerio André a Aquaviva*, 3.10.1610, “Informação da Missão de Maduré”, (outra cópia fls. 116-121).

- 30.^o Os Anjos, Apostolos, e mais sanctos se nomeiem por seus p.prios nomes usados na Igr.^a e não pollas etimologias delles. E se a declinação da lingoa Tamul o não sofrer, fiquem antes estes nomes indiclinaveis, q' mudados.
- 31.^o Por nenhum caso se chame a Missa Pugey, ou Christo Pugey, mas retenhasse o nome missa; e se na declinação, ou terminação Tamul tem alguma significação malsoante, fique indiclinavel, ou se chame misterio da Missa, ou Sancto Sacrificio da Missa.
- 32.^o O mesmo digo dos sacramentos, cuios nomes, Baptismo, Confirmação, Eucharistia, e os mais, se devem reter sem nenhuma mudança: e geralm.te fallando, os nomes de Cousas p.prias da Igr.^a catholica q' se não achão na gentild.e, melhor, e mais seguro he conservar os p.prios nomes Latinos, ou Portuguezes, usados entre os x.ãos de Europa; que inventar outros, nestas lingoas dos gentios, e este he o modo q' usarão sempre na India os Ministros da Comp.^a x.tandade, assi em Goa, e partes do Norte, na lingoa Canarim, e nas mais naquellas terras; como nas partes do Sul, nas lingoas Maliam, Tamul, Malaya etc. E isto mesmo nos ensina o uso da Igr.^a Romana, retendo muitos nomes Gregos, e Hebreos sem nunca os mudar.
- 33.^o Aos x.ãos no Baptismo se lhe chamem nomes p.prios de Sanctos do Martirlogio, como se custuma na Igr.^a; e não a etimologia dos ditos nomes.
- 34.^o Conformando nos com nossas constituições p.^a 3.^a cap. 1.^o §. 1de que mandão que os livros q' se escrevem se não publiquem sine approbatione atg. consensa Praepositi Generalis, p. examinationem saltem tribus com mittat, sana doctrina, com claro juditio in ea facultate p. ditis; e com a Regra 6.^a do Provl. q' estende esta ordem ainda aos livros q' se tresladão duma lingoa noutra; e com a Resposta 20 do P. Everardo, de pia memoria â 1.^a Congregação Indica; em q' manda q' nestas versoens nas lingoas Indias accurate omnia et circumspecte fiant; et que in primum ad generalem mittantur. Não convem q' a nossa Versão do Cathecismo, e orações da doutrina x.ã q' o P. Roberto Nobili fez na lingoa Tamul se publique, e corra entre os x.ãos, athe não ser examinada, e ap.vada por ordem, e consentimento do Sup.or da Comp.^a principalmente discrepando em muitas cousas da Versão antiga: e que athe agora correo; e o dito P. ir cada dia limpando e apurando mais na sua Versão com novas mudanças de vocabulos, o que pode ser causa de Novidade, e em 1.ro nos x.ãos.⁴³

Como dizíamos mais acima, portanto, desde o começo da proposta missionária avançada pelo missionário italiano produziu-se um tâmul profundamente “sancritizado” que caracterizou as novas obras de gramatização da catequese: logo, a operação torna evidente de se tratar da produção de uma “gramatização religiosa” e, ao mesmo tempo, da projeção de uma “religiosidade da/na língua” indígena (o sânscrito como “latim dos Brâmanes”).

⁴³ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia II*], fôlios: 191-192v.: *Francisco Petr. Aquaviva*, 11.8.1613, “De sensu epistolae P. Aquavivae”; e “Ordinatis circa Missionem Madur.”, ou seja, “Ordem que se deve guardar na nova residência de Madure”, dada pelo Padre Provincial [Pero Francisco] aos onze de agosto de 1613 [são 34 capítulos de censura]. A esse respeito, poder-se-iam propor e acrescentar outros exemplos, para o específico interesse desta investigação, ou, por além desse interesse, ampliar o espaço dessa problemática, como não podemos fazer aqui.

Esta operação acompanhou e construiu inicialmente, entre outros, o sonho cultivado por Nobili: aquele de realizar a conversão do próprio sânscrito na língua da missa, considerando-o enquanto a estrutura linguística mais adequada para o objetivo de conter e veicular a mensagem cristã. Um intuito e uma estratégia análogos, no fundo, foram projetados e realizados pelos jesuítas na própria China, com relação ao mandarim, e junto à corte mogol, em relação à língua persa. Finalmente, é nessa perspectiva que de' Nobili acabou realizando a marginalização do português – aquele que devia ser o futuro “latim do mundo”, segundo a analogia e sugestão propostas por João de Barros – em relação à missão do Madurai e, não por último, a língua portuguesa foi colocada às margens do seu próprio catecismo: que, aliás, veja-se bem, não se apresenta nem mesmo em forma bilíngue (como acontece, por exemplo, em outros contextos catequéticos missionários jesuítas)! A proposta missionária ligada à perspectiva de um “Império simbólico”, portanto, além de se contrapor às modalidades de atuação do Império político e dos missionários que operavam no interior desta perspectiva, contrapunha-se inclusive com relação à determinação linguística desta formação imperial. E se, nesta última, “a língua é (devia ser) a mãe do império”, com a nítida diferenciação linguística colocada na base da nova proposta missionária, outro império esboçava-se, embrionariamente, enquanto filho de uma língua local, o sânscrito, que ao invés de contrapor-se ao latim (“milhor que ensinemos a Guine ca que sejamos ensinados de Roma: ainda que ella agora teuera toda sua valia e preço”, nos termos de Fernão de Oliveyra⁴⁴) recupera, justamente, toda a “valia e preço” da antiga língua latina e através dessa será interpretado e construído, funcionalmente, em relação à perspectiva de uma unidade linguística. Esta unidade linguística, ao redor do latim, remetia, enfim, antes ao Império romano, depois (na esteira do primeiro) ao ‘*Imperium Christianum*’ e, finalmente, àquele que Gregório o Grande traduziria, emblematicamente, por ‘*sancta respublica*’: isto é, uma comunidade dotada da mesma exclusividade simultaneamente aberta que havia caracterizado a ‘*respublica totius orbis*’ de Cícero. Com a proposta do missionário italiano, Roberto de' Nobili, enfim, era o “latim dos brâmanes” que vinha se configurando enquanto destinado a impor-se: é a partir e através dele que ganhava feições um novo projeto de universalização religiosa que tornava mais frágil, por consequência, o ideal do Império português, emblemática e linguisticamente expresso por Nebrija (para Castela) ou Oliveyra (para Portugal).

⁴⁴ OLIVEYRA, Fernão de. A ‘*Grammatica*’ de Fernão d'Oliveyra. Texto reproduzido da 1ª edição, com apreciação de Olmar Guterres da Silveira, Rio de Janeiro, Jornal do Commercio, 1954 [1536], p. 37.

Formação e pressuposto da accommodatio:
o “latim dos brâmanes” e a “*amplexationem politicorum morum*”⁴⁵

Em várias partes do nosso percurso, acima, vimos como Roberto de’ Nobili torna os Brâmanes destinatários privilegiados da primeira evangelização indiana, propondo-os como interlocutores e terreno de encontro para um espaço de comunicação intercultural (na sincronia), baseando-se em um modelo prototípico de evangelização estabelecido e legitimado a partir da comparação (analogica) com a ação de cristianização do mundo antigo (na diacronia). Desta forma, portanto, os Brâmanes eram traduzidos (trazidos para dentro da cultura ocidental, de algum modo) enquanto “sábios” ou “letrados”, guardiões de um específico saber indiano que, inclusive, se manifestava enquanto participante de uma sua (característica e implícita) propriedade linguística – o sânscrito – universalisticamente inclusiva: o “latim dos brâmanes” podia (devia) caracterizar-se por sua pressuposta estrutura linguística que o inscrevia no interior de uma “gramática universal”.⁴⁶

Com relação a esse pressuposto da ação missionária, fundamentado nesta específica função de seu instrumento linguístico, tornar-se-ia talvez interessante prestar certa atenção, também, à função essencial que a língua latina vinha absolvendo, na época, enquanto, ao mesmo tempo, instrumento pedagógico privilegiado de ensino e formação dos missionários. Com e além do de’ Nobili, esta função instrumental do latim, de fato, dizia respeito, também, aos jovens missionários da Companhia: junto ao Colégio Romano e não só. Tudo isso torna-se tanto mais significativo e relevante se levarmos em consideração como, na primeira Idade Moderna, a língua latina mantinha, também, a função de veicular a cultura clássica que se encontrava na base da formação pedagógica que ela proporcionava: e, além de tudo isso, ela se caracterizava enquanto instrumento de fortalecimento de uma comunicação universal privilegiada (para o

⁴⁵ Conforme a expressão proposta por de’ Nobili em sua *Responsio*; cf. ARSI - CGM. GOA 51 [*Malabarica Historia*]: fólios 125-144, *Nobili Roberto*, 10.10.1610, “*Responsio ad ea, quae contra modum*”.

⁴⁶ Segundo quanto apontamos logo acima, com relação à problemática para a qual remetemos ao trabalho de Umberto ECO (*A Busca da Língua Perfeita na cultura européia*, citado) e, contextualmente à Índia, conforme quanto já apontamos acima (no 4º capítulo) a respeito da descoberta de Sassetti cujas observações anteciparam a descoberta daquela que será denominada enquanto “família linguística indo-europeia”. Sempre a respeito desse tema, mas em relação à ação missionária americana, veja-se, finalmente, nosso trabalho *Jesuítas e Selvagens*, citado, principalmente em sua primeira (“Catequese e Tradução”) e quarta parte (“Política Linguística e Evangelização”).

Ocidente). Com a revolução da Filologia do século XV, conforme Panofsky (tendo-a finalmente sepultada e chorando diante de seu túmulo), o Renascimento conseguiu ressuscitar a alma da Antiguidade⁴⁷, ou, nos termos propostos por Garin, o mundo da Antiguidade era descoberto justamente porque estava acabando, colocando-se definitivamente na história enquanto separado do homem da modernidade⁴⁸: é em vista de tudo isso que, além de configurar-se enquanto instrumento privilegiado de comunicação universal, a língua latina tornava-se, ao mesmo tempo, veículo de transmissão da (para percorrer de modo novo a) cultura clássica.

É no interior desse percurso e dessa perspectiva que se pode entender, portanto, a maneira recorrente e usual, nas missões da primeira modernidade, de transcrever e traduzir para dentro da cultura ocidental as culturas extra-europeias nos termos de uma constante comparação analógica e referencial ao mundo antigo (grego e romano). Evidentemente, esta perspectiva se configurará relevante e às bases das preocupações missionárias inclusive no Oriente: seja a partir de uma necessidade de tradução e, de algum modo, de uma compreensão de suas culturas, seja, muitas vezes (como será o caso das missões jesuíticas), como justificativa dos respectivos métodos de evangelização proposta. A esse respeito, podem-se encontrar vários exemplos significativos que se referem ao nosso contexto indiano e à especificidade das missões jesuíticas. Entre estes, podemos escolher o caso, ainda em 1647, de um escrito jesuítico, “Breve ragguaglio della provincia di Goa dell’anno 1647”:

Corre un gran fiume frà terra ferma, e questa isola di Goa, e quella di Sua; stimato da’ Gentili santificato, per cagione de’ Pagodi, che quivi hebbe anticamente. **In questo fiume eran soliti i Gentili di celebrar’ una volta l’anno**, cioè nel principio di Novembre **i loro battesimi**; digiunando alcuni giorni prima, e poi nella giornata stabilita andando à lavarsi. E **durava questa funtione**, (chiamata da essi Davali) **parecchi giorni, al modo appunto de’ Bacchanali degli antichi**: stimando con tal lavanda, e con una certa offerta, che portavano a’ Pagodi, d’uscir netti da ogni macchia di colpa. Facevali questo battesimo à vista di tutta Goa; concorrendo gran moltitudine di Cristiani, anche gente di conto, sì per terra, come per mare in barchette tratta da vana curiosità di vedere quella quantità quasi innumerabile di Gentili, concorsa alla superstiziosa cerimonia. Questo anno però con d’industria, e diligenza d’un Padre della nostra Compagnia, detto (per l’ufficio, che hà) il Padre de’

⁴⁷ Erwin PANOFSKY, *Renascimento e Renascimentos na Arte Ocidental*. Trad. Port., Lisboa, Editorial Presença, 1981, pp. 172-173;

⁴⁸ Eugenio GARIN, *Medioevo e Rinascimento: studi e ricerche*. Roma/Bari, Laterza, [1954] 2005, “Interpretazioni del Rinascimento”, Parte Prima, cap. IV.

Cristiani; adoperandosi l'efficace mezo delle censure poste dagl'Inquisitori Apostolici, s'è impedito questo rito Gentileasco [...].⁴⁹

À analogia entre o ritual das abluções indianas e o rito do batismo cristão, neste caso se soma o eco e a atmosfera familiares, pela revivescência das tradições antigas, dos Bacanaís da antiga Roma: obviamente, não sem denotar, com a escolha analógica, um certo tom de valoração negativa escolhendo, para tanto, justamente os rituais em homenagem a Baco.

Também é assim que, na tentativa de criar uma base de inteligibilidade das populações locais do Malabar, de seus costumes e de suas práticas rituais, de' Nobili chama em causa tanto a Antiguidade pagã, como aquela cristã. No esforço de traduzir (*trazer para dentro* do novo contexto e, sucessivamente, *explica-los* para o contexto ocidental) os costumes e ritos locais em termos do conceito (todo ocidental) de “religião”, um exemplo significativo, entre outros, nos é oferecido por uma sua carta endereçada, ainda no final de 1607, ao grande teólogo-polemista da própria Companhia, Roberto Bellarmino, na tentativa de descrever (e explicar) a “religião” dessas populações.

Quanto alla religione di questa gente sono Idolatri e ancorché confessino quasi tutti, che Dio he un solo, non lasciano di adorare molti Idoli, e demonij de quali **contano e credono favole, non meno false di quel che contavano li nostri antichi Romani, e Ovidio ne suoi metamorfosi**. Una cuosa ritrovo ne libri e nella bocca di questa gentilitade degna de amiratione et he che non lasciano di sapere e confessare che Dio cosi he uno, che he trino, e insieme essendo trino che non lascia di esser uno, come in molti suoi versi lo cantano. He verita che, nel esplicar come sia, errano, perche destinguono in Dio por causa de varij offitij e por causa de distintione de persone, perche come diceva Sabellio, che Dio in quanto criava hera Padre, in quanto opera la stessa redentione hera figlio, e in quanto giustifica he spirito, della medesima maniera e como questi; che creando N.S. sustentando e gastigando si dice trino, por ter una natura, si dice uno. Alcuni tengono che non si ritrova Dio e che tutto he un aguentamento, e compositione de quattro elementi; altri danno in un altro extremo, e dicono che l'anima he Dio e che va come revelando sotto figure di varie cose. Comunemente **tutti credono, qualche sogno Pytagora della trasmigrazione del anima**, non si podendo persuadere come essendo N.S. infinitamente misericordioso, dia doppo la morte pena eterna.⁵⁰

Já a categoria de “idolatria” prepara o terreno para a construção analógica inicial que, enfim, se enxerta com as “falsas fábulas” dos antigos romanos e das *Metamorfoses*

⁴⁹ ARSI - GOA 34.1 [*Goana Historia*, 1626-1648], f. 195-211; *Breve Ragguaglio della Provincia di Goa dell'Anno 1647*. Breve ragguaglio dello Stato della Provincia di Goa: con quanto di singolare è in quella accaduto nell'anno 1647. Alla Sagra Congregatione De Propaganda Fide, Illustrissimi, e Rev.mi Signori.

⁵⁰ ARSI - CGM. GOA 51 [*Malabarica Historia*]: fólhos 7-12v., *Nobili a Bellarmino, mesma data*, “De sua ratione et de controversii cum Episcopo” (em italiano); carta datada de 1º de dezembro de 1607.

de Ovídio. Esta idolatria aparece, significativamente, não como originária dessas populações, mas enquanto “incrustação”, na medida em que o missionário vislumbra entre elas a presença recôndita de um Deus único e trino: projeção missionária que tanto condicionará a sucessiva construção interpretativa de uma pressuposta “religião hindu”: bastante simplificada através das três figuras de Vishnu, Shiva e Brahma: que constituiriam a *trimurti*: a pressuposta tríade sagrada do Hinduísmo.⁵¹

Ainda, o erro sobre o qual teria se constituído a sucessiva idolatria indiana é explicado remetendo a uma “distinção das pessoas divinas” que, desta vez, recorre à autoridade da Antiguidade tardia cristã, remetendo à teologia sobre a pessoa de Cristo (bastante combatida por diferentes correntes do cristianismo das origens), mas com a prerrogativa de fazê-lo através de um autor cristão do III século, o líbico Sabellius, que foi considerado herético pela cristandade clássica. Este teólogo, de fato – diferentemente de Ario que, no IV século, teria afirmado que Jesus não era Deus, mas somente um messias humano enviado por Deus – havia declarado que em Jesus encontravam-se três manifestações: aquela do Padre, do Filho e do Espírito Santo. Na complexidade da distinção proposta pelo teólogo líbico antigo, então, Nobili tenta desvendar as confusões que se teriam produzido junto às populações locais, até que, a respeito da doutrina da reencarnação, coloca em cena e evoca (a traduz conforme) a transmigração da alma, remetendo mais uma vez à analogia com a doutrina antiga do filósofo e matemático grego e iônico Pitágoras.

Parece possível pensar que (e, quanto menos, nos parece útil verificar em que medida) esta “idealização de modelos da Antiguidade” deva ter, de algum modo, influenciado significativamente também o ecoar de (certos) modelos da Baixa Antiguidade próprios da ação missionária. E tudo isso pode ser significativo para o problema que interessa, de modo privilegiado, o nosso trabalho: justamente a *accommodatio*, isto é, aquilo que nós hoje definiríamos⁵² de “adaptação cultural”, de

⁵¹ A respeito de uma possível análise crítica da construção histórica dessa “tríade sagrada” e do “Hinduísmo” como categoria colonial (“invenção” dos colonizadores britânicos do Oitocentos), cf. Quanto já apontamos no 4º capítulo, acima, além dos trabalhos referenciais lá citados: Michel DELAHOUTRE, In: *Dictionnaire des Religions* (Jacques VIDAL, Org.), op. cit. (em tradução italiana: *Dizionario delle Religioni*, citada); Stefano PIANO, *Dizionario delle religioni* (Giovanni FILORAMO, Org.), op. cit.; Mario PIANTELLI, In: *Hinduismo* (Giovanni FILORAMO, Org.), op. cit., e, finalmente, Romila THAPAR, *Interpreting Early India*, op. cit., p. 77. Particularmente, em relação à figura de Vishnu (responsável pela manutenção do universo) e Brahma na Índia antiga, enfim, confronte-se sempre o brilhante trabalho de Charles MALAMOUD, *Cuire le Monde: Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, citado.

⁵² Conforme outro instrumento linguístico e conceitual que implica, em algumas “nuances” importantes, outras modalidades de abordagem e, às vezes, até outra perspectiva histórica e cultural.

uma (quem sabe, precoce) “apreensão da diferença”. Por além de uma estratégia missionária finalizada à penetração junto às populações locais para realizar uma comunicação de sua mensagem, a “acomodação” se configuraria, também e portanto, segundo esse ponto de vista, enquanto uma ferramenta que (secundariamente ou menos) produziria ou predisporia um sistema de abertura comunicativa por dentro das próprias categorias históricas e conceituais ocidentais, alargando-as, depois de tê-las postas em crise, para dar conta da compreensão de uma nova realidade que impõe novos instrumentos: conceituais e operativo-relacionais. É com relação a esse aspecto que poder-se-ia pensar (e, quem sabe, sugerir uma complementação para essa outra possível análise) em algo correspondente, grosso modo, àquilo que o historiador indiano Depesh Chakrabarty propôs – como instrumento para analisar e tentar entender, justamente, o possível sentido da apreensão do latim por parte do jovem Roberto de’ Nobili – com o conceito de “translucência”.⁵³ Neste contexto do exercício de tradução linguística e a partir deste último conceito-chave, seria com vista à adesão ao (a um exercício quase cotidiano e existencial do) “princípio da tradução” que esta tradução pôde ser proposta e entendida por si só, possivelmente, como espécie de apreensão da diferença. Neste caso e a partir desse princípio, de’ Nobili (como em geral os missionários da Companhia) teria à disposição e usufruiria de instrumentos conceituais privilegiados (usuais e cotidianamente colocados em prática) para compreender a opacidade, ou seja, justamente aquela “translucência” que necessariamente se experimenta quando se procura traduzir um sistema cultural e social para outro muito diferente: dito de outro modo, tratar-se-ia do recurso de um desdobramento linguístico que, em sua prática e em seu exercício cotidiano tornar-se-ia quase que um mecanismo mental automatizado.

Um desses desdobramentos significativos em relação a esse aspecto, (ao mesmo tempo linguístico e mental), o encontramos expresso, por exemplo, em uma carta que de’ Nobili escreveu, em 6 de dezembro de 1606 (isto é, ainda no seu primeiro ano no novo contexto indiano), à prima Costanza Sforza Boncompagni, na qual o jesuíta escrevia que, enfim, estava esquecendo o italiano.⁵⁴ E, sempre no começo de sua missão, o missionário italiano voltará a insistir sobre este tema: assim, por exemplo, em uma sua carta de 1608 (mas datada de 8 de outubro de 1609, no seu final) que tem por

⁵³ Depesh CHAKRABARTY, *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton, NJ – Oxford, Princeton University Press, 2000.

⁵⁴ Texto em J. WICKI, *Sei lettere inedite del P. Roberto Nobili S.I., 1606, 1607, 1615*, “Archivum historicum Societatis Iesu”, 1968, XXXVII: 129-145. A carta em questão se encontra à p. 133.

título, justamente, “sobre o fruto da acomodação do uso bramânico” (“Fructus accommodationis ad usus Brachman. Ubi sint socii italici”), na qual carta afirma que:

[...] Il P. pronto mi mandò primeramente alla Città della Pescaria, nella quale stetti [?] alcuni mesi & dopo mi mandò a questa Città di Madure ciò nostro nobile [?] [...] in questa **comincio a insegnare l’Alfabeto e questa lingua di maniera che son già quasi dimenticato della Portoghese e della Italiana**, con molta difficoltà al passante [? in relazione al passato?], per onde V.R. mi perdoni gli errori, che in queste quattro righe trovare.

E, ainda em seguida na mesma carta,

[...] andai ad habitar in quella [nova residência], nella quale procurando di conformarmi cogli costumi di questa terra, e di quelli, che fanno professione di castidade e dottori di scientie, **cominciai a trattare, e a imparare questa lingua**, che è molto difficile, ma con il favor divino **già sto fatto Malavara, perchè tengo maggior difficoltà in parlar Italiano e Portoghese, che non tengo in parlar questa lingua.**⁵⁵

Emblemática a forma desta última colocação posta pelo missionário: ele vem se auto-representando enquanto “feito malavar” (“indigenizado”, se quisermos) na medida em que sua inserção na comunidade local da nova residência de Madurai se deu a tal ponto que, na perspectiva linguística (escolhida aqui enquanto central, na autorepresentação do missionário), se esqueceu de sua própria língua materna (o italiano), como a língua pela qual prestava serviço ao Império político (português). E, mais uma vez, então, dirigindo-se ao geral da Companhia, padre Aquaviva, no mesmo ano de 1609, descrevendo o que se passou desde sua mudança para Madurai, em 1606, repete o tema:

Vi ca mais pera aprender a lingua e depois pera tormarme pera Costa da Pescaria, que por triste esperanças de se haver ca abrir a porta a qual por arte do Demonio estava tão fechada que ha ja tantos annos que ca ha residentia sem que se podesse fazer nada, mas antes tinha nos mui grande asco porque assi nos comeres como no trajo hera nos mui diferente dos que ca fazem profissão de castos e mestres de scientias. **Como foi aprendendo a lingua a qual agora por misericordia de N.S. mais facilmente e depressa fallo que a minha propria Italiana, a qual como tão bem a portuguesa me va esquecendo por não ter exercitio dellas, entendendome com estes [...]** e como os que nesta terra professão castidade, e os bramanes desde mínimos não comem nem carne nem peixe nem ovos sustentandosi somente de arros e hervas guizadas em varias maneiras, eu tão bem confiando na misericordia de N.S. comecei esta vida, com comer huma so vez cada dia que o seu costume a as 4 horas, e quis N.S. e quis dar-me forças que certo melhor estou do que ~~ha~~ estava com comeres de sustança e **como Ricci curiosidade de aprender bem a lingua (que se não tivera estas cores brancas não haviam de cuidar que sou**

⁵⁵ ARSI – GOA 16 Goa 16, [Goan. Malabar Epistolae 1606-1609], fólhos: 198-199, Nobili Robertus, s. fruto da acomodação do uso bramânico, 1608: *Fructus accommodationis ad usus Brachman. Ubi sint socii italici*. Carta datada, no fim, de 8 de outubro de 1609.

estrangeiro) e suas couzas que bem mui segredas começamos a trattar e fallar [...].⁵⁶

Logo, a adaptação linguística encontra-se estreitamente associada, nos termos de Nobili, à adaptação aos costumes e torna-se imprescindível para entender estes, ou quase para “deslizar” inadvertidamente com ela por dentro destes. Ao mesmo tempo, no realizar-se desta operação, o esquecimento ou, quanto menos, a menor familiaridade com a própria língua (nativa ou imperial) é ressaltada como índice de sucesso nesta penetração no interior da cultura local. Não por último, encontramos aqui a referência direta ao modelo de Matteo Ricci: e, isto, sempre paralelamente à “curiosidade de apreender bem a língua” (cancelando as diferenças, a não ser pela cor da pele) assim como, ao mesmo tempo, à possibilidade que este exercício abre para entender “suas cousas... mui segredas”.

Portanto, alguns aspectos podem ser entrevistados, deduzidos ou destacados na intencionalidade comunicativa dessas afirmações. Entre outras, parece-nos importante destacar, em suas modalidades:

1. a expressão (representação) de uma “íntima confissão”, reveladora do grau de transformação do missionário: daqui o pedido de perdão pelos erros cometidos na escrita da carta;
2. a manifestação exacerbada de uma distância, percebida até na dificuldade de rearticular uma antiga e familiar modalidade comunicativa;
3. a representação de um estranhamento desajeitado para com a própria língua materna e,
4. finalmente, quem sabe, sobretudo o que nos aparece como um “colocar-se em cena” na sua entrega missionária total: isto é, a manifestação de um novo ser cultural (distante) contra o antigo natural (familiar).

Mas, junto desses aspectos e a fundamento deles, em tudo isso poder-se-ia talvez medir e verificar, sobretudo e ao mesmo tempo, uma espécie de correspondente subjetivo e íntimo do processo de *accommodatio*. É este aspecto que se manifestaria, por um lado, enquanto resultado de uma distância com relação à antiga familiaridade (linguística e cultural italiana), e, por outro lado, apontaria para a realização de uma nova familiaridade: indígena (indiana do Malabar) mas também com relação à própria distância vivenciada entre os dois mundos (de proveniência e de atuação missionária): é,

⁵⁶ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia II*], fólios: 18-25, Nobili a Aquaviva, 25.10.1609, “Redditi rationem laborum”.

enfim, esta mesma distância que, de modo propriamente íntimo para o protagonista, é dificilmente traduzível para o exterior; inclusive e paradoxalmente para um outro universo linguístico (aquele próprio e originário) que deveria resultar imediatamente familiar.

Com vista a tudo isso, ainda, à dificuldade de “comunicar a distância” – inclusive linguisticamente vivida – no âmbito familiar e íntimo (aquele da prima, por exemplo, destinatária da primeira missiva), soma-se, sucessivamente, aquela de comunicá-la a partir da função propriamente missionária e pública. Como apontamos em relação à aprendizagem do latim por parte do jovem de’ Nobili – a “translucência” como adesão integralmente vivida e existencial ao princípio de tradução –, por além de lhe oferecer a vivência concreta de uma opacidade da tradução, aquela primeira experiência oferecia-lhe, ao mesmo tempo, além do instrumento conceitual, os conteúdos que a língua latina veiculava. É justamente nessa direção e neste exercício da função pública e missionária que se destaca a utilidade (para fins comunicativos e de tradução da diferença, concretamente vivenciados) e a relevância das autoridades clássicas, patrísticas e escolásticas nos tratados escritos por de’ Nobili em defesa de seu modo de proceder. E aqui nos deparamos com a centralidade assumida pela triangulação, construída na base da analogia missionária, com outra diferença, desta vez diacrônica, representada justamente pelo mundo clássico: um mundo que o processo de cristianização do próprio Ocidente já havia, de algum modo, “domesticado” na Antiguidade tardia para fins de reinscrição do universalismo da *civitas* antiga no contexto do novo e revolucionário universalismo da *Civitas Dei* de agostiniana memória. Conforme já destacamos em nosso trabalho anterior, de fato, “uma vez adquirida autonomia, unicidade e universalidade de ‘verdadeira religião’ *por dentro do Império*, o Cristianismo herda deste o princípio da universalidade da *civitas* (romana): esta é a profunda transformação significada, exemplarmente, pela *Civitas Dei* de Santo Agostinho. A partir desse momento, a universalização religiosa vem a coincidir com aquela civilizadora: esta noção de religião, portanto, vem se propondo de forma estritamente entrelaçada àquela de civilização. Com isto, todas as vezes que o Ocidente interpretou suas alteridades *sub specie religionis*, realizou, de fato, explícita ou implicitamente, uma hierarquização dos graus civilizacionais, lançando a perspectiva da realização de um *processo* civilizador, que cabia, obviamente, a ele conduzir”.⁵⁷

⁵⁷ Adone AGNOLIN. *História das Religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo, Paulinas, 2013 [2ª reimpressão 2014], p. 242-243. Sempre nesse nosso estudo, inclusive, a esse propósito

Constituindo-se enquanto ponte comunicativa, analógica e de tradução da diferença asiática (na sincronia), uma das mais evidentes utilidades comunicativas das *auctoritas* antigas (a diferença diacrônica, mas interna ao Ocidente) para a obra de Nobili será aquela de oferecer a base de uma comparação (com o mundo antigo) que, de fato, pretende tornar-se instrumento importante de tradução (de um mundo distante): enfim, a diferença diacrônica familiar da Antiguidade permitiria preencher o hiato de uma sincronia distante, aquela asiática. E, mais uma vez devemos observar a esse respeito que, se a língua latina se torna o veículo fundamental para convocar, recuperar e veicular essas autoridades antigas na missão moderna, por outro lado, o reconhecimento de um “latim dos brâmanes” internamente à missão de Madurai devia permitir entrever e estabelecer a equivalência e o reconhecimento na própria sociedade local de autoridades próprias que – inclusive linguisticamente – absolveriam a mesma função daquela absolvida pelas autoridades próprias do contexto ocidental e, quem sabe, poderiam projetar uma unidade primordial de uma Humanidade antes da dispersão

destacamos como revelador dessa (que aqui apontamos como) “domesticação” do mundo clássico desde a Antiguidade tardia resulta ser o próprio termo *religião* que começa a aparecer enquanto ligado ao Cristianismo já no final do II século d.C. utilizado pelo apologeta cristão Tertuliano, sobretudo em sua *Apologia do Cristianismo*, a fim de definir a identidade da *vera religio*, isto é, do Cristianismo: desse modo, começou-se a transformar o sentido que o termo havia mantido, até então, na tradição latina. Ao mesmo tempo, com essa operação, os cristãos começavam a se configurar como fieis ao Império, enquanto cidadãos, mas, por outro lado, como fieis a Deus, enquanto *religiosos*, isto é, seguidores de Cristo: aviava-se assim a oposição (ocidental) entre cívico e religioso, correspondente à “dupla cidadania” dos cristãos. O itinerário de definição histórica do Cristianismo começou, enfim, dentro de um mundo antigo dominado pelo Império de Roma: neste contexto, ele cruza com outros cultos como, por exemplo, aquele que se tornará um dos alvos privilegiados dos Padres da Igreja: os “mistérios”. Estes vinham perdendo, progressivamente, suas próprias especificidades e se confundiam, enquanto eram esvaziados de sentido: ao mesmo tempo, os apologetas cristãos aproveitavam suas analogias com a nova religião, interpretando-os enquanto prefiguração da mensagem cristã, mesmo que demasiado imperfeita. Evidentemente, esta pretensão de unicidade e universalidade da nova religião e do Deus único do novo Cristianismo o levava a colidir com o Império romano (o único modelo de universalidade historicamente dado): as perseguições foram, portanto, inevitáveis. O que, neste contexto imperial, transformou o estatuto do Cristianismo foram, enfim e mais uma vez, as fontes pagãs às quais se dirigiu Lactâncio (cristão de origem africana, preceptor de Crisípo, filho de Constantino): os *Oráculos Sibílicos* e particularmente a tradição hermética, da qual, provavelmente, o próprio Constantino era um seguidor, permitiram promover o ingresso do Cristianismo junto à corte imperial chegando, finalmente, ao assim chamado edito de Milão de 313. Compostas então suas próprias questões internas com o Concílio de Nicéia, em 325, surgiu a forma de um Cristianismo autoritário que, finalmente, interrompeu o convívio pacífico entre o universo pagão e o cristão, entre os seguidores do hermetismo e aqueles da nova religião, em 380 com a promulgação do edito de Teodósio, *De Fide Catholica* que transformava o Cristianismo em religião de Estado e obrigava todos os povos sujeitados a Roma a tornar-se cristãos. Pouco depois, outro africano, depois de Lactâncio, Santo Agostinho, já seguidor do maniqueísmo, completará, com sua *De Civitate Dei*, também a ruptura com a cultura grega: depois daquela já realizada por São Paulo em relação àquela hebraica. Nesta direção, o *De Civitate Dei* procura fornecer o ponto de partida para uma interrogação sobre o sentido cristão da história e para a representação daquilo que o único e verdadeiro Deus opera nela através de sua ação de graça: sem dúvida os aspectos mais importantes e centrais ao redor dos quais se tece toda a obra. A contraposição entre o bem e o mal, entre justos e ímpios, entre o amor de si e o amor de Deus, delinea o cenário da cidade terrena, na qual age, sem solução de continuidade, a obra da Providência destinada a encaminhar o homem em direção à cidade de Deus. Idem, Ibidem, pp. 225-227.

linguística marcada pelo episódio de Babel. Novamente resulta significativa e exemplar, a esse respeito, uma afirmação, entre outras, que encontramos nos termos propostos por de' Nobili, referidos por uma relação de Alberto Laertio: o que vemos destacar-se, nesta afirmação, por além da reivindicação do universalismo da mensagem cristã, é justamente, ao mesmo tempo, uma lei comum e originária que, nos tempos antigos, teria sido veiculada por homens *sannyassin* e santos que, neste caso, são estreitamente identificados (tanto para os catecúmenos indianos, quanto para a interlocução europeia).

la lege, che io predico, lege del vero Iddio, et lege che ne tempi antichi p. comandam.to del medesimo Iddio fù predicata in queste medesime partj da huominj Sanniassi, et Santj, qualunque dicesse che questa lege è di frangui, et lege propria, et conveniente solo a stirpi vili farà un gravissimo peccato, et poiche il vero Iddio non è solamente Sig.re di una stirpe, ma ugualmente di tutte dovremo confessare che lui è degno di essere adorato ugualm.te da tuttj. Per questo quel huomo che deciderà d'andare alla gloria del Paradiso, conoscendo questo Iddio, et camminando con forme al suo santo volere, non farà cosa contro il suo honore, o stirpe, e chi osará dire il contrario sarà meritevole delle pene dell'Inferno.⁵⁸

Face a todos esses aspectos e a essas complexas, mas fortemente integradas, relações analógicas, podemos levar em consideração o exemplo da *Narratio Fundamentorum* de Roberto de' Nobili. A escolha deste texto é tanto mais significativa, quanto mais se constituiu enquanto o escrito público mais importante do missionário: destinado, como era e pretendia, à defesa da proposta de sua acomodação missionária perante seus interlocutores e juizes romanos, através dos “padres letrados de Goa”, como já vimos. Nesse escrito resulta significativa a constatação da presença de numerosos autores clássicos pagãos, gregos e latinos: Heródoto, Senofonte, Cícero, César, Horácio, Juvenal, Lívio, Luciano, Marcial, Pérsio, Plínio o Velho, Sêneca, Svetônio. Trata-se, sobretudo, como podemos ver, de autores latinos, tanto da Idade Áurea, quanto daquela Imperial. Esta constatação resulta importante na medida em que mostra como, *enquanto escrito público*, se rege, ao mesmo tempo, no código linguístico latino, junto com os conteúdos por ele veiculados: estes, mesmo que selecionados e parcialmente expurgados pela estação da Contrarreforma, permanecem fortemente referenciais e instrumentais para a cultura missionária jesuítica, com todo o legado e a centralidade da comum formação humanista. Nesta direção, a cultura clássica configurava-se, então, enquanto uma ponte, ao mesmo tempo:

⁵⁸ ARSI - GOA 53 [*Malabarica Historia*] Cartas Ânua e Relações. Fólios: 81-89v., Alberto Laertio, *Relatione di quel che succedette nella Missione di Madure nel anno del 1611*.

- 1) entre a *diferença* da forte distância sincrônica da missão indiana e a *identidade* da comum comparação e inspiração dos clássicos (aqueles locais e aqueles da cultura da Antiguidade: latina, mas também da Patrística cristã);
- 2) trata-se de uma ponte que devia e podia tentar realizar uma *reaproximação* dos dois distantes contextos através de seus respectivos autores clássicos: a própria extensão qualificativa do termo “latim” para o sânscrito constituía-se enquanto funcional a esse objetivo;
- 3) esta ponte da cultura clássica estabelecia, ainda, a relação entre a tradução de uma realidade alheia para o próprio missionário e a comunicação/tradução da vivência de seu próprio estranhamento para a cultura europeia;
- 4) logo, a cultura europeia podia ensaiar um percurso de compreensão construído na base de uma relação analógica entre diferença sincrônica e diacrônica: veja-se a respeito quantas vezes de’ Nobili chama em causa a tradição patrística e missionária da Antiguidade tardia para tentar justificar e fazer compreender a operação de acomodação missionária no contexto indiano;
- 5) final e consequentemente, portanto, nesta base da cultura clássica, a ponte por ela constituída devia preencher a distância entre a incerteza da missão indiana e a clareza do poder de decisão papal (fundamentado nas *auctoritates* clássicas dos Padres da Igreja).

Com vista a tudo isso, então, a cultura clássica – recuperada inicialmente através de uma nova distância⁵⁹ e de uma característica valorização humanista-renascentista, mesmo que, no que diz respeito a este contexto histórico, em sua peculiaridade missionária e contrarreformista (depurada e ressignificada) – se oferece enquanto *fundamento* necessário e indispensável para a ação missionária. Não por acaso, o texto/justificativa de Nobili leva, justamente, o título de *Narratio Fundamentorum* que nos manifesta uma “narração” (enquanto ponte) que se projeta e se tece ao redor dos “fundamentos” do projeto de acomodação: e as pedras fundamentais dessa ponte comunicativa do missionário italiano são, sem dúvida e prioritariamente, a língua, os autores (autoridades) latinos e, enfim, os conteúdos veiculados (através da língua e de seus autores).

⁵⁹ Aquela mesma distância através da qual, segundo Garin (como vimos mais acima), o mundo da Antiguidade era descoberto “colocando-se definitivamente na história enquanto separado do homem da modernidade”, Eugenio GARIN, *Medioevo e Rinascimento: studi e ricerche*. Citado: Parte Prima, cap. IV do estudo.

Portanto, à familiaridade e à naturalidade (particularizantes) de uma língua – a sua própria, já distanciada e balbuciante no novo contexto e na medida em que o missionário se insere neste último (pelo e através do esquecimento de sua própria língua-mãe) – e de uma cultura de pertença originária do missionário, se contrapõe e retorna a utilidade de uma formação (generalizante): se podemos considerar esta última enquanto artificial e artificiosa, todavia ela se caracteriza por sua capacidade comunicativa pública compartilhada. Esta, de fato, resulta toda centrada sobre a literatura e a língua de um mundo clássico que o Renascimento italiano contribuiu a enterrar e, conseqüentemente, conforme o princípio de disjunção sugerido por Panofski, a idealizar.⁶⁰ Trata-se, portanto, de uma Antiguidade que se constitui como *a* civilização – a nova generalização do Renascimento de uma *civitas* já constituída, *in illo tempore*, enquanto revolucionário princípio de universalização – que, finalmente, permite uma nova possibilidade e capacidade (uma nova ponte) de *comunicação entre* e de *persuasão em* dois mundos sincronicamente distantes. Artifício e recurso técnico, princípio de idealização e capacidade de generalização, base de uma comparação surgida em relação ao mundo antigo e estendida à diferença antropológica moderna, base e princípio fundamental do renascer e da inscrição de um novo *processo civilizador* que emerge no começo da modernidade europeia⁶¹, a ressemantização toda moderna e renascentista da *civitas* veio permitindo, enfim – entre outros importantes resultados decorrentes de sua capacidade de generalização e comunicação –, algo que inicialmente parecia impossível ao projeto missionário em um determinado contexto indiano (lá onde não havia o exercício de um mais direto controle político do *Padroado* português), mas também no peculiar contexto chinês: no aperto doutrinal e disciplinar contrarreformista, perante os quais a acomodação teria aparecido totalmente heterodoxa e inaceitável, foi, sobretudo, o constante confronto com a *civitas* que conseguiu obter, de qualquer modo, a realização da aprovação de ritos e costumes.⁶²

Finalmente, com relação à circulação, reprodução e utilização de modelos clássicos, sobretudo da Patrística, não somente na Índia ou na Ásia, mas, em termos

⁶⁰ Veja-se sobretudo, a esse respeito, o capítulo II do livro de Erwin PANOFISKY, *Renascimento e Renascimentos na Arte Ocidental*. Trad. Port., Lisboa, Editorial Presença, 1981.

⁶¹ ELIAS, Norbert. *Über den Prozess der Zivilisation*. 2 Vols., Basileia, Haus zum Falken, 1939; trad. bras.: *O processo civilizador*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990.

⁶² Não deixa de ser curioso, a esse respeito, o fato e a “coincidência” de que, se a questão polêmica inicial dizia justamente a respeito dos “ritos” e dos “costumes”, na análise proposta por Norbert Elias, a realização de um peculiar *processo civilizador* que se realiza no Renascimento é identificada, justamente (segundo o subtítulo do primeiro volume da obra citada), ao redor de “uma história dos costumes” (*O processo civilizador. Uma história dos costumes* Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990, vol. 1).

gerais, junto a todos os Novos Mundos da primeira Idade Moderna, chama a atenção outro fato de grande interesse que é apontado, mais uma vez, pela *Narratio fundamentorum* de Roberto de' Nobili. Trata-se de um fato – como já vimos, por outros aspectos, no capítulo anterior⁶³ – que diz respeito a um autor de sua própria Companhia de Jesus, o Provincial do Peru José de Acosta, à qual estratégia e modelo de evangelização (pensados no último quarto do século XVI) de' Nobili se manteve fiel, desenvolvendo em sua base uma reflexão que levava esse modelo às extremas consequências. Já apontamos, a esse respeito, como o escrito do missionário italiano cita diretamente um importante passo do *De Procuranda Indorum salute* de José de Acosta⁶⁴: mas, com relação a essa consideração da obra do missionário no Peru, precisamos aqui verificar outro aspecto que diz respeito, diretamente, ao tema dessa parte do nosso estudo.

Para tanto, no que diz respeito a essa referência à experiência missionária do mundo americano, vale observar como a “triangulação” analógico-comunicativa (entre a modernidade europeia, a peculiar diferença das civilizações asiáticas e o mundo clássico antigo) ganha em grau de complexidade e, se quisermos, adquire o aspecto de uma “rede” (talvez mais do que de “pontes”). Esta rede (tipicamente moderna e, conforme Gruzinski, à base de um processo de globalização que se determina nesta época, em todos os níveis⁶⁵) tece uma inédita complexidade de relações, também no âmbito dos confrontos e das trocas das experiências missionárias, que vão da Índia do começo de Seiscentos para o Peru do final de Quinhentos, remetendo-se, final e conjuntamente, para um dos momentos cruciais do começo da Idade Medieval: isto, no perdurar de algumas prioridades estruturais (aquela da *civitas* romana, transformada em *civitas Dei* por Santo Agostinho) ainda presentes e marcantes no final da Antiguidade tardia. Ao mesmo tempo, todavia, a nova conjuntura histórica e, também, em vários aspectos, a nova complexidade e intensidade “globalizantes” dessa estrutura em rede vão ensaiar o encerramento da estação e das prioridades estruturais características da Idade Média,

⁶³ No item, *O Peru em Madurai: Acosta e Nobili*.

⁶⁴ José de ACOSTA, *De Natura Novi Orbis libri duo et de Promulgatione Evangelii, apud Barbaros, sive de Procuranda Indorum Salute libri sex*. Salamanca, Guillermo Foquel, 1589: vol. 1, lib. III, cap. XXIV.

⁶⁵ No que diz respeito a esse tema, veja-se sobretudo: Serge GRUZINSKI, *Les Quatre Parties du Monde: histoire d'une mondialisation*. Paris, Éditions de La Martinière, 2004; ed. bras.: *As Quatro Partes do Mundo: História de uma mundialização*, Belo Horizonte/São Paulo, Editora UFMG e EDUSP, 2014; mas também a “particularidade” dos ecos entre Meso-América e China em: *L'Aigle et le Dragon*. Paris, Librairie Arthème Fayard, 2012; trad. port.: *A Águia e o Dragão: ambições europeias e mundialização no século XVI*. São Paulo, Companhia das Letras, 2015.

abrindo espaço para uma nova idade (uma *nova aetas* também missionária) que caracterizará um novo tema estrutural do processo de cristianização (a *civitas christiana*) da Europa na Alta Idade Média. O fato é que, com a interpretação agostiniana do pecado original⁶⁶, desprende-se de uma concepção de governo entendido como instrumento de disciplina em vista da salvação: esta disciplina se erguia, exemplarmente, contra a aspiração dos primeiros cristãos a uma vida autônoma em relação ao poder do Estado. Deslocado por Agostinho para o plano moral⁶⁷, o modelo da guerra e da conquista, tão bem analisado e desfrutado pela Antiguidade em termos de relações de poder, foi subordinando a guerra à dimensão interna do homem e, consequentemente, entendendo-a como inscrita nas relações permanentes entre homens. Nessa primeira base estrutural (agostiniana) do Cristianismo antigo – que, segundo os termos do historiador Michel Senellart, se constitui em uma “poderosa *transformação* da economia temporal” a partir da qual a Igreja pôde pensar, em termos de violência necessária, as condições de um novo *regimen* cristão⁶⁸ –, no entanto, se enxerta outra importante etapa doutrinal, justamente realizada pelo e proposta através do novo conceito de *rector* sugerido por Gregório Magno⁶⁹: foi ele, segundo H. Liebeschüts, e não Santo Agostinho, que “criou a forma de pensamento da literatura política medieval”.⁷⁰ É dessa “transformação da economia temporal” construída, sobretudo, no interior do percurso doutrinal que se estende entre os dois autores, que (sempre segundo Senellart) “resultou, por volta da metade do segundo milênio, uma figura absolutamente nova de governo” (aquela que encontrará seu eco, também, na própria obra missionária de Nobili).

No interior dessa perspectiva gregoriana de uma nova “literatura política” medieval, portanto, como bem analisou Anthony Pagden, depois da transformação do

⁶⁶ Nos livros XIII e XIV do *De Civitate Dei*.

⁶⁷ Na medida em que a guerra encontra seu núcleo na divisão interior, decorrente de uma nova interpretação do pecado original, do homem consigo mesmo.

⁶⁸ Michel SENELLART. *As Artes de Governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo, Editora 34, 2006. Edição francesa originária: *Les Arts de Gouverner*. Paris, Seuil, 1995. Cf. Segunda Parte do livro (“Visibilidade”), todo Capítulo 4 (*Rector Naturalis*): e sobretudo em sua parte B (“Gil de Roma: governo natural”), parte b. (*O regimen naturale*).

⁶⁹ *Bona Administratio Regiminis, Morales*, XXVI, 26, PL 76, col. 374.

⁷⁰ Hans LIEBESCHÜTS. “Mediaeval Humanism in the Life and Works of John of Salisbury”. Londres, *Studies of the Warburg Institute* 17, 1950, p. 35. A respeito de todos esses aspectos, é de extraordinário interesse confrontar, justamente, o trabalho de Senellart, citado, sobretudo na Segunda Parte (“Visibilidade – 1. Corrigir”), no Capítulo 1 (pp. 69-97): a partir da análise relativa aos conceitos de “Reinar, reger, bem agir”, que se desprendem da célebre fórmula proposta por Isidoro de Sevilha, até a sua origem na obra de Santo Agostinho, onde se encontram, finalmente, os “Fundamentos teológicos da coerção”, Capítulo 2, sobretudo em relação a “A virada agostiniana: a revolta da carne” (pp. 80-89) e a “o *rector* cristão segundo Gregório o Grande” (pp. 89-97).

orbis terrarum em *orbis Christianus* (realizada por Leão o Grande, no V século) e, logo depois, em *Imperium Christianum*, o século seguinte verá realizar-se sua tradução em *sancta respublica* (dotada da mesma exclusividade simultaneamente aberta que havia caracterizado a *respublica totius orbis* de Cícero) por parte dessa literatura política proposta por Gregório Magno: é esta a *civitas christiana* que, a partir da obra deste Papa e Doutor da Igreja, caracterizará a cristianização da Europa durante a Alta Idade Média. No interior dessa perspectiva e nos termos do direito natural, mesmo que todos os homens, fossem eles pagãos ou cristãos, tivessem idênticos direitos políticos:

os não-cristãos, pagãos, que também eram *barbari*, deviam ser animados para juntar-se à ‘*congregatio fidelium*’, da mesma forma em que haviam sido impulsionados os ‘bárbaros’ a integrar-se à *civitas romana*.⁷¹

É dessa herança cultural do Império romano que resultou, portanto, o instituto da *Monarchia Universalis* que, sempre segundo os termos de Pagden, com o antigo sonho dos imperadores cristãos:

transformou a ambição pagã de civilizar o mundo no objetivo análogo de converter literalmente todos seus habitantes ao cristianismo. O único sistema legal unificador – o *koinos nomos* – se converteu, dessa forma, num único sistema de crenças. A enorme influência que teve a noção estoica de lei nas reformulações realizadas pelos Padres da Igreja, de Santo Agostinho a São Tomás, assegurou um alto grau de continuidade teórica entre os impérios pagão e cristão e a convicção [...] de que a conversão não podia alcançar-se de forma plena ou adequada sem uma correspondente transformação política e cultural.⁷²

O exemplo oferecido pela citação de Acosta na *Narratio fundamentorum* de Nobili, enfim, está a demonstrar como, segundo a justa observação de Senellart, essa perspectiva característica aberta para a literatura política medieval pela obra de Gregório Magno resultou, de fato, em uma nova figura e conceituação de governo que, efetivamente, foi se firmando a partir da metade do segundo milênio. Significativo que, a esse respeito, no eco de Acosta em Nobili ecoe, por sua vez, a obra e a inspiração (uma efetiva tradição de “literatura política cristã”) de Gregório Magno. Na citação de Acosta que encontramos no escrito de Nobili, enfim, emerge de forma exemplar o fato que, por sua vez, o jesuíta Acosta, missionário no Peru, havia citado amplamente em sua obra uma carta de Gregório Magno, tendo em vista mostrar com isso como os missionários teriam que se comportar, na América, com relação a determinados costumes pagãos: costumes que, mesmo sendo certamente nocivos, fossem, todavia, profundamente enraizados na cultura de um povo gentil. Na invenção e equação,

⁷¹ Anthony PAGDEN. *Lords of all the World: Ideologies of empire in Spain, Britain, and France, 1500-1800*. Yale University Press, 1995. Trad. espanhola: Barcelona: Península, 1997, p. 38-39.

⁷² Idem, *Ibidem*, p. 45.

estritamente necessárias para a ação missionária no Novo Mundo, de uma América idólatra, pagã e habitada por povos denotados enquanto (conforme o termo privilegiado por São Paulo) “gentis”, José de Acosta remete, enfim, àquela carta que Gregório Magno havia escrito, em 601, a Mellito (+624), primeiro arcebispo de Londres. E, veja-se bem, nesta carta, o Papa sugeria de transformar os costumes dos saxões que estivessem mais impregnados de paganismo em outros (bons) que tivessem, todavia, alguma semelhança com os primeiros: uma verdadeira “*adaptação ante litteram*”, de algum modo. Por tal razão e nessa perspectiva, a carta em questão entendia como não era absolutamente desejável a destruição dos templos, mas, pelo contrário, sugeria apenas a alternativa necessária de destruir os ídolos que estes continham. O pressuposto fundamental dessa estratégia – tão importante, finalmente, para o contexto dos templos idólatras da Meso-América hispânica – era que a consideração do povo para os templos pagãos devia ser transferida (e assim teria sido, enfim) para as novas igrejas (e os novos cultos) que teriam sido construídas e produzidas. Evidentemente, Gregório Magno considerava, ainda, outros exemplos que remetiam aos resultados desejáveis decorrentes desta estratégia. Acosta, todavia, como não podia deixar de ser em vista do objetivo de sua obra, levava em consideração aqueles mais pertinentes e caracterizados por uma particular relevância para e proximidade com o contexto americano: assim, por além daquele relativo aos templos, outro exemplo significativo por ele selecionado foi aquele relativo à questão dos banquetes públicos dos saxões que Acosta encontrava, também e em formas análogas (ou, melhor, por meio de uma leitura analógica, que tanta parte terá para configurar a difícil “invenção da América”), no contexto peruano conhecido por ele. O resultado de uma estratégia missionária tipicamente jesuítica se manifesta, então, em toda sua clareza: tratava-se de manter as “formas” tradicionais das culturas locais, no esforço constante de intervir e modificar seus “conteúdos”, ou, dito de forma mais simples, tratava-se de apostar e intervir na ressemantização dos códigos tradicionais das sociedades extra-europeias.

Ora, nos parece que o enxerto selecionado e posto por Acosta em sua obra resulta bastante importante, não somente em termos de exemplificação de como vinha ocorrendo a circulação, reprodução e utilização de modelos clássicos e, neste caso específico, da Patrística, tanto na Ásia quanto no novo mundo americano, mas também porque já em 1577 (quando foi escrito o *De Procuranda*, mesmo que tenha sido publicado somente doze anos depois) evidencia e antecipa a perspectiva (re)lançada por de’ Nobili, no distante e diferenciado contexto asiático, em sua *Narratio*

Fundamentorum. Dito de outro modo, se a carta de Gregório Magno oferecia a *auctoritas* e os fundamentos à proposta missionária de Acosta na América, por sua vez o texto de Acosta tornava-se importante fonte de argumentação e de autorização da proposta do próprio de' Nobili, que entende defender o princípio segundo o qual, como o jesuíta italiano aponta em outra passagem da *Narratio*, “o pregador do Evangelho, se deseja realmente ser ouvido, deveria, também – quando as circunstâncias o pedem –, adotar os costumes sociais das gentes que veio a evangelizar e, de tal forma, fazer-se tudo para todos” (nesta parte final da passagem, o missionário italiano remetendo diretamente ao convite de São Paulo aos *Coríntios* 1, 9).

Eis então que, com relação à discussão contida e esboçada aqui, a respeito da função que a formação de Nobili teve na opção e no modelo da *accommodatio*, encontramos uma sugestiva circularidade que, aliás, pelo menos na estratégia missionária jesuítica, não parece constituir-se enquanto particularmente original e, por outro lado, parece remeter, mesmo que para seus específicos objetivos de evangelização, a uma circularidade já característica da própria cultura renascentista. De fato, no interior dessa tradição amadurecida no decorrer do último século e meio da cultura italiana, essa circulação de modelos é inscrita no quadro de uma formação comum a uma inteira classe dirigente, nesse caso especificamente eclesiástica. Levar em consideração esse aspecto nos parece importante, então, na medida em que, a partir dele, parece possível entrever que nossa compreensão do fenômeno da *accommodatio* possa ampliar-se, por além desse específico caso e contexto. Isto é, justamente, no contexto e em virtude das pré-condições e possibilidades que eram oferecidas por uma determinada formação e por um particular modelo de cultura humanista: mesmo expurgada em muita parte de seus conteúdos, funcionalmente o *modelo* parece permanecer solidamente à base de sua estratégia operativa. No específico caso missionário de que estamos tratando, enfim, o modelo e a estratégia da evangelização realizados no velho mundo e na época tardo-antiga/alto-medieval por Gregório Magno e conforme a quanto repropostos por José de Acosta no contexto do Novo Mundo, configuravam-se finalmente enquanto necessários (em termos teóricos), antes que possíveis (em termos práticos), inclusive em sua reproposição no contexto de Madurai e enquanto justificação à base – e, logo, representando sólidos fundamentos: justamente uma *narratio fundamentorum* – do experimento lá elaborado por Nobili.

Consideramos, portanto, que o estudo das formas e dos modos com os quais a cultura do Renascimento – mesmo em suas tardias configurações e heranças históricas

que avançam em plena época da Contrarreforma – influenciou e deixou marcas importantes na cultura missionária, sobretudo jesuítica, da primeira Idade Moderna, seja extremamente importante para entender alguns de seus mais significativos êxitos neste âmbito. É o caso, por exemplo, estreitamente conexo ao nosso tema da *accommodatio* jesuítica, da teoria e da prática da *dissimulação honesta*. Não deixa de chamar a atenção como, de fato, ao redor dos mesmos anos da polêmica dos ritos do Malabar, provinda de uma longa tradição histórica, encontramos o resultado mais maduro da teorização desta “arte”, que ecoa significativamente em vários escritos políticos da Itália desse período no qual se firma e alastra uma sólida tradição do “pensamento maquiaveliano”. Em seu pequeno e refinado volume (que já apontamos e citamos no capítulo anterior), *Della Dissimulazione Onesta*, que saiu publicado em 1641⁷³, Torquato Accetto eleva, enfim, a dissimulação à dignidade de “suprema arte” da política, conforme os próprios termos, palavras e conceitos (cuidadosamente tirados do mesmo tratado: em conformidade às indicações que propomos na nota de rodapé) que Umberto Eco põe na boca de um de seus personagens num romance histórico precioso pela atenção que dispensa aos significativos aspectos culturais dessa época:

Vede, caro Roberto, o senhor de Salazar não disse que o sábio deve simular. Ele vos sugere, se bem compreendi, que deveis aprender a dissimular. Simula-se o que não é e dissimula-se o que é. Se vos vangloriais do que não fizeste, sois um simulador. Se evitais, porém, manifestar plenamente o que fizestes, sem o fazer notar, então dissimulais. É virtude acima da virtude dissimular a virtude. [...] Dissimular é estender um véu composto de trevas honestas, do qual não se forma o falso, mas se concede algum repouso ao verdadeiro. [...] Nesta vida nem sempre deve-se ter o coração aberto, e as verdades que mais nos importam devem sempre dizer-se pela metade. A dissimulação não é uma fraude. É uma indústria que não deixa ver as coisas tais como são. É uma indústria difícil: para superar-vos é preciso que os outros não reconheçam nossa excelência. [...].⁷⁴

⁷³ Torquato ACCETTO, *Della Dissimulazione Onesta* (1641). Salvatore Silvano Nigro (Org.). Torino: Einaudi, 1997. Que, sempre no capítulo anterior, citamos e relacionamos junto ao trabalho de Rosario VILLARI, *Elogio della Dissimulazione: la lotta politica nel Seicento*. Roma-Bari, Laterza, 1987.

⁷⁴ ECO, U. *A Ilha do Dia Anterior*. 4 edição. Trad. Marco Lucchesi. Rio de Janeiro: Record, 1995, p. 114-115 [edição original: *L'Isola del Giorno Prima*. Milão: R.C.S., 1994]. Apenas para exemplificarmos a atenção do autor, relativa a esse tema específico, com relação ao tratado do Accetto, apontamos para a primeira definição, que encontramos na citação do texto, que ecoa o começo do capítulo VIII (Che cosa è la dissimulazione): “[...] La dissimulazione è una industria di non far veder le cose come sono. Si simula quello che non è, si dissimula quello ch’è”. E a longa tradição dessa arte da dissimulação (honest), à qual acenamos, pode ser exemplificada, aqui, seguindo apenas um indício, entre os muitos que poderíamos escolher. A definição do próprio Accetto remete, de fato, ao *Quaestio de morbos dissimulantibus*, In: *Quaestiones medico-legales* de P. Zacchia, Roma 1628 (p. 121): “simulatur [...] id quod non est, quasi sit, vel alio modo quam sit; dissimulatur vero id quod est, quasi non sit, vel alio modo quam sit, Cardan. In *Proxenetica*, vel *De prudentia civili*, cap. 53”. Autor este que remete por sua vez a Cardano, provavelmente através das *Formulae latinorum locutionum illustriorum* (Lyon 1539) ou das *Phrases et formulae linguae elatantes* (Estrasburgo 1610), de Etienne Dolet. Mas, note-se que também nas *Novissima Polyantea* (Veneza 1616), ao verbete *Simulatio*, encontramos a definição “Simulo et dissimulo ita differunt:

Portanto, nessa concepção peculiar, de uma “política barroca”, vale a pena lembrar quanto já levamos em consideração no capítulo anterior: isto é, o fato de que um aspecto fundamental dessa cultura da primeira Idade Moderna era constituído pela elaboração de códigos de comportamento, exigidos tanto pelas Cortes (Castiglione), quanto pelas regras formais de boa conduta ou *civilitates* (Della Casa).⁷⁵ E como destacamos, ainda, em relação à obra de Norbert Elias⁷⁶, o âmbito e a extensão dos deveres do indivíduo em relação à sociedade colocavam em evidência uma nova noção da personalidade que insistia na capacidade de adaptação e flexibilidade em relação aos outros indivíduos. Nessa perspectiva, quem não praticava essas regras era classificado como um “camponês” (rude) ou como um “selvagem”.⁷⁷ Foi nessa sua imensa fortuna no contexto renascentista, enfim, que os códigos de comportamento acabaram por estreitar tanta parte da literatura pedagógica da época com aquela catequética, sobretudo em época contrarreformista. E é, portanto, neste contexto, que podemos constatar como a reinterpretação do convite apostólico de São Paulo aos Coríntios (de “se adaptar aos interlocutores para conduzi-los a Cristo”) ganhava uma nova consideração.⁷⁸ De qualquer maneira, o resultado mais emblemático foi a nova e característica configuração de uma “adaptação” que, finalmente, se oferecia como uma versão aceitável da “simulação” ou, se quisermos mais precisamente, da “dissimulação honesta” de Accetto.

Segundo os termos propostos exemplarmente por Adriano Prosperi, nessa trajetória, enfim:

simulamus enim esse ea quae non sunt, dissimulamus ea non esse quae sunt”. Mesmo que não utilize os próprios termos, encontramos bem presente, ainda, a distinção conceitual entre “simulação” e “dissimulação” nos *Dialoghi* de Torquato Tasso ou em sua (mais vezes citadas pelo próprio Accetto) *Gerusalemme Liberata*. E, finalmente, o elogio da dissimulação quotidiana em Antonio de Guevara, no *Aviso de privados, y doctrina de cortesanos* (Pamplona 1579). Cf. a esse respeito a edição crítica do *Della Dissimulazione Onesta*, organizada por Salvatore Silvano Nigro (Turim: Einaudi, 1997).

⁷⁵ Baldassar CASTIGLIONE, *Il Cortigiano*, 1528; Giovanni DELLA CASA, *Galateo overo de' costumi* (título completo: *Trattato di messer Giovanni della Casa, nel quale sotto la persona d'un vecchio idiota ammaestrante un suo giovanetto, si ragiona de modi, che si debbono o tenere, o schifare nella comune conversatione, cognominato Galathea overo de costumi*), composto entre 1551-1555 e publicado póstumo em 1558.

⁷⁶ ELIAS, N. *Über den Prozess der Zivilisation*, v. 1. Citado.

⁷⁷ E, como vimos sempre no capítulo anterior, a elaboração desses códigos de comportamento encontraram, inclusive, a atenção e a contribuição do mais atento e representativo autor de uma nova *civitas* a confronto com a *civitas antiqua*, o próprio Erasmo de Roterdã. É a partir das bases desses códigos de comportamento que o modelo de catequese propriamente moderno já não se podia mais realizar a não ser na base de um fundamental “processo civilizador”.

⁷⁸ E, sobretudo, sempre conforme a quanto já apontávamos no anterior capítulo 5, a adaptação acabou por se tornar uma obrigação dos “fortes” na fê: que deviam respeitar as exigências dos “fracos”. É desse modo, como apontávamos, que a carta paulina aos *Coríntios* (1, 9) foi lida paralelamente ou em oposição àquela aos *Gálatas* (2, 11-13).

[...] o campo da experiência das técnicas da “acomodação” e da simulação/dissimulação foi um campo mundial. Conquistadores e conquistados tiveram que colocá-lo para si [esse problema concreto da experiência]: os primeiros para consolidar a vitória, os segundos para tornar menos catastrófica a derrota. Mas o problema teórico era idêntico: quais simulações ou dissimulações eram necessárias para salvar a própria verdade ou para conquistar à verdade quem ainda não a conhecia ou não a queria aceitar? Se os vencidos tiveram que por [essa pergunta] a si próprios como problema de sobrevivência desde o dia seguinte à derrota, os vencedores se perguntaram isso com algum atraso, logo que experimentaram a diferença entre vencer e convencer. Mas a contemporaneidade com que o problema se manifestou, na Europa e fora dela, permanece espantoso. Mais ou menos no período em que os anabatistas descobriam na Europa as técnicas da simulação e da dissimulação, um texto nahuatl sugeria a necessidade de “acomodar-se” aos conquistadores e de construir santuários para hospedar os deuses castelhanos”.⁷⁹

Finalmente, com relação à discussão contida e esboçada aqui, a respeito da função que a formação de Nobili teve na opção e no modelo da *accommodatio*, deve-se destacar como é a partir das profundas transformações provocadas e deixadas pelas heranças renascentistas que se manifesta sua sugestiva circularidade. Trata-se de heranças transmitidas e remodeladas: 1) em seu confronto ensaiado junto aos Novos Mundos extra-europeus, 2) em um contínuo confronto e ressemantização do Mundo Antigo (tanto “pagão” quanto cristão) e, finalmente, 3) em seus desdobramentos no âmbito das novas discussões políticas europeias. Se a perspectiva aberta pelo processo de acomodação em âmbito missionário constituiu, muitas vezes, a base de um compreensível espanto perante o esforço de se salvaguardar a ortodoxia religiosa, todavia, nas novas conjunturas extra-europeias a estratégia dava-se como a única alternativa para o retorno a modelos proféticos e para a redução (na base *civilizadora*) de uma conquista religiosa que, frequentemente, devia conquistar os próprios missionários. É no interior dessa perspectiva “dissimulada” que podemos e devemos entender a ação de um “respeito” missionário para com os hábitos dos indígenas, que chegava a adotar e incorporar os ritos indígenas nas práticas cristãs⁸⁰ e que, dentre outros contextos, caracterizou também a missão jesuítica na Índia, segundo a política formulada e defendida por Roberto de’ Nobili.

Evidentemente, então, a própria formação de Nobili revela e é testemunha dessa circularidade e de uma herança da cultura renascentista que favoreceu, significativamente, a proposta de sua *accommodatio*: e, ainda, acreditamos que isto

⁷⁹ Adriano PROSPERI, *Il Missionario*. In: VILLARI, Rosario (Org.). *L’uomo barocco*. op. cit., p. 192-193. A citação do texto nahuatl é de Serge GRUZINSKI em *La colonisation de l’imaginaire: Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI-XVIII siècles*. Paris, Gallimard, 1988, p. 147.

⁸⁰ Em perspectiva, mais uma vez, da relação dissociada entre “formas” e “conteúdos” de que tratamos a propósito da proposta de Acosta, no acolhimento da sugestão de Gregório Magno.

possa e deva constituir um importante e fértil âmbito de pesquisa que aqui pretendemos apenas apontar. Levar em consideração essa problemática específica paralelamente a um aprofundamento teórico e à análise histórica de suas realizações poderia, enfim, nos ajudar a compreender melhor e verificar, também:

- 1) a função do latim enquanto instrumento de mediação da “diferença” entre o Ocidente e sociedades distantes de seu horizonte cultural,
- 2) a influência (e os limites) que o veículo linguístico teve que enfrentar na realização desta mediação,
- 3) a peculiaridade (imperial) e os limites (evangelizadores) do ideal da “portuguesização” (missionária) da Ásia, conforme a proposta da construção do Império português avançada por Nebrija; e esta última política linguística, enfim,
- 4) em contraposição ao ideal de “sanskritização” do projeto missionária (sobretudo italiano) que, todavia, não perde de vista sua referencialidade com o latim.

E com relação a esse último aspecto, parece-nos significativas algumas conotações que se destacam daquilo que⁸¹, em uma nossa anterior investigação, denominamos enquanto o determinar-se de um “poder de nomeação”, tendo em vista que:

[...] a catequese, enquanto obra destinada a um processo de conversão, se caracterizava por um corolário de operações de “dicionarização” e de “gramatização” das línguas americanas.

A esse propósito é interessante observar como, além de se constituírem em sua estrita ligação com as gramáticas linguísticas paralelas, alguns dos catecismos objetos da nossa indagação prolongam-se, necessariamente, em seus anexos dicionários de nomes de parentesco: a definição dos termos de parentesco parece configurar-se, segundo a nossa perspectiva, justamente enquanto o anel de junção entre a gramática e a doutrina. E não é por acaso. Além de sua função específica de auxílio à obra de catequese, como mostramos em várias partes desse nosso trabalho, este tipo de dicionário-apêndice mostra toda sua função peculiar que transborda o corolário meramente gramatical e dicionarístico para adquirir um “poder de nomeação” que se constituía, ao mesmo tempo, enquanto paralelo “poder de reconhecimento” das relações de parentesco indígena. Este reconhecimento tornava-se, obviamente, a base essencial para poder construir o policiamento moral e cívico da catequese: a organização gramatical e dicionarística dos nomes de parentesco segundo a língua indígena representava, portanto, a base fundamental para uma posterior doutrinação dos costumes.⁸²

⁸¹ Levando em consideração, inclusive, a demonstração oferecida por Michel de Certeau, em relação à sua análise do relato de Jean de Léry, segundo a qual o dicionário pôde tornar-se, no Novo Mundo, um instrumento teológico: *Ethno-graphie. L'oralité ou l'espace de l'autre: Léry*. In: *L'écriture de l'histoire*. Paris, Gallimard, 1975; trad. Bras.: *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

⁸² Adone AGNOLIN. *Jesuítas e Selvagens: a Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi – séc. XVI-XVII*. Op. cit., tema que tratamos na parte IV, capítulo 4 do livro, citação à p. 413.

Tratar-se-ia, enfim, de um “poder de nomeação” construído segundo uma estrutura análoga pelos missionários tanto na América portuguesa, quanto na Índia: baste ver, no primeiro caso, a definição da língua Tupi enquanto “Grego da Terra” e, no segundo, àquela que se refere ao Sânscrito enquanto o “Latim dos Brâmanes”.

Em termos gerais, enfim, com relação ao problema apontado nessa parte de nosso estudo, vale a penas insistir como o nexo entre a experiência de Acosta no Peru e aquela de Nobili na Índia sugere e aponta, finalmente, para a gênese e a definição de um *Planeta Cultural*⁸³ constituído e costurado – pelo menos inicialmente, em perspectiva missionária e em escala universalista – por meio de uma circulação planetária de modelos clássico-patristicos que permitiram, de algum modo, determinar um estreitamento inédito entre territórios de missão tão distantes (cultural e geograficamente) entre si quanto aqueles da América ibérica e da Índia portuguesa.⁸⁴ Tanto a circulação planetária dos modelos clássicos-patristico, quanto o encontro/reinvenção de suas línguas clássicas (o grego ou o latim) nos territórios das missões extra-europeias, somavam-se e iam ao encontro, finalmente, da necessidade de salvaguardar – seja como for e malgrado a realização de uma indispensável adaptação missionária aos contextos locais – uma unidade pré-babélica para que, nela, ainda pudesse se projetar a universalidade da mensagem cristã. Portanto, em uma missão que, de qualquer modo, devia encontrar seus fundamentos na universalidade da palavra, torna-se significativo o fato de que, para o missionário jesuíta, o “selvagem” americano e o “idólatra” ou o “supersticioso” asiático, não representavam mais um estágio da humanidade a ser negado, para impor a própria realidade de homem europeu. É por isso que, quando subtraída às exigências próprias do Império político, a vocação jesuítica se apresenta como exercício de imersão na alteridade cultural, exemplificada na renúncia à (ou, como no caso de Nobili, no esquecimento da) própria língua e à própria personalidade. É deste modo que, na acomodação às outras culturas, o missionário jesuíta pretendia encontrar, ensinar e (não secundariamente), por sua vez, aprender a

⁸³ Conforme a definição de Gilberto MAZZOLENI, In: *Il pianeta culturale: per una antropologia storicamente fondata*. Roma, Bulzoni, 1986; trad. bras.: *O Planeta Cultural: para uma antropologia histórica*. São Paulo, Edusp, 1992.

⁸⁴ Segundo a problemática e os termos apontados pelo Prólogo do trabalho de Serge GRUZINSKI (*Les Quatre Parties du Monde: histoire d'une mondialisation*, já citado), tratar-se-ia de algo que aponta para a estreita relação hodierna entre dimensão local e global, que não é apenas um resultado revolucionário decorrente de uma recente e imediata comunicação digital e da internet, mas instaurada, quanto menos, a partir de uma revolucionária política da comunicação escrita e da intensa circulação das informações manuscritas. Nos diríamos, portanto, que tratar-se-ia, também, da constituição de um “planeta cultural” à qual os próprios missionários da Companhia deram um significativo impulso, novo e fundamental.

“lei da natureza” na qual, em modos distintos, selvagens e idólatras encontravam-se inseridos: era esta certeza e esta consciência da primeira lei que podia e devia justificar a evangelização jesuítica e suas modalidades.⁸⁵

Nessa direção podemos também entrever que, tanto aquele “desejo das Índias”⁸⁶ que encontramos à base dos pedidos dos jovens jesuítas para partir para as novas terras de Além-mar (desejo contido no e que transpira do fundo *Indipetae* do arquivo central da Companhia), quanto aquilo que Roberto de’ Nobili procurava na realidade de Madurai (e que explica, talvez, o sentido mais profundo de sua acomodação: uma recôndita *narrativo fundamentorum*) era constituído, mesmo de forma não consciente ou não admitida nem a si próprios, sobretudo por esta procura de um *homem natural* que, muitas vezes, se acompanhava à rejeição do *homo europaeus*.

A inédita criação realizada dos *aldeamentos* jesuíticos transformou o significado originário da missão (daquele de “envio”, *mittere*, para aquele de “lugar”⁸⁷) na América portuguesa⁸⁸, apontando para a sólida argumentação desenvolvida no importantíssimo trabalho da Charlotte de Castelnau-l’Estoile que, aliás, encontra uma outra sólida base de verificação historiográfica em outros relevantes trabalhos como, por exemplo, naquele de John Manuel Monteiro e no de Maria Regina Celestino de Almeida.⁸⁹ O

⁸⁵ Veja-se a esse respeito quanto apontado no nosso *Jesuítas e Selvagens*, citado, em sua parte IV, capítulo 3 (itens “A Nova Espiritualidade Jesuítica” e A Nova Missão Jesuítica”): síntese da problemática específica do texto às pp. 399-400. E veja-se, ainda, o cap. III do trabalho de José EISEMBERG, *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000. Trata-se, sem dúvida para nós, da parte mais rica desse trabalho que, aliás, mostra como, no consequente *Plano Civilizador* do Pe. Nóbrega, o medo e o consentimento se encontravam enraizados no próprio estado da natureza. Daí o fato de que, a reforma proposta por Nóbrega se constituiu enquanto uma “estratégia para proteger e converter os índios, baseada na construção de seu consentimento que seria obtido através da aceitação da autoridade dos padres e das normas da sociedade política cristã” (p. 116). Todo o capítulo III desse livro mereceria uma análise mais detalhada das problemáticas da catequese – apontadas pelo *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* – em sua estrita relação com o plano político – o *Plano Civilizador* – na qual, necessariamente, a conversão devia ser inserida. Em princípio nos parece que, no que diz respeito às modalidades teóricas (teológicas) e históricas (da *praxis* catequética) com que essa relação se manifestou ao longo da nossa investigação, os resultados da análise de Eisemberg corroboram os do nosso trabalho.

⁸⁶ Conforme o título e a análise do refinado trabalho de Gian Carlo ROSCIONI. *Il Desiderio delle Indie: storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*. Torino, Einaudi, 2001.

⁸⁷ A respeito, cf. sobretudo, Adriano PROSPERI, nos trabalhos já citados: *Il Missionario*, In: VILLARI, Rosario (Org.). *L’uomo barocco*; e *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, sobretudo na terceira parte desta última obra (“Os Missionários”).

⁸⁸ Primeiramente, a partir da segunda metade da década de 1550, justamente na América portuguesa do litoral brasileiro, entre São Paulo e Rio de Janeiro, por parte dos padres Manuel de Nóbrega e José de Anchieta.

⁸⁹ Charlotte de CASTELNAU-L’ESTOILE, *Les Ouvriers d’une Vigne Stérile: Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil – 1580-1620*. Lisbonne, Fondation Calouste Gulbenkian, 2000. John Manuel MONTEIRO, *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. Maria Regina Celestino ALMEIDA, *Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

“sucesso” desta nova modalidade “estancial” de missão e sua correlata obra de missionação foi testemunhado, sucessivamente, pelo próprio José de Acosta que, enfim, durante o período em que atuou como superior dos jesuítas no Peru, depois da Primeira Congregação Provincial por ele convocada e realizada em 1576, decidiu pela confecção de um catecismo que, embora jamais tenha sido publicado, foi utilizado justamente no aldeamento inaciano existente em Juli, às margens do lago Titicaca: isto é, junto ao aldeamento no qual o próprio Acosta atuou diretamente.⁹⁰

Portanto, como já entrevemos, justamente nos anos em que Roberto de’ Nobili começava seu próprio apostolado na Índia, seus outros irmãos da Companhia tentavam aperfeiçoar nas Índias Ocidentais a experimentação original que transformou os aldeamentos nas famosas *reducciones*, entre o Paraguai e o Sul do Brasil. Sem suspeitar que estivesse escrevendo seu epitáfio, entre 1743 e 1749, pouco anos antes que as repúblicas dos Guaranis fossem destruídas por espanhóis e portugueses, com seu *Il Cristianesimo Felice*⁹¹, Ludovico Antonio Muratori acertara o alvo quando, com sua habitual perspicácia, apontava para o ambicioso objetivo da Companhia de Jesus: isto é, aquele de forjar um homem novo, partindo da inocência dos selvagens, antes que fossem corrompidos pelos europeus; tudo isso, ao mesmo tempo em que pretendia criar novas sociedades que se apelassem às antigas comunidades apostólicas. É verdade que sucessivamente, no interior da mesma tradição iluminista do católico Muratori, as *reducciones* foram criticadas asperamente por Voltaire: que, ao contrário, nelas colhia e chamava a atenção para outro aspecto, isto é, a habilidade dos jesuítas em desfrutar o trabalho dos indígenas. Se este último aspecto permanece e continua representando um problema presente, em aberto e atual, ainda, para a historiografia, contudo é interessante destacar como, em seu tratado, Muratori insistiu muito no *leit-motiv* da “primitiva chiesa” emergente dos aldeamentos jesuíticos na América do Sul.⁹² Este eco, no tempo histórico e no espaço geográfico, aponta claramente como a definição de um *Planeta Cultural* havia se constituído solidamente, em perspectiva missionária e em escala universalista, justamente por meio da circulação planetária de modelos clássico-

⁹⁰ Francesco Leonardo LISI. *El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos. Estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1990; pp. 70-76.

⁹¹ Ludovico Antonio MURATORI. *Il Cristianesimo felice nelle missioni de’ padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai*. (escrito entre 1743-1749) Veneza, [1745] 1753.

⁹² Cf. a respeito quanto apontado, também, pelo artigo de Giacomo DI FIORE, *Aspectos da Atividade Missionária de Roberto De Nobili*. In: Matteo Sanfilippo e Carlo Prezzolini (Org.) *Roberto De Nobili (1577-1656) Missionario Gesuita Poliziano*. Atti del convegno Montepulciano 20 ottobre 2007. Università per Stranieri di Siena, Guerra Edizioni, 2008; pp. 81-98.

patrísticos: estes permitiram a determinação do inédito estreitamento entre territórios de missão tão distantes (cultural e geograficamente) entre si, quanto aqueles da América ibérica e da Índia portuguesa. Emblemático e primordial eco da “primitiva chiesa” de Muratori torna-se, de fato, a manifestação do entusiasmo e a animação de Roberto de’ Nobili que, cento e quarenta anos antes, em Madurai, evidenciava como:

Sappia V.R. che coloro che si fanno x.stianj tutti hanno questo desiderio de si salvare, et così ritroverà V.R. **fra questi pochi x.stianj alcuni quali non solamente sono uguali a quelli di moltj anni, ma che paiono di quelli della primitiva chiesa p. lo gran spirito et fervore che il Sig.re gli comunica**, et ancor che alcunj non si possono p.suader questo, se stessero qui p. pochi di, et gli trattasse, et confessasse, ben sò che fariano molto miglior concetto di questa Missione, di quello che io ne fò.⁹³

Finalmente, é o modelo apostólico da Igreja primitiva que vai tecendo, com seu universalismo referencial e civilizacional (uma *reductio ad vitam civilem*, no caso das reduções americanas, uma interpretação *civil* / política dos costumes locais na Índia), a sólida rede unitária, comparativa e de circulação dos modelos missionários jesuíticos: uma unidade referencial que, cada vez mais, apontava inclusive para uma sua possível autonomia da circulação desses modelos em relação à Europa e que, muitas vezes, podia unir diretamente, sob a mesma égide e o mesmo teto da igreja primitiva, os “selvagens” Tupi e Guarani e as “idólatras e supersticiosas seitas” dos Brâmanes.

⁹³ ARSI - GOA 53 [*Malabarica Historia*] Cartas Ânuaas e Relações. Fólios: 47-59, Alberto Laertio, *Relatione di quel che succedette nella Missione di Madure nel anno 1610*.

CAPÍTULO 7.

ACCOMMODATIO JESUÍTICA E ENCONTRO SACRAMENTAL: Aculturação ou Mediação Ritual?

A Accommodatio proposta por de' Nobili e a obra de conversão

A decisão de Roberto de' Nobili com relação a seu método de evangelização na Índia encontrava-se em linha com aquela *accommodatio* apostólica apontada por Santo Inácio e, como esta, resultava em uma fundamental e perigosa ambiguidade.¹ Partindo das diretrizes do fundador da Companhia de Jesus, a proposta do missionário italiano erguia-se, também, na base de uma autoridade referencialmente forte como aquela de S. Paulo: o apóstolo que, de fato, havia proclamado a própria liberdade com relação a todos (*I Cor.* 9, 19-22):

Porque, sendo livre para com todos, fiz-me servo de todos para ganhar ainda mais. E fiz-me como judeu para os judeus, para ganhar os judeus; para os que estão debaixo da lei, como se estivesse debaixo da lei, para ganhar os que estão debaixo da lei. Para os que estão sem lei, como se estivesse sem lei (não estando sem lei para com Deus, mas debaixo da lei de Cristo), para ganhar os que estão sem lei. Fiz-me como fraco para os fracos, para ganhar os fracos. Fiz-me tudo para todos, para por todos os meios chegar a salvar alguns.²

É nesta base paulina que Inácio havia convidado a agir no apostolado conforme a norma clássica de ir em direção dos outros e de suas ideias, hábitos e razões, mas voltando sempre em direção das próprias, junto com eles: utilizando-se para a realização deste fim da contribuição – como dizia S. Inácio – da Graça e do Espírito Santo e, ao

¹ Nicolas STANDAERT, *La Manière Ignatienne. S'adapter aux autres: une méthode antiguë*, **Cahiers de Spiritualité Ignatienne**, 109, 1993, pp. 109-140.

² Bíblia on-line, na versão Corrigida e Revisada de Almeida. www.bibliaonline.com.br/acf/1co/9 . São Paulo aos Coríntios: 9, 19-22.

mesmo tempo, da reflexão humana, a partir da consideração e observação de fatos e pessoas.³ Levando atentamente em consideração as justificativas do jesuíta italiano (no embate da polêmica do Malabar, como vimos particularmente acima) em relação à sua missão em Madurai podemos efetivamente averiguar que a estratégia paulina e inaciana é por ele recalcada operativamente no seu contexto missionário. A missão em Madurai, portanto, poderia nos oferecer a imagem de “um São Paulo na Índia”, então? Talvez sim, mas, evidentemente, perante a força social das castas indianas e do privilégio concedido à interlocução com os brâmanes, isso pode ser considerado válido feito salva, somente, uma não indiferente exceção: aquela de um seu fazer-se “fraco para os fracos, para ganhar os fracos”. A esse respeito, como justificou o próprio de’ Nobili, neste caso teria sido inviabilizada e definitivamente comprometida como um todo a ação missionária jesuítica no subcontinente indiano. Podemos, portanto, afirmar de forma mais precisa que, em seu contexto, o missionário italiano realizava uma liberdade (esta, também, toda paulina) de acomodar o próprio São Paulo em Madurai: e, veja-se bem, sempre na base da própria proposta modelar e norteadora do “apóstolo das gentes”.

Por além do modelo patrístico – aliás, do primeiro Pai da Igreja –, introduzindo a perspectiva de sua *accommodatio* na realização de sua obra missionária, conforme já vimos, de’ Nobili estava bem informado de quanto praticado alguns anos antes pelos seus irmãos (Ruggeri e Ricci) na China, tendo conhecimento, inclusive, de quanto sugerido por Inocêncio III aos religiosos missionários em Livônia.⁴ Nesta região do báltico, particularmente, esse pontífice havia exortado os missionários que sucederam à cruzada nórdica a adotar um vestido que se conformasse àqueles das populações locais, renunciando aos seus próprios vestidos distintivos que, de outro modo, essas populações podiam confundir enquanto indicadores uma divisão em seitas: esta proposta era avançada, justamente, para evitar então bem outros tipos de escândalos, estruturalmente opostos àqueles enfaticamente declarados – quatro séculos depois – pelos opositores de

³ J. LÓPEZ-GAY et alii, *Misionologia*. In: C. E. O’NEILL, - J. M. DOMINGUEZ (Orgs.), ***Diccionario Histórico de la Compañía de Jesus. Biográfico-temático***. Roma/Madrid, Institutum Historicum Societatis Iesu, / Universidad Pontificia Comillas, III: 2001, pp. 2696-2711.

⁴ A “cruzada contra os livônios” se refere à conquista (religiosa e militar) do território que corresponde hoje àquele da Letônia e da Estônia, durante aquelas que ficaram conhecidas como as Cruzadas do Norte: tratou-se das últimas terras europeias a serem cristianizadas. Quem primeiro apelou para uma cruzada contra as populações pagãs da Europa do Norte foi o Papa Celestino III, em 1193. Fracassado este primeiro esforço, foi então o poderoso Papa Inocêncio III que redigiu uma bula declarando a cruzada (pela força, obviamente) contra os habitantes da Livônia: com a consagração ao bispado local de Alberto de Riga, em 1199, no ano seguinte uma grande força armada chegou à região, fundando Riga e estabelecendo-a enquanto sé do Bispado: em 1201. No ano seguinte foi fundada então a ordem dos Irmãos Livônios da Espada para ajudar na conversão dos pagãos ao Cristianismo e assegurar o controle germânico do comércio do Báltico.

jesuíta italiano na Índia! No final das contas, a referencial sugestão papal, tardo medieval, era aquela que pretendia contornar o escândalo *localmente* entendido, enquanto o escândalo apontado e imputado a de' Nobili pelos seus opositores, na primeira modernidade, resultava *ortodoxamente* interpretado e entendido. Neste caso, trata-se, enfim, de uma curiosa oposição entre um convite papal – logo, vindo do centro romano – que media o conceito de escândalo localmente (convite e concepção bem lembrados por de' Nobili), contraposto a um alerta missionário (dos opositores de Nobili) – logo, descentralizado entre várias modalidades de impérios, inclusive teológico-eclesiásticos (além de Roma, por exemplo, Goa) – que mede a ação missionária local com o metro de uma ortodoxia referencialmente centralizadora. Esquemmatizando: no primeiro caso a *unicidade de um centro* (papal e romano) em relação à interpretação de um possível escândalo local (que podia surgir nos contextos das missões) permitia abrir espaço para uma adaptação dos costumes dos missionários; em contraposição, no segundo caso a *pluralidade deslocada de diferentes poderes* (dos diferentes impérios político e simbólico) parece ter imposto a exigência de uma unidade que somente podia ser procurada na afirmação de uma ortodoxia.

Como quer que seja, todavia, inserido no interior do segundo contexto histórico e operativo, e sempre em conformidade com a proposta de Inácio, a fim de justificar de algum modo algum respeito para a ortodoxia de sua ação missionária, de' Nobili não havia faltado, ele também, de aduzir quanto proclamado e realizado por S. Paulo em defesa do próprio comportamento, de seu projeto e de seu trabalho.

Segundo Zupanov e Morales⁵, as atenções adotadas por de' Nobili para sua *accommodatio* podem ser comodamente resumidas em três pontos: esses, aliás, são esclarecidos em várias ocasiões pelo próprio missionário italiano em suas cartas, como já verificamos amplamente nos capítulos anteriores, e assim como são descritos em várias relações que seu provincial, Alberto Laerzio, enviou em 1610 a Claudio Aquaviva, preposto geral da Companhia de Jesus. A fim de viabilizar a evangelização, portanto, para de' Nobili tratava-se de:

1. distinguir, antes de tudo, o Cristianismo dos colonizadores portugueses (“frangui”) da sua própria mensagem e missão;

⁵ Inés ZUPANOV, *Prosélytisme et pluralisme religieux: deux expériences missionnaires en Indes aux XVI et XVII siècles*. In: **Archive de Sciences Sociales des Religions**, nº 87 (1994). 1994; José MORALES, *Roberto Nobili y la inculturación del Evangelio en la India*. In: E. DE LA LAMA et alii, **Dos Mil años de Evangelización: los grandes ciclos evangelizadores**. XXI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona, Universidad de Navarra, 2001; pp. 543-553.

2. a partir dessa distinção, o missionário pretendia então inserir-se em uma das castas tidas em consideração pelos moradores de Madurai (mas, a esse respeito, através da própria relação ânua de Laertio, veremos que sua proposta tornar-se-á, também, mais abrangente);

3. e, enfim, para realizar este objetivo, precisava adotar o tipo de vida da casta dominante (em sua interpretação *sub specie religionis*) dos brâmanes locais (entrar na sociedade local pela porta deles).

Com relação a esses três pontos – através dos quais os dois historiadores sintetizam a justificativa e a realização da acomodação em questão e que, por nossa parte, já verificamos com quanta frequência se destacam no interior da polêmica ao modelo e da consequente justificativa do missionário italiano –, a seguir vamos tentar esclarecê-los um pouco mais, remetendo especificamente, neste caso, aos próprios termos utilizados por de' Nobili em sua carta transcrita na relação de Laertio apontada.⁶

1. Com relação ao primeiro ponto, ele manifestava o fato de que, em Madurai, o cristão era identificado enquanto “português” (*prangui* ou *frangui*). Ora, se esta identificação aparece, muitas vezes, na documentação, enquanto significando o pertencimento à nação dos colonizadores, por outro lado não vinha significar somente isto, mas era, também, uma maneira de classificar algo indistinto por parte da cultura local. A categoria de *frangui*, de fato, representava uma categoria especial aplicada àquele gênero de pessoas que não entravam a fazer parte das quatro castas na Índia. Conforme os termos de Nobili:

Quasi nel medesimo tempo come si era sparso fama p. la città che io ero frangui, Ateu et vile [...].

Estabelece-se, enfim e de fato, uma equivalência da identificação de “frangui” com os sucessivos dois termos e, sobretudo em relação ao último (“vil”), uma colocação às margens do consórcio civil local. Ainda, nos termos referendados por Laertio, podemos verificar como, a acusação de um *párava* local era de que:

[...] tutti quelli che si battizavano entravano nella casta de franguj, et che il medesimo Aier era frangui, et homo in sé, et seppe di tal maniera dipingere questa falsità, che glielo p.suase; la qual cosa restarno sonmam.te p.turbatj, non havendo cosa in quelle terre che sia di maggior abominatione appresso loro che l'esser franguj, et entrar nella loro casta, imaginandosi che sia la più vile stirpe del mondo.

⁶ ARSI - GOA 53 [*Malabarica Historia*] Cartas Ânua e Relações. Fólios 47-59, *Alberto Laertio, Relatione di quel che succedette nella Missione di Madure nel anno 1610*. Todas as citações selecionadas em relação à análise desses três pontos, a seguir, remetem à essa longa e interessante fonte documental: como todas as outras, por nós retranscrita.

Neste sentido, o fato dos portugueses terem sido qualificados desta forma representava, enfim, sua colocação às margens da sociedade civil indiana: uma “abominação” que se configura como uma entrada em uma outra casta (aquela da “mais vil estirpe do mundo”), completamente estranha e fora daquelas consideradas e admitidas na sociedade indiana. É por esse motivo que de’ Nobili se utilizou de todas as possibilidades à disposição para rejeitar constantemente esta qualificação e, logo, para distinguir a mensagem cristã daquilo que podia aparecer como português ou que podia associá-la, de algum modo, a seu mundo. Nos termos de Laertio:

[...] l’Aier [...] dopo d’havere raccomandato il negotio a N.S. si risolvette di dargli p. inscrito in una foglia di palma scritta di sua mano, chi si fusse onde fusse nato, di che parenti, che professione fusse la sua et che dottrina insignasse. Il che fece dicendo che era nato nella Città di Roma di Parenti Nobili, che non era frangue, ne lo poteva essere che la lege che insignava era del suo Dio creator del Universo, et non astretta alla casta di franguj solo, ma che era lege universal, p. q’ et di qual si voglia genero di persone, et stirpe, et che di bascio potevano stare tutte le caste et stirpe, ritenendo ciascheduno i suoi honorj preminenze et nobiltà, et tutti i suoj costumi politici, et non mescolarsi con le persone di basso lignagio, dela medesima lege, et che ciò manteria a qualunque p.sona in qual si voglia parte [...].

Foi por esse motivo, isto é, para tomar às distâncias desse mundo e dessa associação, que ele considerou oportuno e necessário separar-se, também, de Gonçalo Fernandes que, enfim, àquela associação permaneceu ancorado fortemente. No começo de seu percurso nessa direção, para de’ Nobili permanecia então a questão de como se apresentar publicamente: e por este motivo interrogou um *pandaram* (asceta penitente de nível inferior) acerca da atitude mais adequada a ser assumida com esse objetivo, obtendo como resposta a recomendação de se apresentar com o máximo de atributos da nobreza. Conforme vimos no capítulo 5, acima, segundo quanto precisado em sua *Responsio* em relação às indicações do mestre pandara (“sententia quadam a quodam praecipuo Pandara prolata”), de’ Nobili teria avançado a objeção da contraditoriedade desses ornamentos, locais e de casta, de luxos e riqueza no que dizia respeito à humildade que sua religião privilegiava. E nesse contexto ganhava sentido a resposta colocada na boca de seu mestre pandara: “de ir para um lugar de eremita se queria se preocupar somente de sua salvação pessoal”.⁷ A expressão da resposta do mestre destacava e tornava significativa a necessidade de uma estratégia local e contextualizada para que a própria ação missionária pudesse ser, antes de mais nada, acolhida e

⁷ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia*], fôlios: 125-144; Nobili Roberto, 10.10.1610, “Responsio ad ea, quae contra modum” (em latim). A esse respeito, cf. também P. DAHMEN, S.J., *Apologia de Nobili*, citado.

comunicada. O convite, claro e direto, do *pandara*, abria brecha, então, em vista de seus objetivos evangelizadores: de modo que o próprio padre Provincial Laertio se encontrou na necessidade de reconhecer as justas razões locais da proposta e, logo, a interceder por ela:

Fez o P. Provincial este arezoadado que P. Ruberto tentara a conversão daquela gente, e nam fizera nada, por guardar nobres costumes e nosso modo de vestir, e que lhe disera hum regedor por nome Pandara seu amigo que não avia de fazer nada, em não mudar o vestir, e costumes e fazerse Mestre idist Guru, por que a Ley qui pregava era boa e lhe contentava, e faria muitos Christãos. Vista esta enformação que então lhe dera luerca [Laercio?] pera mudar o trajo, e se fazer Mestre, consultandos prim.nte com os seus consultores e tudo escrevera o Il. P. de que teve a carta da aprovação.⁸

À primeira objeção do missionário que isto teria contrariado a humildade religiosa, por ele professada com zelo e com alegria em Roma, a resposta sarcástica do *pandaram* tornara-se, ao mesmo tempo, tanto uma resposta às críticas locais, quanto, indiretamente, às eventuais críticas que pudessem vir do próprio centro romano: se ele queria pensar à própria santificação, bastava que se retirasse nu em um deserto! Mas se quisesse realmente converter as pessoas de Madurai não lhe restava que se apresentar em público com o máximo de majestade e de esplendor, vestido de seda vermelha e com todos os atributos que denotavam a nobreza. Finalmente, perante uma alternativa ilusória, que não permitia uma efetiva escolha, o jesuíta seguiu este conselho.

2. Apresentava-se, portanto, o segundo problema: isto é, aquele de escolher a casta na qual teria sido mais oportuno se inserir. Com relação a quanto apontado no primeiro ponto, perante o impor-se dessa escolha, sobre uma primeira questão as coisas estavam claras: havia que descartar, obviamente, a possibilidade de continuar sendo identificado com “a casta dos *franguis*”. Pretendendo então inserir-se em uma das castas tidas em consideração pelos moradores de Madurai, antes de mais nada, como vimos nos termos propostos por Laertio, na primeira das duas últimas citações acima, chama a atenção o fato do missionário tentar construir um universalismo da sua “lei”: este é um primeiro aspecto que merece nossa atenção pelo menos por dois motivos. Em primeiro lugar, pelo fato de contrapor-se, justamente, àquele específico particularismo no qual fora relegada a casta dos *franguis*, considerada externa ao próprio peculiar particularismo das castas indianas que, no fundo, em sua ordem de hierarquização,

⁸ Goa 51 [Malabarica Historia] fls. 27-28v., *Relação da consulta que o Padre Provincial Alberto Laercio fez sobre a missão de Maduré conforme a ordem do P. Visitador, s/d.*, “Relatio de Consultatione a P. Laércio facta circa Miss.um Madurensen”.

constituíam a organização social local; em segundo lugar, pelo fato que, evidentemente, esse universalismo pudesse perpassar (ou pretender e projetar-se de fazê-lo, pelo menos) exatamente o particularismo das castas: e isto, ao mesmo tempo em que se propunha abrange-las como um todo, mesmo respeitando, no seu interior, as particularidades de cada uma e, logo, sem infringir as divisões que estas pré-determinavam. Algo bastante complexo, evidentemente, em sua pretensão e nos diferentes âmbitos nos quais se projetava este motivo e intenção: de qualquer maneira, em princípio e por além de um verdadeiro (seja nos permitido brincar com a expressão) “malabarismo” do missionário, tratava-se todavia de uma intenção que, como podemos bem deduzir, tentava responder aos vários interlocutores e nos vários níveis dos quais se desprendia a crítica ao projeto de Nobili: internamente à sociedade hindu, sem todavia confundir-se com seu particularismo; de dentro das críticas imperiais portuguesas, acenando ao peculiar particularismos assumido pela categoria de *frangui*; e, finalmente, à sempre atenta fiscalização romana com a intermediação dos teólogos de Goa, apontando para o persistir no horizonte de seu projeto de um universalismo que teria respeitado o espírito evangélico (só momentânea e estrategicamente colocado entre parênteses, mas pretensamente pressuposto como resultado de uma síntese final de todo e qualquer particularismo histórico e social). Nesta base geral e universal de sua específica “lei” – distinta da peculiaridade difamatória e pejorativa com a qual teria sido interpretada a “lei dos *franguis*” –, de’ Nobili tece então o trabalho e a estratégia de se apresentar (assim como lhe foi sugerido, sem possibilidade de entrever alternativa e como acabou fazendo), enquanto nobre-*raja* (*sannyassin*), a casta mais alta na sociedade de Madurai. Sempre segundo a relação de Laertio e na definição corroborada por um “brâmane convertido”:

[...] lo Aier non era franguj, ma un Sanniai molto S.to et Nobile, et [...] la lege, che insignava era del vero Dio, et universal a tutte le Caste [...].

Logo, a identificação de nobre-*sannyassin*, isto é, a alocação na mais elevada casta localmente reconhecida, se oferece *juntamente* com a defesa do grau de universalidade de sua mensagem e “lei”. O que, evidentemente, como quer que fosse, infringia e fragilizava *a priori* a própria base estrutural e lógica que alimentava o sistema das castas locais. Dito de outro modo, apresentando-se como pertencente a ou alocando-se no interior da casta dos nobres, o missionário a utilizava como um verdadeiro “cavalo de Tróia” para “entrar com a razão deles”..., pretendendo (pressupondo a possibilidade de), sucessivamente, “sair pela sua própria” ou, melhor,

com a razão própria da mensagem evangélica universal. É daqui que foi emergindo a dupla e recíproca acusação – invertida e oposta, todavia – que o missionário teve que enfrentar nas duas frentes: em relação àquela local e “particularizante” dos brâmanes que viam ruir, em perspectiva, as bases de um particularismo estruturante de sua sociedade, e em relação àquela missionária (ortodoxa) “universalizadora”, sobretudo dos religiosos do Império político que, na “bramanização” enquanto estratégia privilegiada de penetração missionária, entreviam a fragilização de um evangelho destinado a todos e que, adaptado localmente, tornava-se quase discriminatório.⁹

A uma primeira qualificação de *raja*, as etapas sucessivas propostas – ou, melhor dizendo, nas quais se propôs e inscreveu a identificação no interior da realidade social local – por parte do missionário italiano foram então, passo a passo, aquelas de brâmane, de *guru* (isto é, de mestre) e de *sannyassin* (asceta penitente): qualificação, esta última, que além que pelo alto grau de consideração que gozava entre os indianos, parece ter sido aquela preferida pelo jesuíta porque melhor teria representado a sua proposta e modelo de vida ou, dito de outro modo, teria constituído a melhor maneira de traduzir a própria autorepresentação na função de missionário para dentro da cultura local. Fato é que, a respeito das manifestações e dos atributos de nobreza, não se tratava de uma escolha obrigatória: de’ Nobili dispunha de vários outros atributos possíveis, observando quanto acontecia junto às classes mais altas da sociedade de Madurai, isto é, tinha à disposição uma ampla alternativa entre as figuras dos *raja*, dos príncipes e dos brâmanes. Portanto, não podemos perder de vista a autoidentificação do missionário, em termos de tradução local, tanto mais significativa, quanto mais se configurara como uma opção arbitrária, entre outras.

Ora, um dos atributos e sinal exterior mais evidente de nobreza no contexto era representado pelo “colar” ou “cordão”: a famosa *linea*, em latim, que, como já vimos, em tanta parte de nossa documentação levantou tanta polêmica em relação à sua adoção e adaptação por parte de Nobili. O missionário, de fato, adotou este cordão confeccionando-o, todavia, de modo próprio para distingui-lo daquele em uso junto aos brâmanes. Estes carregavam um colar (fazendo-o descer, através do pescoço, do ombro esquerdo e fechando-o, em baixo, na altura do fêmur, de modo a formar um anel)

⁹ A esse respeito, também, como já vimos e destacamos no meio do capítulo anterior, não deixa de ser secundária aquela proposta, quase lúdica, de um de’ Nobili que, quase brincando, veio propondo a associação de seu próprio nome enquanto indicador de condição social inscrita nele: em conformidade com os códigos locais, isto pode ser lido e configurado quase como o reconhecimento de uma “naturalização”, não só das castas indianas, em decorrência daquele concedido aos nobres locais, mas também de sua própria figura e destino (marcados pelo seu nome e seu eco de significação local).

composto por três fios para indicar, além de sua nobreza, também o que estava a fundamento desta: a “lei”, a “doutrina” que ensinavam. Conforme vimos nos capítulos anteriores, relativamente a esta *linha* a disputa se constituiu, assim como no caso das outras marcas e *sinais*, sobre sua interpretação (mais uma vez, tratava-se de uma exegese e de uma tradução da alteridade por dentro da cultura, missionária, ocidental): e, logo, a diferente tradução do código/objeto foi aquela da clássica contraposição de que já tratamos. Em um breve percurso apenas representativo dessa questão¹⁰, vamos aponta-la aqui (por além de outras referências documentais já propostas) com uma síntese exemplar tirada, mais uma vez, de um entre os tantos momentos de contraposição interpretativa entre de’ Nobili e a oposta e dissonante tradução e interpretação de Gonçalo Fernandes e dos teólogos de Goa: estes últimos, enfim, identificando nos brâmanes a figura de sacerdotes em suas práticas supersticiosas, a propunham como:

[...] Stirps Brachmanum ex sua origine est sacerdotalis, et linea Brachmanum est sacerdotis insigne apud hos ethnicos. g.^o supersticiosa.¹¹

A esta interpretação se contrapunha, significativamente, a perspectiva de Nobili proposta, aqui a seguir nos termos expressos pelo companheiro Antonio Vico, enquanto:

De linea dicendum est primo quod non sit supersticiosum secte signum, sed honoris et dignitatis et politicum insigne 2.^o quod si un[?]feratur occludetur ostium conversioni.¹²

Logo, a disputa sobre a *linha* embasava-se, respectiva e prioritariamente, em estabelecer se os brâmanes eram ou não sacerdotes e se os costumes (étnicos) chamados em causa e presididos por eles eram ou não supersticiosos (“religiosos”). Desta diferente interpretação, portanto, dependia o fato que a linha pudesse ou não ser utilizada para finalidades de evangelização e conversão. Os detratores do método de Nobili, como já vimos, privilegiaram a interpretação religiosa dos brâmanes e dos costumes, em contraposição à interpretação política sobre a qual se regia a possibilidade de utilização dos mesmos para fins de evangelização. No interior e na base dessa segunda

¹⁰ Percurso analítico que poderia ser ampliado bastante levando em consideração nossa conspícua documentação a respeito e, ainda, levando em consideração a longa história polêmica e interpretativa da própria linha por dentro da longa e geral polêmica do Malabar sobre “ritos” e “sinais”.

¹¹ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia II*], fólhos: 82-82v., “Informatio circa dubia quaedam attinentia ad conversionem Infideli in Índia Orientali” (1615, em latim). (Malabarica 1610, DE MODO QUO NOVA MISSIO MADURENSIS Utitur Ad Ethnicos X.anos Convertendos Utrum linea appensa ad collum, Corumbi, seu crinis intonsus in capite, sandalum in fronte, corporis ablutiones per-mitti possint Brachmanibus ad fidem conversis - Pro Parte Negativa.

¹² ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia II*], fólhos: 153-153v. e 154-156, Vico Antonio, “De linea Bramanorum” (em latim).

interpretação, então, resulta sem dúvida interessante (maravilhosamente interessante, diria!) a estratégia (ao mesmo tempo, de tradução e transliteração) realizada pelo missionário italiano que compôs seu colar com três fios de ouro para indicar a Trindade unida em um só Deus, juntando, ainda, a esse colar (e à sua reinterpretação objetivada) dois fios brancos para indicar o corpo e a alma de Cristo: no final do colar, enfim, de' Nobili acabou colocando e finalizando a sua reconstrução simbólica com uma cruz! Segundo a descrição das vestimentas de Nobili proposta por Laertio, em sua ânua de 1609:

Il vestito del P. Roberto è una veste lunga sino alli piedi, qual chiamano Cabaia di colore bianco verso il giallo, sopra di questo un rochetto di tela più fina del med.mo colore, e sopra il rochetto un panno rosso, qual gli vâ gettato per le spalle. In testa tiene un panno di tela fina bianco, a modo di beretta rotondo, **a traverso il collo un cordone di cinque fili, tre d'oro, e due di filo bianco, con una Croce che gli viene a dar nel petto, e ciò fece il P.re p. questa causa, perche come i Brameni i quali sono i loro sacerdoti in questa guisa portano un cordone di tre fili: col quale significano e ser non solamente nobili, ma ancor maestri della legge che insegnano, lui ancora volse portar questi fili benche con la differenza del numero, et della Croce, per mostrare la legge spirituale, e divina, la q.al fà profess.e d'insegnare come maestro conforme il costume della terra, dicendo che i tre fili d'oro in un cordone, significano le tre persone Divine, et un sol Dio, gli altri due fili bianchi, il corpo, et l'anima s.ma di C.sto N.S., et la Croce la pass.e e morte dell'istesso S.re di maniera che per mostrarsi nobile, e maestro come li Brameni si messe il Cordone, e p. mostrare la differenza della legge avrebbe il numero de' fili, et la croce con la soprad.^a interpretat.e.¹³**

Perante a realização desta maravilhosa estratégia de transliteração do sinal (marca) e do código (local) representados pelo “cordão” resulta interessante observar como, a esse respeito, em sua própria *Apologia* de 1610, de' Nobili propus sua defesa contra aqueles que o acusavam de se travestir de brâmane ou de *raja*, aduzindo justamente o fato de que ele não havia faltado de levar a cruz como próprio sinal de distinção: uma “distinção (cristã) na distinção (local)”, se quisermos, na qual o código generalizante da primeira devia ser preponderante sobre o código particularizante da segunda. Mesmo assim, todavia, o próprio Nobili havia se dado conta de que no uso do cordão podia se infiltrar algo das “superstições” locais, quando não, pior, sua própria reelaboração simbólica poderia ter contribuído para potencializá-las: conforme as acusações de seus adversários. Em primeiro lugar entrevendo uma ligação direta entre a interpretação dos

¹³ ARSI - GOA 54a [*Malabarica Historia – Annuae Madure Duplicata*], fólhos 2-15v., [Alberto Laertio [al] Gen. della Comp.a di Giesù], “Relazione di Madure”, 1609.

brâmanes enquanto sacerdotes e a linha enquanto seu “sósia sacerdotal” e, logo, “sinal de idolatria”:

[...] o mesmo P.e [Fernandes] repreendia muitas vezes o P. Roberto, das cousas, que encontrara tanto contra a honra de Deos. & das mesmas enformações consta que os brachmanes são sacerdotes dos gentios, & por tais são ouvidos em todo este Oriente, & como tais servem nos pagodes, & isto mesmo vemos nos com os olhos, & que **a linha é seu sósia [?] sacerdotal**, & não solta isto mais P. Roberto com dizer, que **as leis não assinarão nenhuma insígnia, nem ornamento sagrado com que se offerecessem sacrificios** & por esse respeito se servem da linha porque é o mais honrado sinal da polícia humana, & civil, porque suppõem falso que isto houvera de provar constando a todos, que a linha o é. [...]

[...] de que não faz caso, como o não faz dos quatro Concílios, em que **a linha se julgou, por sinal da Idolatria**, nem das sentenças da Inquisição, nem dos Prelados, que impugnão sua opinião, nem destas Religiões [?] & da maior parte da Companhia que sentem o contrário [...].

Depois, levando em consideração (contra a acusação de não ter conseguido um número quanto menos significativos de conversões, uma *quantidade* de novos catecúmenos) a própria *qualidade* dos novos convertidos através do método, dos instrumentos e, entre eles, da própria linha (cordão), mesmo ressignificada:

não há proveito na qualidade do Christianismo, pos duvidamos delle **pella estima da linha**, que o baptizado não larga, de que pende tanto a fé, que não costumamos baptizar, se não os que despresão, & pousão a linha, & a considera coisa símbolo da Idolatria.

E, finalmente, levando em consideração inclusive as Escrituras bíblicas, na contradição entrevista – apesar do *compelle intrare* que se impõe à própria ação missionária para realizar a conversão *ad maiorem Dei gloriam* – entre, de um lado, a “pureza da fé” e a “honra da Companhia”, de um lado, e o “fingimento” do missionário e a “defesa das superstições” locais:

havendo estes lugares da Santa Scriptura **com que consciência se pode o P. Roberto fingir brachmene?** havendo certeza da linha ser sinal de Idolatria como a pode permittir? **defenda V.P. a pureza da fé** com que os Hespanholes até agora pregarão a fé nestas partes, digo Hespanholes por não excluir o Venerável e B. P. Mestre Francisco [Xavier] apostolo da Índia; **não é honra da Companhia defender superstições, antes seu Instituto é a maior glória de Deos, & quando fora glória de Deos a linha ou a glória de Deos a não encontrara**, maior glória de Deos é não a haver pois com ella nunca a fé se pode receber com pureza.¹⁴

Mas, enfim, contra e apesar de todas as dúvidas levantadas, “ainda que o costume fosse considerado supersticioso” (e com essa consideração constatamos como o próprio

¹⁴ Os três enxertos se referem a: ARSI - GOA 18, [Malabar Epistolae 1620-1679], f. 5-6v., Arcebispo de Goa a Nuno Mascarenhas, contra o método Nobili, 13.2.1620: Contra methodum P. de Nobili.

Nobili podia dar-se conta da possível infiltração de “superstições”, mesmo em sua própria reelaboração simbólica), o missionário italiano pedia uma inequívoca concessão dando-se conta de quanto claramente apontado pelo próprio fiel escudeiro, Antonio Vico, isto é, que “sem linha não há esperança de converter nem um só brâmane”:

Sobretudo acerca da linha [?] torno a pedir-lho e encommendar-lho o que também outras vezes escrevi .S. que se Sua Santidade alguma cousa duvidasse da informação que em favor da linha os PP. Da Companhia na Índia comumente já dão e derão dos annos atrás pola informação em contrário do S. Arcebispo de Goa (o qual nem sabe nem pode saber estas matérias como nós) **se procure então que Sua Santidade conceda este costume da linha etc. aos Christãos sua nova [??] (ainda que fossem superstiçosos) ad finem bonum, fine malo hablato**, como tantos índios a Igreja fez, porque **na verdade humanamente falando sem linha não há esperança de converter nem um só Brâmane etc. n’estes reinos de Reis gentios, porque sem ella não honra, não civilidade, nem parentesco, nem remédio nenhum de verba [?] podem ter.**¹⁵

3. Finalmente, portanto, levando em consideração quanto logo acima, verificamos como o missionário italiano demonstrou ter compreendido claramente que, para ser mais facilmente acolhido pelas populações locais (para “entrar pela porta deles...”), devia se apresentar com uma fisionomia já conhecida no e reconhecida pelo ambiente no qual pretendia atuar: *ad finem bonum*, evidentemente. E, para tanto, considerou que, dentre as modalidades disponíveis (as várias alternativas às quais acenamos acima), a fisionomia mais apropriada a ele – enquanto religioso jesuíta – fosse aquela do asceta penitente (*sannyassin*). É a partir deste momento que, além da própria escolha de autorepresentação, o missionário teve que empreender um caminho e um esforço de imersão neste aspecto da cultura local: caminho e esforço verdadeiramente ascéticos por vários aspectos, não somente por uma genérica perspectiva analógica de funções ou condições de vida, mas, sobretudo, por um percurso árduo e arriscado que – se o conduzia no âmago da cultura hindu – o conduzia a uma espécie de marginalidade (quase uma forma de deserto dos antigos ascetas cristãos) em relação à sua própria cultura, com evidente risco de perda de sua cultura nativa, na imersão total junto à cultura local¹⁶: um dos exemplos mais emblemáticos e

¹⁵ ARSI - GOA 18, [Malabar Epistolae 1620-1679], f. 11-11v., Vico Antonio a Mascarenhas Nuno, sobre a matéria do rito, 9.11.1620: Desideratur decisio in materia rituum.

¹⁶ Conforme destacamos em vários outros trabalhos (inclusive no já citado *Jesuítas e Selvagens*) e nos termos sintetizados, recentemente, em outro trabalho no prelo, “...em sua nova dimensão histórica, então, antes daquela relativa aos novos catecúmenos, o missionário jesuíta descobria uma própria fundamental conversão (com “convergir em direção de”) que colocava pontualmente em relação a própria vocação missionária com o itinerário espiritual dos exercícios inacianos. Tanto o percurso da nova prática missionária (propriamente ‘moderna’), quanto os *Exercícios* de Inácio se constituíam como instrumentos de uma peculiar iniciação em direção a um «mundo outro»: temível e violenta experiência de perda da

significativos, a respeito, nos parece ser bem representado na auto-representação que o missionário realiza, como vimos no capítulo anterior, em relação à sua própria perda referencial da língua materna! Este caminho e esforço constantes em direção à cultura (e língua) local, no persistente e ameaçador risco de perda de sua cultura nativa, se configuraram, portanto, na adoção de um seu estreito regime de vida em tudo: nos seu modo de vestir, não só renunciando ao vestido jesuítico, mas usando as vestimentas dos brâmanes *sannyassin*; na comida, alimentando-se uma única vez ao dia, lá pelas três da tarde, e comendo somente arroz e verduras, renunciando totalmente a carne, peixe, ovos, bebendo somente água etc.; no modo de se comportar, fazendo-se preparar as refeições por parte de domésticos brâmanes, para evitar o contato com as castas inferiores e fazendo-se servir por outros domésticos sempre de casta nobre; cultivando uma notável forma de vida em solidão, evitando se manifestar para as pessoas, saindo de casa quanto menos possível, inclusive para não encontrar mulheres pelo caminho. Em substância, parecendo-lhe a única maneira de ser aceito no contexto local, de 'Nobili quis e teve que se apresentar como um exímio brâmane representante da cultura deles, teve que percorrer o caminho árduo e arriscado de tornar-se, de algum modo, outro para aderir mais plenamente à função que competia a si mesmo, enquanto missionário.

Uma interessante análise proposta por Giancarlo Rocca¹⁷, relativa a descrições e ilustrações que se desprendem de diversos momentos da ação missionária de Nobili, aponta para os exemplos mais significativos de uma gradual transformação desta apresentação do missionário italiano nesta sua função, resultando, final e substancialmente, em uma transformação que pode ser simplificada ao redor de dois

cultura nativa que devia servir a alcançar, finalmente, uma universal identidade cristã, efeito e causa desta experiência missionária” (com relação a essa problemática, veja-se sobretudo Girolamo IMBRUGLIA, *Ideali di civilizzazione: la Compagnia di Gesù e le missioni (1550-1600*, In: A. Prosperi e W. Reinhard (Org.), *Il Nuovo Mondo nella Coscienza Italiana e Tedesca del Cinquecento*, citato, pp. 287-308, especificidade do problema analisado, sobretudo, às pp. 295-296). Logo, sempre conforme quanto destacamos na nossa recente contribuição, “a partir do pressuposto teológico dessa universal identidade cristã, o próprio missionário compartilhava, então, a violenta experiência de perda da cultura nativa, junto e em conjunto com seus novos catecúmenos [...]. Adone AGNOLIN, “Compelle Intrare: violenza e duttilità del Verbo - Gesuiti e Selvaggi nell’America portoghese del XVI-XVII secolo: reciprocità di una ‘costrizione’ e ‘riduzione’ a multiple entrate”. Trabalho preparado em ocasião do Workshop realizado junto à Università degli Studi di Macerata (Itália): *Compelle Intrare: On Violence and Conversion in the non-European Catholic World*, entre 3 e 4 de Dezembro de 2015. Texto no prelo.

¹⁷ ROCCA, Giancarlo. “La Mutazione dell’Abito: tra *accommodatio*, travestimento e opera di conversione”. In: Matteo SANFILIPPO e Carlo PREZZOLINI. *Roberto De Nobili (1577-1656) missionario gesuita poliziano*. Atti del convegno Montepulciano 20 ottobre 2007. Università per Stranieri di Siena, Guerra Edizioni, 2008; pp. 99-126; no que diz respeito a esta específica questão, vejamos, principalmente, pp. 103-113.

momentos e de duas formas distintas de se apresentar no interior da perspectiva dessa adaptação.

Figura 8 - Imagem de Roberto de' Nobili ao redor de 1650 – Que se encontra inclusive em nossa documentação no *Catecismo* de Baltasar da Costa, citado à nota 18, abaixo. Reproduzida em seu domínio público: “Roberto de Nobili rondom 1650 gekleed als sannyasa. Portret van Baltasar da Costa”.

Site: https://nl.wikipedia.org/wiki/Roberto_de_Nobili#/media/File:Roberto_de_Nobili.png

A análise proposta leva em consideração, principalmente, as vestimentas que aparecem descritas, inicialmente, na relação de Laertio, de 1609 (à qual fizemos referência acima). Passando sucessivamente pela caracterização de suas vestimentas, apresentada pelo próprio missionário em sua *Apologia*, de 1610, a análise se detém, ainda, na outra descrição que de' Nobili fornece na *Informatio*, de 1613, para encerrar-se, finalmente, com a descrição das vestimentas, utilizadas por ele, segundo seu seguidor (e, aliás, o tradutor do catecismo tâmul produzido por Nobili) Baltasar da

Costa, em 1661.¹⁸ Deixamos aqui de nos determos melhor e mais pontualmente na descrição e na especificidade das considerações propostas pelo historiador em relação a essas pontuais descrições. De tudo isso, enfim, apontamos apenas e importa saber que, para os fins dessa nossa investigação e conforme destacado pelo autor do estudo, no final de sua análise, levando em consideração as relativas transformações do vestuário do missionário neste espaço de tempo permaneceriam, finalmente, duas questões: a primeira seria aquela de saber se as vestimentas descritas nessas fontes documentais são todas aquelas utilizadas pelo padre jesuíta; e a segunda questão, mais importante, seria aquela de tentar verificar qual delas tenha sido realmente utilizada pelo missionário italiano e em qual período de sua vida.¹⁹

Finalmente, de toda a análise proposta por esse estudo, desprender-se-ia, portanto, a questão se, ao longo de sua ação missionária, estaríamos perante, não a uma modalidade de acomodação do missionário, mas a pelo menos duas ou mais modalidades distintas (*Dois ou mais Roberto De Nobili?* Segundo quanto se pergunta o próprio historiador). Em síntese e fundamentalmente, parece possível distinguir, sobretudo e pelo menos, dois Roberto de' Nobili: o primeiro (desde, mais ou menos, 1613), que aparece intencionado a evidenciar seu novo modo de apresentar o Cristianismo e, portanto, se encontra na necessidade de utilizar o maior número de sinais à sua disposição para se distinguir dos Portugueses e assumir uma aparência exterior que entrasse nas categorias conhecidas e consideradas pelas pessoas de Madurai; o segundo (desde 1613, grosso modo, e em seguida), finalmente conhecido e reconhecido em Madurai por aquilo que era, isto é, um *sannyassin* cristão, que podia, portanto, se livrar de alguns sinais que acabaram se tornando supérfluos.²⁰ Se

¹⁸ DA COSTA, Baltasar. *CATECHISMO / EM Q~ SE EXPLICAÕ / TODAS AS VERDADES / CATHOLICAS. / NECESSARIAS PERA A / SALVAÇÃO CÔ EXC.MA ORDEM. / Confutação também clarissimamente todas / as Seitas gentílicas do O / riente. / Obra verdadeiramente nascida pera converter / gentios. / COMPOSTO / em lingoa Tamul pello Veneravel P. Ro / berto Nobili da Comp.a de IESU. / Fund.r da Missão d. Madure. / Traduzido em lingoa Portuguesa pello P. Balthazar da Costa / da mesma Comp.a Missionario da mesma Missão. / Em obsequio dos Missionarios da India / Oriental. / DEDICADO / Ao muy Alto, & muy Poderoso s.or D. Affonso VI. / Rey de Portugal. & c.a / Anno de 1661. BACL (Biblioteca da Academia de Ciências de Lisboa). Em cota no *Catálogo de Manuscritos – Serie Vermelha*, Vol II (Nºs 500-980).*

¹⁹ Entre outros detalhes propostos pelo artigo, aparece também a questão relativa à completude dos elementos do vestuário do missionário. Segundo o autor da análise seriam estes: o *kudumi* ou cacho de cabelos na cabeça; os tamancos nos pés (quando, todavia, nenhum dos textos acima citados e examinados pelo historiador fala de tamancos); e, finalmente, a túnica curta (neste caso, conforme uma informação fornecida por Francisco Ros, arcebispo de Cranganore, parece que Roberto tivesse renunciado, já desde 1613, à túnica longa até os pés que, no começo, havia adotado).

²⁰ A esse respeito, o trabalho de Rocca, citado logo acima, analisa também as diferentes (e interessantes) caracterizações que se desprendem de alguns dos retratos de Nobili que nos foram transmitidos. Dentre essas representações propostas pelo historiador encontramos: a) o retrato talvez mais

quisermos, portanto, o primeiro de' Nobili seria aquele que havia levado em consideração, de fato, o conselho do *Pandaram* e, por consequência, viu-se obrigado (e não havia tido dúvidas para isso) a adotar todos aqueles sinais que podiam oferecer-lhe o reconhecimento de que necessitava em Madurai. Neste momento e a esse respeito, sabemos, enfim, que com os sinais distintivos e a compostura de um *raja*, de' Nobili havia adotado grandes brincos, o colar ou cordão bramânico, o *santal* ou sinal distintivo na testa, e quando, por algum motivo estreitamente necessário, deixava sua casa o fazia sempre levado por um *palanquim* ("palanchino"), precedido por discípulos que gritavam e que lhe abriam o caminho entre as pessoas; recebia visitas em casa muito raramente e, quando aceitava em fazê-lo, era sempre depois de realizar um verdadeiro cerimonial que previa repetidos pedidos e, no final, quando do encontro com o visitador, o missionário italiano se punha sempre sobre um degrau mais elevado, sublinhando sua função de mestre.

Dice me mais que o P. Ruberto falava numa casa armada toda de pansi [?] com hum cortina a porta e sobre hum andar e hum sobreco [?] por cima, e que quando o bramene queria falar com elle que tomava hum espelho e punha sandalo na testa como os fazem os bramenes mas q' não me [?] lembrava, que me dicesse, o P. Leitão, se punha huns grãos de arros no meio do sandalo; e que entrava o bramene pera lhe falar e fazendolhe zumbara elle nam fazia mais que mostrar lhe hum rosto alegre, e que tinha suas chinelas de Veludo que lhe bejavão e que todos os dias lavava o corpo duas vezes antes do jantar, e dava como fazem os bramenes, mas nam com orações como elles fazem, e isto não por limpeza mas pera se mostrar bramene e que quando sahia fora era em palanquim.²¹

Final e gradualmente, na tentativa de desapontar as críticas avançadas por seus opositores, na base da disputa implementada pelas primeiras críticas de Gonçalo Fernandes, o missionário italiano acabou modificando, então, por iniciativa própria, suas vestimentas e seus hábitos rituais. E isto veio ocorrendo por dois motivos e em duas direções: 1) por um lado respondendo às críticas que vinha sofrendo no interior do

antigo, obra do francês Jacques Stella (*Pittura romana barocca*, 1999: 31 e 138-139), datado de 1649; b) um segundo retrato, que remete a cerca de 1660; c) outra representação é aquela editada em Henrion (1847, II: p. 183); d) uma quarta remete àquela que se encontra nas *Galerie illustre de la Compagnie de Jésus*, edita por Alfred Hamy; e) outro retrato é aquele que editado em 1924 por Dahmen; f) em 1967 encontra-se aquele editado por André Rocaries; g) um retrato de Nobili é proposto no próprio volume no qual se encontra publicado o trabalho de Rocca (a foto n. 7); h) há, ainda, o retrato conservado em Espanha, no santuário de Loyola; i) e, finalmente, aquele que se encontra no volume de Saulière, reeditado em 1995 por Rajamanickam. Sempre em relação a esse problema, veja-se enfim, ainda, em apêndice, as duas "relações de p. Alberto Laercio al p. Claudio Acquaviva...", de 20.11.1609 – às pp. 114-117 do artigo. Cf. Giancarlo ROCCA, "La Mutazione dell'Abito: tra *accommodatio*, travestimento e opera di conversione", citado.

²¹ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia*], fls. 27-28v., *Relação da consulta que o Padre Provincial Alberto Laercio fez sobre a missão de Maduré conforme a ordem do P. Visitador, s/d.*, "Relatio de Consultatione a P. Laércio facta circa Miss.um Madurensensem".

âmbito teológico-missionário; assim, por exemplo, na mesma relação de Laertio da última citação, encontramos o esclarecimento de um detalhe importante (mesmo que o convite e o consequente ajuste da adaptação tenham sido sugeridos, enfim, pelo arcebispo de Cranganore que, no fundo, era um seu explícito apoiador):

Suposta esta enformação começaram a votar os Re. **Arcebispo** dise que **lhe parecera muito bem a mudança do traio** pera se conseguir o intento que se pretendia e que **quanto a linha não era sinal de ceita senão de casta, mas** que também lhe escrevera que **não era necessario trazela** que os saneases como elle as não trazião que não avia que alterar na Missão.

O **P. Reitor** dice que **pois estava aprovado pello N.P.G. que não avia que mudar que so se tirase as linhas se ainda as trazia, e se cortasse pollo fausto de andar em palanquim** e no de casa que **quanto ao mais de elle dar a entender que a ley que pregava era defferente da dos frangues da praya elle fiava da virtude do P.** que faria tudo muito bem feito.²²

2) por outro lado, a mudança veio acontecendo e se afirmando, também, passo a passo que, por além de encontrar um espaço de reconhecimento local enquanto *sannyassin* cristão, o missionário italiano vinha também conhecendo melhor os usos dos ascetas hinduístas, dando-se conta da possibilidade de desprender-se ou até mesmo da inutilidade de algumas partes do vestuário. Assim, por exemplo, da *Apologia* sabemos que, havia cerca de 9 meses, ele não carregava mais o colar bramânico, e a motivação dessa dispensa é esclarecida pelo próprio de' Nobili quando afirma não ter mais feito uso dele uma vez apreendido que alguns *sannyassin* não o usam, bastando para eles serem conhecido como *sannyassin*.²³ A *Apologia* não esclarece, todavia, com que ele tinha substituído o colar, vista a importância relevante que este objeto representava (junto com os cinco fios acima lembrados: enquanto transliteração central da doutrina cristã) no interior da cultura brâmane. Somente mais tarde, na documentação, emerge o fato que o missionário italiano havia adotado como novo e próprio sinal de distinção um bastão, sobre o qual havia realocado os sinais de sua doutrina. E sempre da *Apologia* ficamos sabendo, ainda, que de' Nobili levava consigo o *santal*, alegando a justificativa de que, em Madurai, apresentar-se com a testa descoberta, isto é, sem a(s) marca(s), era considerada uma grave falta de civilização: de qualquer modo, a esse respeito também consta que, mais tarde (mas sem condições de estabelecer a data em que isto veio

²² Idem, Ibidem.

²³ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia II*], fôlios: 125-144, *Nobili Roberto*, 10.10.1610, "Responsio ad ea, quae contra modum" (em latim); por além da nossa referência documental, cf., também: *Apologia de Nobili*, publicado em Dahmen, *Apologia de Nobili*, op. cit.

ocorrendo), o *santal* foi sendo substituído com as cinzas.²⁴ Nesta direção, enfim, aparece como – uma vez que ele conseguiu encontrar reconhecimento e se afirmar com uma sua própria fama de *sannyassin* cristão, e percebendo o vir menos da necessidade de se apresentar com majestade e pompa como, para esta finalidade, havia feito nos primeiros tempos – de’ Nobili foi abandonando, quanto menos, os brincos, o colar, o palanquim e os discípulos que gritavam, abrindo-lhe o caminho entre as pessoas: isto é, aqueles sinais de pompa que tantas perplexidades e críticas haviam despertado em seus críticos que lhe censuraram a inaceitável distância de atitude em relação à humildade evangélica. Longe do esforço inicial de passar-se pelo “nobre romano” enquanto (distinto dos *franguis* e) correspondente grau de uma nobreza local na qual pretendia inserir-se, o missionário italiano pôde-se contentar, então, em usar e exhibir apenas os vestidos do simples *sannyassin*, apresentando-se quase como um “peregrino” e, desta vez, aproximando-se mais especificamente da outra imagem de “asceta penitente” (*sannyassin*): é esta a imagem que o apresenta, simplesmente, com o bastão de viagem (enriquecido por seus sinais distintivos), a gamela para beber e o longo vestido de penitente.

O gesto, a atitude, as modalidades e o percurso da *accommodatio* de Nobili acabaram afastando o missionário, com um único golpe, de todas as questões que na Europa agitavam as Ordens religiosas, justamente por causa da questão do vestuário, especialmente em âmbito franciscano. A partir de sua iniciativa configurava-se uma situação na qual não era mais “o vestido que faz(ia) o monge”: longe disso, se com a proposta de Nobili a identificação enquanto missionário não passava mais através do vestido, esta nova identificação vinha sendo construída através das palavras, da conduta e, finalmente, para dar sentido a essas, através de uma inédita imersão na cultura local do missionário que devia, antes de tudo, fundamentar-se em um seu prioritário conhecimento hermenêutico/contextual. No final das contas, foi a própria mudança de vestido que permitiu a de’ Nobili de se apresentar com uma fisionomia bem conhecida pela população local: logo, lucrando com o prestígio que junto a ela esta figura gozava. Nessa direção e na prática, a peculiaridade do contexto missionário fazia com que a

²⁴ Assim, por exemplo, aparece no *Fundo Jesuítico*, junto à BN [Biblioteca Nazionale ‘Vittorio Emanuele’, Settore Manoscritti e Rari], código: 1014 (3143) – *Controversie rituali sulle missioni dei Gesuiti nell’India*. No interior desse código, no V Documento: *Informazione di fatto sopra varj dubbj toccanti le Clausole de’ Parreas e’ delle Ceneri, ed altri Segni*; no VI Documento: *Brandolini della Comp.a di Gesù al P.e Luigi Mamiani della medesima Compagnia, Molto Rev.do in X nos.S.re. Parte 2ª: Informazione di fatto Concernente i dubbj, che riguardano la Clausola delle Ceneri, e degl’altri Segni*; e, finalmente, no VII Documento: *Documenti enunciati in queste Scritture particolari intorno al punto de’ Parreas delle Ceneri, e degl’altri Segni (in latino)*.

identificação do missionário fosse exaltada (isto é, tivesse êxito), não por uma diferença de vestido, mas justamente porque no e através do vestido se tornava um deles. Mas, a essa altura, para empreender sua ação missionária e evangelizadora, não lhe bastava reconstruir-se conforme a fisionomia e o reconhecimento local: a consequência imediata de ter-se posto no mesmo plano contextual, na figura de um brâmane, corria o risco de anular a sua específica função. Por este motivo, depois de realizar a *accommodatio*, tornava-se indispensável para de' Nobili atuar no interior de uma *disputatio*: isto é, uma verdadeira disputa e luta concorrencial destinada a mostrar que a própria “lei” era mais “pura” daquela ensinada pelos outros brâmanes. Em outras palavras: uma vez preparado o terreno comum para uma interlocução, devia diferenciar-se nela, ao mesmo tempo em que se apropriava de um discurso (aquele dos brâmanes) deslocando-o decididamente para o plano intelectual (ocidental). É assim que, na descrição (evidentemente “propagandística”) do próprio de' Nobili:

[...] una settimana avante pascua **vennero alcunj sanniassi Dottj, et Bramanj,** et principali in questa città, et havuti in gran stima, **a questa casa acciò sapessero di certo chi fusse io, et disputassero meco;** Due de quei piu principali disputarno con magior fervore, et efficacia la materia fu de transmigratione animae, De unitate Dej, de voluntate Dej, vitam scilicet esset libera, erga [?] creaturarum, et providentiae. Ut actae Dej distinctae a Deo [?]. De libero Arbitrio, et quomodo aliqui damnatione, aliqui vero salvantur. De inclinatione voluntatis ad malem, et si Deus concurrat ad Peccatum quippe quod sine ipsius adiutorio nulla possit actio fieri, et si auxilium Dej determinat, et vita faciat voluntati, et quid esset Dej auxilium, et tutto questo con tanto buon modo che **si stupiriano coloro che non sanno quanto questi studiano, et intendano, ancor che gli meschinj come che son privj del lume della fede tengono moltj errorj nelle loro scienze, et nel argumentare non lo usano il nostro modo, con la grazia et favore divino sempre rimangono superati, et non hanno che rispondere;** anzi restano admirati intendendo gli terminj, et questionj delle nostre scienze, et da qui nasce che alle volte formano tanto concetto di mè che dicono che Iddio entrò in questo corpo, et altrj spropositj che io gli soffreria pure che eglino si convertessero, come spero faranno quando resteranno del tutto disengannati.²⁵

No interior de uma entre as tantas disputas relatadas, a descrição está a demonstrar o significativo esforço realizado pelo missionário a fim de esclarecer a própria “lei” (distinta daquela dos brâmanes), enquanto necessária e consequente ação e disputa *concorrencial* para destacar sua maior “pureza” com relação à “lei bramânica”. E tudo isto vinha se impondo, justamente, pelo fato do missionário ter-se posto no mesmo plano de seus interlocutores, correndo o risco de anular a especificidade de sua

²⁵ ARSI - GOA 53 [*Malabarica Historia*] Cartas Ânua e Relações. Fólhos: 47-59, Alberto Laertio, *Relatione di quel che succedette nella Missione di Madure nel anno 1610*.

mensagem. É por colocar-se no mesmo plano deles, portanto, que é destacado o “estudo e entendimento” dos doutos brâmanes, enquanto, de saída, definindo e celebrando (propagandisticamente) o sucesso de seu esclarecimento, os “doutos” tornam-se “mesquinhos”, no reconhecimento dos “erros de suas ciências”. E, mais do que isso: conforme a característica disputa interna (local) com qual se joga o prestígio dos *sannyassin*, no caso da disputa com o missionário, a “força da doutrina cristã” é transposta para o próprio “conceito” (prestígio) que se formam dele: o que nem seria de desdenhar, para fins de conversão...

Em vista disso, faz todo sentido e pode-se bem compreender que – sobretudo levando em consideração a relação que Gonçalo Fernandes Trancoso enviou a Roma, em 1616 – para o “rival” missionário português a acomodação realizada por de’ Nobili constituía, de fato, mais que uma adaptação, uma traição.²⁶ O fato é que, no progressivo adentrar-se do missionário italiano no território dessa interlocução local, enfim, não era mais possível reconhecer o antigo jesuíta no novo de’ Nobili e, muitas vezes, tanto menos um missionário cristão. A crítica de Gonçalo Fernandes torna-se bem compreensível, então, na medida em que sua leitura dos “sinais locais” não se fundamentava sobre uma hermenêutica do contexto que pudesse significá-los: e mesmo que a especificidade da leitura de Nobili resultasse limitada em sua interpretação, o fato de considerar os sinais enquanto simples “ornamentos” ou distinções de casta permitia-lhe de torná-los peças de uma “sócio-lógica” (uma lógica social), importantes no esforço de entendimento e penetração da cultura local: privilégio que, evidentemente, não podia ser próprio da visão “ortodoxa” (imperial e eurocêntrica, isto é, *sub specie religionis*, mesmo que traduzida em suas feições “supersticiosas”) do português, que os considerava sinais de superstição, ou de outros missionários, que acusavam, até mesmo, o italiano de ser ateu. E quando falamos em visão *sub specie religionis* produtora (além que das categorias de “superstição” ou de “ateísmo”) da religião cristã enquanto código cultural prioritário da comunicação intercultural colocada em ato, entendemos de fato que ela evoca justamente, como neste caso, os códigos culturais internos ao Ocidente do começo da modernidade.²⁷

²⁶ ARSI - GOA 59 Gonz. Fernandez, Hist. Ind. (Lus.) 1616 (contra P. Nobili). Esta relação encontra-se publicada integralmente pelo padre José WICKI na organização do *Tratado sobre o Hinduísmo*, Lisboa 1973.

²⁷ FEBVRE, Lucien. *Le problème de l'incroyance au XVIe. siècle: la religion de Rabelais*. Paris (1942) 1988. Ed. Port.: *O Problema da Incredulidade no Séc. XVI: a religião de Rabelais*. Prefácio de Henri Berr, tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

É no interior da leitura hermenêutica e da decorrente interpretação sociológica de Nobili – por além de sua distinção do vestuário, de seus modos de vida e de habitação – que podemos entender, também, as modificações introduzidas pelo jesuíta italiano no vocabulário do catecismo: conforme apontamos no capítulo anterior, trata-se daquela transformação em direção a um tâmul profundamente “sanscritizado” que caracterizou as novas obras de gramatização de sua catequese e que, para Fernandes, teria realizado uma significativa (e preocupante) “mudança de palavras e nomes dos sacramentos e preceitos” a partir da tradução em tâmul já anteriormente realizada da “cartilha” do padre Marcos Jorge, já aprovada pelo Santo Ofício. Em um rigoroso trabalho quase filológico, de’ Nobili tendo encontrado nesta última tradução, a partir de sua posição e de sua leitura hermenêutica, erros e equívocos importantes que se desprendiam das traduções anteriores, sobretudo decorrentes da administração do batismo, ele pretendeu corrigi-los ou evitá-los: por exemplo cancelando ritos (como a utilização da saliva, do sal, o soprar) enquanto não somente incompreensíveis, mas até mesmo escandalosos (internamente à cultura local, porque considerados impuros, quando não ofensivos) pelas pessoas de Madurai. Compreende-se então como, perante tudo isso, Gonçalo Fernandes e outros seus irmãos se encontrassem em dificuldade também sobre questões que diziam respeito ao ensinamento oficial da Igreja. O escândalo (assim como a incompreensão e os equívocos) que de’ Nobili queria evitar em relação aos seus interlocutores locais, revirava-se assim, aos olhos de Fernandes contra seu irmão italiano: para ele era o comportamento deste último que se tornava escandaloso, temerário em matéria de fé, demasiado “indigenizado” (além do fato que, por alguns, pudesse ser considerado, até mesmo, ateu); e, não por último, este comportamento parecia não levar em consideração aqueles que, de formas diferentes, não concordassem com ele, em primeiro lugar os próprios portugueses.

Por outro lado, além daquelas dos “adversários” missionários, temos que levar em consideração, também, a outra perspectiva que se deparava com a proposta da acomodação. Frente a esta atitude de Nobili, os brâmanes, evidentemente, se perguntaram a respeito da figura deste novo *sannyassin*, bastante peculiar: configurava-se ele enquanto tal ou não era por acaso um impostor? Entrava em discussão, a esse respeito, a própria doutrina ensinada por eles, visto que o missionário italiano não hesitou em declarar que as abluções no Gange ou em qualquer outro rio da Índia não

havam por si nenhum valor para a salvação²⁸; que as esmolas e as austeridades, mesmo sendo ações virtuosas, também não bastavam para a salvação; e que, enfim, de fato, dada a idolatria imperante em Madurei, nenhum conhecia o verdadeiro Deus.²⁹ Tudo isto está a demonstrar que na concepção brâmane ecoava, em toda sua viva percepção, o alerta de uma possível ambivalência, se não mesmo ambiguidade do curioso *sannyassin*: o fato do missionário italiano se apresentar como um deles, enfim, não significava automaticamente – como pretendia demonstrar de’ Nobili – que sua “doutrina” fosse (ou se apresentasse como a) mais pura da deles. Não é por acaso que – como vimos acima e como aparece recorrentemente nos exemplos relatados pelo missionário – nas disputas a que eram votados seus interlocutores brâmanes e para as quais se abria de’ Nobili, a questão e a curiosidade principal e fortemente manifestadas diziam sempre a respeito de um desejo ou de uma necessidade de saber quem ele fosse (“chi luj fusse”, nos termos de Laertio; ou “saper di certo chi fusse io”, segundo o próprio Nobili).

Dopo di haver passato l’esame de Bramanj dottj dali a poche settimane andando con il favor divino, crescendo il numero de Christianj che Nostro Sign.re chiamava con particularjmo[?] [?] particularmente dopo di haver detto messa nella nuova Chiesa, una settimana avante pascua vennero alcunj sanniassi Dottj, et Bramanj, et principali in questa città, et havuti in gran stima, a questa casa acciò sapessero di certo chi fusse io, et disputassero meco [...].³⁰

²⁸ Em sua própria *Responsio*, de 1610, depois do capítulo 1º que se constitui imediatamente enquanto uma resposta às críticas de Fernandes (“Responsio ad quaedam capita narrationis R. P. Gondisali Fernandes”, fls. 125v. e segg.), o sucessivo 2º capítulo trata justamente, junto com os outros “sinais”, do rito das abluções, antecipando os termos da questão (“Utrum Corumbi, linea, sandalum, et corporis ablutiones ea se sint insígnia falsa religionis, vel ut in Madurensis nova Ecclesia usurpantur superstitio indebita eveltus[?] dici possint”, fls. 131 e segg.). ARSI - GOA, 51, fls. 125-144, *Nobili Roberto, 10.10.1610*, “Responsio ad ea, quae contra modum” (em latim), disponível, inclusive in: Dahmen, *Apologia de Nobili*, op. cit.

²⁹ Veja-se a esse respeito a interessante descrição proposta por Francisco Ros, arcebispo de Cranganore, que, escrevendo a “Apologia de P. Nobili” ao geral Aquaviva, oferece a conotação “*sub specie idolatricae*” de Madurai e de seus brâmanes, ao mesmo tempo que decantava a estratégia e o sucesso da adaptação de Nobili. “[...] O bom P. Roberto Nobili primeiro q’ outrem algum, cuidou sem faltar por particular instinto do divino esp.to entrou na grande Cidade de Maduré, cabeça de toda a Idolatria e scientia bramanesca, e poz o estendarte da Cruz no meio da quella silva [??], vestindose de seu trajo, e comendo ao modo delles deixando todas as comodidades corporais, e totalmente desnaturalizandosse, se transformou em Filosofo Bramane, e apprendendo suas linguas mui difficultosas, entrando nos segredos e sacrilegos misterios dos Idolatras entendendoos de raiz de tal maneira attraio a si os coraçãos asoberbados dos Bramanes [...]” E, logo, “[...] o q’ primeiro se ha de pretender na conversão he plantar a feé de X.º desraizando a Idolatria como fizerão os Ap.los, e depois pouco a pouco introduzir os mais costumes da Igreja”. ARSI - GOA, 51, fl. 195-197v., *Roz Fran. A. Episcopo a Aquaviva, 19.11.1613*, “Apologia P. Nobili. De falsa interpretatione epistolae P. Aquaviva”.

³⁰ ARSI - GOA 53 [*Malabarica Historia*], carta ânua: fls. 47-59, *Alberto Laertio, Relatione di quel che succedette nella Missione di Madure nel anno 1610*.

O duplo confronto, indiano e ocidental, de Roberto de' Nobili

De quanto analisado, especialmente neste capítulo, até aqui, resulta evidente que, por um lado, a proposta de adaptação avançada pelo missionário italiano o colocava em oposição a uma tradição consolidada, que considerava determinadas vestimentas, práticas rituais e marcas (“sinais”), não somente próprias dos “pagãos”, mas claros símbolos e pressupostos de superstição: o fato de recorrer a estes era então associado, de algum modo, à persistência de convicções locais interpretadas enquanto idolátricas. Levando em consideração esse aspecto, neste sentido se expressaram também, no específico contexto indiano, os concílios provinciais de Goa: desde a primeira reunião conciliar, que aconteceu em 1567, passando pelo segundo concílio, (1575), pelo terceiro (1585) e pelo quinto (1606) (o quarto, e apenas este, não havia tratado do argumento). Todas essas reuniões conciliares haviam condenado o uso do colar (*linea*) e do *santal* (*sandalum*) na testa. E, tratando-se de legislar para uma jurisdição territorial que dizia respeito à subordinação, ao controle e ao exercício do poder do *Padroado* português, nesses territórios os padres conciliares haviam pedido às autoridades portuguesas de proibir e interditar a utilização e manifestação desses sinais idolátricos.

Se, todavia, Madurai não estava submetida à jurisdição e ao controle do *Padroado*, mesmo assim (sentindo-se e sabendo-se afetado por elas) de' Nobili se expressou e manifestou sua opinião de que as conclusões conciliares resultaram, substancial e simplesmente, de julgamentos infundados, na medida em que, segundo ele, teriam se baseado sobre informações erradas. Nesta primeira recriminação do missionário, todavia, pode-se entrever o delinear-se de sua sucessiva justificativa: aquela que remetia à *distinção* entre usos, vestuários, práticas rituais e sinais “religiosos” (esta qualificação seria o “erro” e a “má informação” dos padres conciliares goeses) e, conseqüentemente, à sua *interpretação* de determinadas práticas, vestimentas e sinais enquanto “sociais” (ou “políticos”), isto é, substancialmente isentos de uma (qualquer) dimensão religiosa. A isso, acrescenta-se ainda a falta de consideração que, desde o começo e mesmo indiretamente, o missionário italiano manifestava sobre o modo anterior de conduzir a missão: sobretudo em um contexto longínquo que, não só não gozava da proteção, do controle e do exercício efetivo do poder político do

Padroado, mas que, além disso, justamente no plano político local da inserção missionária, tornava desejável, quando não necessário, afastar-se de tudo aquilo que era português e de qualquer imagem que, para as populações locais, pudesse evocar e sugerir com os missionários qualquer sua inserção ou relação com o mundo português dos *franguis*. Nessa perspectiva, até mesmo a pré-condição dos religiosos de uma “humildade evangélica” podia, neste caso, ensaiar sérios problemas de viabilidade de um eficaz projeto missionário: portanto, a exigência de preparar o terreno para implementar, efetivamente, uma conversão dos gentios impôs a de’ Nobili (como a tantos outros missionários) de recorrer, paradoxalmente, até mesmo a linguagens e instrumentos (rituais e simbólicos) que o afastavam muitas vezes, por além do mundo português, inclusive daquele propriamente missionário-cristão.

Por além e ainda antes da adoção de outras práticas e sinais, a resolução de não vestir mais o tradicional vestido jesuítico já representa um primeiro e fundamental distanciamento com relação às duas identificações e perspectivas: aquela do Império e aquela do missionário-cristão. A esse respeito, poder-se-ia até propor um jogo de palavras com o próprio texto evangélico: ao convite de “vestir os nus”, o missionário se contrapunha com sua ação, antes de tudo, “despindo-se” (de seus trajes, evidentemente) para ir ao encontro dos nativos, para depois, finalmente, vestir as vestimentas deles. De fato, liberando o missionário de uma identificação que se tornava estorvo para seu acolhimento e, logo, para sua ação, depois disso, apresentar-se com os vestidos, os símbolos e os rituais de um asceta indiano permitia-lhe ou, quanto menos, lhe possibilitava de algum modo uma inserção no contexto da comunidade local. Ainda e por outro lado, nas melhores das hipóteses, esta postura e estratégia podia lhe permitir de libertar a mensagem evangélica da identificação com uma específica cultura (aquela dos *franguis* portugueses), qualquer que esta fosse. E, veja-se bem, em vista de quanto vimos no 3º capítulo, esta posição podia ser até bem vista pela Congregação *de Propaganda Fide* que, nesta atitude e desse modo, podia colher a possibilidade de conter e limitar o influxo e o peso de Portugal em seu tradicional protagonismo e em sua mediação para a realização de um novo programa de missionação asiática. Não secundariamente, enfim, a nova estratégia adaptacionista do missionário italiano podia permitir, especificamente neste contexto, uma abertura absolutamente inédita para que o Cristianismo fosse compreendido como uma das possibilidades “religiosas”, entre tantas, em um país que já conhecia tanto o Budismo quanto o Hinduísmo, e, como escrevia o próprio de’ Nobili, muitas seitas. No fundo, nossa própria documentação nos

revela, muitas vezes, como o próprio missionário deixou que sua mensagem fosse absorvida no interior dessa interpretação local. Assim, por exemplo, segundo Laertio:

[...] as Ceremonias, q' o Ayer usa na Igreja, e fora della, e o seu modo de tratar, e fallar, são as mesmas ou se parecem com as q' usão os gentios nas suas falsas adorações, ou declarações de suas seitas [...].

Ou, ainda:

[...] p. huma parte vendo os de Madurei, q' o P. Ayer não ensina alguma de suas seitas, e q' p. outra parte ensina q' ha hum D.s, e que ha gloria e pena, e q' não ha transmigração das almas etc. os que tem mais entedim.to e saber dizem q' não sabem que lei seja a sua; e a outra parte que não sabem mais vendo quanto ensina as suas seitas, huns dizem que não tem D.s; e outros dizem outras impertinentias; estes conceitos tem e fazem os gentios ignorantes, que cuidam que quem não adora a algun dos tres que elles adorão . s . Bramà, Bishnu, Rudra he tido por atheo, mas que quando p.guntar a elle test.^a, elle r.de q' pois o Ayer ensina q' ha D.s, e que ha gl[? gloria?] e pena, e as mais cousas q' ensina, não se pode chamar sem D.s, e q' com esta resposta fiquem capazes de não ser atheo, pois ensina q' ha D.s, e lei espiritual. Diz mais d. text.^a q' o Ayer he tido nesta cidade por homem de m.to saber, e de boa fama, e de bons costumes, etc.³¹

E esta “com-fusão” (enquanto uma “convergência”) era construída, mesmo que o missionário italiano viesse trabalhando, constante e paralelamente, sobre o peculiar universalismo que teria caracterizado sua específica lei/doutrina, no “malabarístico” esforço de ressaltar que isto, todavia, não teria comprometido o sistema e a divisão das castas locais. Logo, se a nova estratégia e o novo vestido o identificavam como um asceta, solteiro e penitente, o julgamento final passava não mais pelo vestido ou pela vida ascética de Nobili, mas pela sua “lei” ou doutrina.

Em relação a tudo isso, portanto, em síntese e em termos gerais podemos dizer que, finalmente, nesse percurso a interpretação do jesuíta italiano acabara por restringir notavelmente algo que pudesse ser identificado como o âmbito “propriamente religioso” (isto é, que pudesse ser identificado assim, de algum modo, *sub specie religionis*³²) da cultura hindu. E o missionário pôde realizar esta operação levando em considerado muitas das expressões culturais indianas (abluções, *kudumi*, cordão, *santal* etc.) simplesmente enquanto expressões “políticas”, como ele dizia: ou, como diríamos nós

³¹ ARSI - GOA Goa 51 [*Malabarica Historia*], fls. 39-41, 1610, 15 Capítulos de Laercio sobre o rito malabar, respostas de Frs. e Buccerio seguem, veja, por exemplo, fl. 47-47v.; publicado também em Josef WICKI, (Org.) *Tratado do P.e Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo*, op. cit.

³² Isto é, do aspecto que delimita e caracteriza a expressão em uma perspectiva propriamente histórico-religiosa: como já apontamos e como veremos, ainda, mais detalhadamente no final (no último capítulo) desse trabalho.

hoje, próprias de uma cultura ou de uma sociedade.³³ Esta sua interpretação e tradução das expressões culturais do subcontinente indiano, por um lado permitiam implementar o projeto de uma acomodação (de gestos, sinais/marcas, palavras) por parte dos missionários, diminuindo, ou quanto menos atenuando bastante, as dificuldades para a realização da obra de conversão. Por outro lado, todavia, esta mesma interpretação colocava um grave problema para os brâmanes, impondo a eles a obrigação de problematizar e repensar seus próprios cultos, ritos, práticas e marcas (os “sinais”) ou, segundo os termos interpretativos dos missionários da época, a própria “religião supersticiosa”: se todos esses sinais eram “políticos”, poderíamos nos perguntar, então, o que era e o que restava da “religião”?³⁴ De qualquer modo, todavia, independentemente das modalidades de problematizar a peculiar dimensão sócio-cultural de sua cultura, perante a interlocução imposta pela adaptação e os argumentos do novo *sannyassin* romano – na medida em que pretendia ensinar uma lei mais pura da deles – os brâmanes encontraram-se na necessidade de repensar e redefinir o significado de seu próprio âmbito sócio-cultural.

Assim, em conformidade com a curiosa e interessante ordem apresentada, mais uma vez, por Laertio já em 1610, depois da primeira dificuldade, apresentada pelo Demônio (!), e da segunda, representada pelos “clérigos e frades que estavam na Costa da Pescaria” (e que além de disserem muitas infâmias contra o padre, chegaram a “dizerem que era feito gentio”), a terceira dificuldade da missão de Nobili era representada, justamente, pelas recorrentes disputas:

[...] dos Brâmanes, & Pandaras gentios, & estas foram muitas em todos estes annos, mas principalmente neste derradeiro, em que começou de crescer mais cristandade foram ellas muito maiores; como irá relatada na annua. Estas [dificuldades] venceu P. Roberto, com se encomendar primeiro a Deus, & ter grande confiança nelle; & depois com dar razão de si, & da doutrina que confiava aos brâmanes letrados, & Pandaras gentios, quando de proposito forão ter com elle somente pera o examinarem, que forão muita nessas, especialmente este anno. (repetição, esta última do texto, que talvez revele ainda mais a preocupação missionária com a dimensão que o fenômeno vinha adquirindo).³⁵

³³ Inés ZUPANOV, *La Repli du religieux: les missionnaires jésuites du 17e siècle entre la théologie chrétienne et une éthique païenn*, *Annales HSS*, 51, 6, 1996: pp. 1201-1223.

³⁴ Mas, sempre em conformidade com quanto já vimos até aqui e, sobretudo, veremos de forma mais específica e aprofundada no capítulo final do nosso trabalho, veja-se bem como este é um problema todo interno ao olhar ocidental: a questão posta nesses termos é absolutamente infundada (isto é, não faz sentido) para e na perspectiva indiana/asiática!

³⁵ ARSI - GOA 17, [*Goan. Malabar Epistolae 1610-1619*], fls. 20-21, *Laertio Alberto a Acquaviva, pro e contra de Nobili*, 6.12.1610: *Pro et contra opus conversionis P. de Nobili. Calumniae*.

Uma reflexão explícita sobre esse tema – que, para simplificar, podemos denominar de deslocamento da problemática do aspecto religioso para aquele social –, chamado em causa pela proposta da acomodação de Nobili, aconteceu enfim somente por via polêmica. E isto em relação às duas frentes de interlocuções que a proposta criava: aquela no âmbito missionário e aquela no âmbito indígena. De um lado, Gonçalo Fernandes acendia a polêmica no âmbito missionário considerando que o irmão corria o risco de trair (quando já não tivesse traído) o Cristianismo: e o português alimentará a reflexão neste âmbito justamente através das sucessivas denúncias perpetradas aos seus superiores; por outro lado, no âmbito indígena e, evidentemente, na perspectiva peculiar e específica dos brâmanes, não era tanto o missionário português (tão longínquo do próprio horizonte letrado, doutrinário e cultural) que pudesse representar uma ameaça, mas era, sobretudo, o italiano que com sua adaptação/penetração e com o desafio lançado em direção a uma disputa doutrinal (isto é, no interior do próprio território deles), podia configurar-se como o verdadeiro inimigo do (ou, quanto menos, uma grave ameaça para o) Hinduísmo e para suas doutrinas, específicas e particulares. Não deixa de ser bastante interessante e significativo notar, finalmente, que o fato do missionário italiano de ter-se posto no mesmo plano dos *sannyassin* locais levou a sociedade de Madurai a *ter que se confrontar* com o recém-chegado: e se este fazia profissão de uma “outra lei”, a ameaça iminente e a interlocução necessária se tornaram uma realidade na medida em que, justamente como queria de’ Nobili, isto é, conforme a sua estratégia, a discussão foi levada para um nível de disputas doutrinárias que subentendiam um confronto intelectual claramente desejado por ele.

Um ponto de partida que nos parece interessante para a reflexão de Nobili – tanto no confronto intelectual com a sociedade de Madurai (através da interlocução com seus brâmanes), quanto, *ao mesmo tempo*, na interlocução com a perspectiva (tanto religiosa, quanto política) de seus interlocutores ocidentais – é representado por uma passagem da *Narratio fundamentorum* na qual o missionário italiano desenvolve o tema da “convencionalidade” dos costumes humanos.³⁶

Conforme a atenta observação proposta por Giacomo Di Fiore³⁷, ao tecer suas justificativas perante a aceitação de determinados rituais locais, resultou particularmente

³⁶ Savarimuthu RAJAMANICKAM (org.), *Roberto De Nobili on Adaptation*. Palayamkottai, De Nobili Research Institute, 1971, pp. 168-172.

³⁷ DI FIORE, Giacomo. *Strategie di Evangelizzazione nell'Oriente asiatico tra Cinque e Settecento*. In: G. Martina e U. Dovere, *Il Cammino dell'Evangelizzazione. Problemi storiografici*. Bologna, Il Mulino 2001, pp. 97-162: citação à p. 115.

difícil para Nobili justificar o uso dos neófitos brâmanes de realizar abluções rituais para se purificar da contaminação que derivava do contato com as castas inferiores: uma prática como esta parecia colocar-se, de fato e novamente, às antípodas do espírito evangélico. E perante uma dificuldade como esta, o recurso hermenêutico do missionário, estendido entre a diferença e a alteridade dos dois mundos, irá ampliando-se significativamente com o precioso recurso face ao Ocidente de uma diferença e alteridade histórica bem presente e conhecida por ele: àquela da Antiguidade. No começo, Nobili argumentava que a prática das abluções (os “ritos dos lavatórios”) era um mero “costume arbitrário” como, por exemplo, aquele europeu de tirar o chapéu quando se falasse com um personagem de alto rango. Logo, tais costumes se configuravam como convenções sociais (das quais era impossível descobrir o inventor ou compreender seu objetivo) e, na realidade, apenas a tradição se configurava como autora delas: depois disso, o hábito (“consuetudine”) os havia confirmados e a propensão dos ânimos os mantinha em ação. Mesmo que eles pudessem ser considerados inconsistentes, pelo parâmetro e quais meros entes de razão (*entia rationis*), todavia sua observância – apreendida quando crianças – era parte necessária da vida. E é a essa altura que Nobili chama em causa o paralelismo com o Cristianismo ocidental da Antiguidade:

Quanto ao rito dos Lavatórios nos Padres que estamos nesta x.tandade não temos ninhum, mas as vezes que nos lavamos, o fazemos como o fazem todos os Padres, e mais x.ãos quando disto tem necessidade. Os ritos os tem os Bramanes que são [?] fazer muitos sinais de cruces na agoa e dizer muitas orações as quaes o Senhor Arcebispo as mandou que os Bramanes fizessem avendo que não era imperfeição, mais louvavel e necessario custume fazelos tão devotos a X.^o IESU e a sua lei como quando erão gentios a seus Pagodes, e havendo por grande inconveniente lembraremse os gentios no lavarse de seus Pagodes, e despois de se fazerem x.ãos não se lembrar de seu Deos nas mesmas ações particularm.te tendo em que se encostar em S. Paulo [...].³⁸

Ou, conforme os termos de Laertio:

E que a pregação avia de ser a modo dos Apostolos, e costume da Igreja que p.^a o traje não era inconveniente ser outro contanto que nelle não avesse algum modo de Ceita [...].³⁹

³⁸ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia II*], fôlios: 176-177v., *Nobili de Roberto a Bellarmino, 1613*, “Explicatio epistolae Pe. Aquavivae circa methodum P. Nobili”.

³⁹ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia II*], fôlios: 27-28v., *Relação da consulta que o Padre Provincial Alberto Laercio fez sobre a missão de Maduré conforme a ordem do P. Visitador, s/d.*, “Relatio de Consultatione a P. Laércio facta circa Miss.um Madurensensem”.

Convencionalidade dos Costumes: entre Antiguidade e Renascimento, Montaigne, Erasmo e Melanchton

Com vista a tudo isso, portanto, não se podia compreender porque justamente estes costumes indianos tivessem que ser reformados quando, ao contrário, em relação aos cristãos dos primeiros séculos práticas parecidas foram toleradas. De' Nobili, em particular, traçava uma analogia entre as abluções dos neófitos de Madurai e o conselho dirigido nas *Constitutiones Apostolorum* pseudoclementine (Livro I, cap. VI) aos homens que desejassem tomar banho depois de ter estado em lugar público.⁴⁰ A operação hermenêutica realizada neste caso pelo missionário italiano aponta, então, para a função, a estratégia e o plano de comunicabilidade que o processo de ressignificação da cristandade mediterrânea, antiga e tardo-antiga, do mundo greco-romano podia servir a fim de traduzir uma significação dos ritos de Madurai em um contexto ocidental. Além do mais, não deixa de ser significativo o fato de que a noção de “convencionalidade dos costumes”, proposta pelo missionário, é de pouco sucessiva à mesma questão proposta por Michel de Montaigne (1533-1592) em seus *Ensaaios* (1580-88). Nesta obra, logo no primeiro livro, o autor começa a esvaziar de significado os termos ‘bárbaro’ e ‘selvagem’: segundo quanto apontamos na Introdução da mais recente tradução brasileira dos *Essais*⁴¹, contra a atitude de definir com estes significantes as pessoas que, como os frutos, a natureza produz sem intervenção do homem, segundo o autor deveríamos chamar de bárbaros:

àqueles que alteramos por processos de cultura e cujo desenvolvimento natural modificamos [...]. Não há razão para que a arte sobrepuje em suas obras a natureza, nossa grande e poderosa mãe, [...] onde permaneceu intata e se mostra como é realmente, ela ridiculariza nossos vãos e frívolos empreendimentos [...].⁴²

É partindo dessa base referencialmente invertida e evocando, alternativamente, a luz da razão ou o relativismo cultural – na tentativa (complexa e, muitas vezes, fatalmente

⁴⁰ Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*. Introduction, texte, traduction, notes et index par Annie Jaubert (*Sources chrétiennes*, n° 167), 1971. A *Primeira carta de Clemente* é um texto atribuído a papa Clemente I (88-97) escrito em língua grega ao redor do ano de 95: gozando de grande fortuna, foi recolhido, enfim, entre os textos eclesiásticos canônicos.

⁴¹ “A ‘Razão Tênuê’ de Montaigne”: Introdução à nova tradução dos *Ensaaios* de Montaigne. In: Michel de MONTAIGNE. *Os Ensaaios*, São Paulo: Martins Fontes, 2000. Em três volumes: Vol. 1, pp. XXI-XXXIII.

⁴² MONTAIGNE, Michel de. *Essais*. (1580), Paris, Gallimard, 1950. Citações conforme a 2ª ed. de *Ensaaios*, Brasília, Ed. Universidade de Brasília / Hucitec, 1987, p. 259.

contraditória) de compreender costumes que parecem selvagens ou bárbaros – que Montaigne acabava por negar aquelas leis naturais, que apareceriam no ensaio sobre os “canibais” como leis “paradas, perpétuas e imutáveis”. Eis que, chegando a esse ponto, a “Apologia de Raymond Sebond” (II, XII) atinge a um relativismo cultural que declara abertamente a arbitrariedade de costumes e crenças⁴³. E será no reconhecimento dessa arbitrariedade que o autor destaca e evidencia como a filosofia nos convida a seguir as “leis de nosso País”, mesmo quando elas se configurarem como “o mar agitado das opiniões de um povo ou de um príncipe, que pintam a justiça com tão variegadas cores e a transformam segundo suas paixões”.⁴⁴ Logo e em consequência de tudo isso, a arbitrariedade aí reafirmada chega a admitir que, se é possível que haja leis naturais, nós as perdemos, graças à vontade de domínio de nossa razão humana, que confunde e perturba a fisionomia das coisas arbitrariamente. Por isso, a primeira causa da diversidade de opiniões é fruto de as coisas se apresentarem sob diversos aspectos e em diferentes condições. Dessa forma, Montaigne revela, ou melhor, faz explodir, a inconsistência das leis naturais para o homem e, portanto, ao propor que cada um chame barbárie àquilo que não faz parte de seus próprios hábitos, ele nega a conotação objetiva desse conceito, para ressaltá-lo apenas como categoria de avaliação.⁴⁵

Não há nada de bárbaro ou selvagem no que dizem daqueles povos; e, na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra. E é natural, porque só podemos julgar da verdade e da razão de ser das coisas pelo exemplo e pela ideia dos usos e costumes do país em que vivemos.⁴⁶

Com vista a tudo isso, o costume configura-se, aqui, como o fundamento desta categoria de avaliação: ainda mais se, para Montaigne, a razão é desprovida de autonomia e se constitui da mesma matéria da qual são feitos os hábitos. Poderíamos dizer, então, que com a obra do filósofo francês, se colocava em dúvida uma razão independente do costume: isto é, os costumes representariam a única possibilidade, para os homens, de organizar tanto suas ações quanto suas próprias ideias. Ainda, em consequência disso: se o homem é inteiramente governado pelo hábito, se é prisioneiro de sua condição, a razão consuetudinária torna-se um obstáculo para o entendimento da própria

⁴³ Cf.: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Histoire de lynx*. Paris, Plon, 1991. Trad. bras.: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo, Companhia das Letras, 1993. p. 190-203.

⁴⁴ E, veja-se bem, tudo isso apesar de o próprio autor reconhecer a insuficiente flexibilidade de seu juízo para aceitar tal solução! MONTAIGNE, Michel de. *op. cit.*, Livro II, Cap. XII (*Apologia de Raymond Sebond*), p. 289.

⁴⁵ Por este motivo, bárbara não é uma cultura nem determinados costumes; bárbaro é simplesmente um juízo acerca do ‘outro’ enquanto nosso antípoda: aquele outro que não se parece conosco.

⁴⁶ *Idem, ibidem*, Livro I, Cap. XXXI (*Dos canibais*), p. 259.

particularidade e diferença. A força dos costumes torna bárbaro o nosso juízo e, através do processo de naturalização do que nos é usual, nega a existência da natureza em si. Desta forma, Montaigne se propunha de renunciar aos julgamentos absolutos, ao construir uma “razão” (impondo o uso das aspas) completamente nova, que devia superar a velha razão fechada no horizonte das práticas consuetudinárias. E isso, para o filósofo francês – bem diferentemente da perspectiva missionária que estamos acompanhando – se tornava possível, inclusive, prospectando a possibilidade de renunciar ao pressuposto da unidade do gênero humano e propondo, por consequência, uma diferença cultural superior à própria identidade natural. Como já destacamos nessa nossa investigação, esta última possibilidade de ruptura poligenética⁴⁷ se configurava, também, enquanto a grande possibilidade aberta pela herança renascentista que, ao superar o risco de ruptura que a diversidade poderia trazer à constituição de um paradigma de ‘Humanidade’ (que começa a ser solidificado, justamente e sobretudo em âmbito missionário e antropológico, nos mesmos anos dos *Essais*), permitia pensar, conforme os próprios termos de Montaigne, que “nos deparamos em qualquer homem com o Homem” (III, II).

No interior dessa última (adquirida e garantida) base unitária, o próprio processo de ressignificação da cristandade mediterrânea, antiga e tardo-antiga do mundo greco-romano, proposta pela justificativa de Nobili, acabava realizando um cruzamento comparativo de humanidades antropológicas (sincrônicas) e históricas (diacrônicas) que, inscrevendo-se em seu percurso renascentista, podia servir enquanto instrumento privilegiado para traduzir uma significação dos ritos de Madurai para um contexto ocidental. A própria noção e importância conceitual de “convencionalidade dos costumes”, proposta pelo missionário, enfim, parece repropor, dentro de seus específicos e peculiares objetivos missionários, todas as decorrentes consequências detectadas por Michel de Montaigne e, entre elas, principalmente:

1) o pressuposto fundamental de uma arbitrariedade dos costumes e das crenças, que desvendava uma inconsistência das leis naturais e, portanto, segundo a perspectiva missionária, de uma qualquer possível apriorística ortodoxia e unidade da ação missionária; com esta primeira consequência, a perspectiva de Nobili cruzava também,

⁴⁷ Com relação ao “poligenismo” da Idade Moderna, confronta a importante e sólida análise de Giuliano GLIOZZI, *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell’antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle torie razziali (1500-1700)*. Firenze, La Nuova Italia, 1976; mas veja-se, também, seu outro trabalho: *Differenze e Uguaglianza nella Cultura Europea Moderna*. Scritti 1966-1991: Anna STRUMIA (Org.) Carlo Augusto VIANO (Introdução), Napoli, Vivarium, 1993.

além daquela do filósofo francês, aquela do outro seu irmão missionário no Peru, José de Acosta, que – na base de certa convergência de perspectiva e percurso histórico, cultural e de formação –, sempre na sólida base de uma conceitualização da “arbitrariedade das culturas” (de novo o êxito de uma forte marca, desta vez, *contemporânea* da filosofia de Montaigne), considerava como os missionários não podiam ater-se a um único método de evangelização, válido para todos os tempos e para todos os lugares;⁴⁸

2) conseqüentemente, se não há razão em si e por si, se esta for entendida enquanto desprovida de autonomia, na medida em que é construída pelos hábitos, de um lado é no interior desses últimos que deve se inserir a comunicação e interlocução missionária para poder tornar-se localmente compreensível: o *costume*, não a razão (uma qualquer razão objetiva ou ortodoxa), torna-se categoria hermenêutica indispensável para qualquer possível avaliação e compreensão; com uma outra consequência interna e decorrente desta: colocando-se em dúvida (tanto na obra filosófica de Montaigne, quanto naquela missionária de Nobili) uma razão independente do costume, para o primeiro “a força dos costumes torna bárbaro o nosso juízo”, para o segundo a (necessidade de) adaptação aos costumes locais permite entender porque os missionários identificados com os *franguis* pudessem ser interpretados enquanto bárbaros pelas próprias populações locais e em conformidade com seus costumes.

Sempre no interior dessas características “convergências” (humanistas, renascentistas e missionárias), o duplo confronto, indiano e ocidental, de Roberto de’ Nobili – que acabamos de verificar em relação a uma nova e fundamental concepção do “arbitrário” (um “livre arbítrio”, de fato) e do “convencional” (aquilo que ele denomina, continuamente, de “costumes políticos”) enquanto base dos costumes sociais – encontrava uma outra ponte e referencialidade que vemos desprender-se, mais uma vez, da herança do estoicismo do filósofo francês: fato é que, no fundo e por sua vez, o missionário italiano retoma em seu contexto e projeto operativo aquela noção que, na sua época, reverberava o conceito dos *adiaphora*, já elaborada na filosofia moral clássica pelos estoicos, pelos cínicos e pelos cépticos.⁴⁹ E, veja-se bem: se este último conceito (que subentendia uma estratégia) pode ser destacado, além que em de’ Nobili,

⁴⁸ Como vimos mais detalhada e especificamente no V capítulo do trabalho, item: “O Peru em Madurai: Acosta e Nobili”.

⁴⁹ Otto RIETH, *Die Grundbegriffe der Stoischen Ethik: eine traditionsgehistorische Untersuchung*. Berlin, Weidmann, 1933.

inclusive no interior da perspectiva e obra missionária de Matteo Ricci, na China⁵⁰, novamente ele ecoava e entrecruzava uma problemática tipicamente renascentista que, no conceito, unia quanto menos a obra e as ideias de Erasmo de Roterdã àsquelas de Lutero e de Melanchton. Como demonstrou, entre outros, o historiador Mario Carpo, de fato

No quarto *Cânone* do *Enchiridion Militis Christiani*, Erasmo comenta a doutrina estoica da divisão entre coisas torpes, coisas honestas e coisas médias (*adiaphora*): a saúde, a beleza, a força não são coisas boas em si, mas podem ser dirigidas ao bem. Poucos anos mais tarde tanto Lutero quanto Agrícola definem *adiaphora* algumas cerimônias exteriores não necessárias, mas não nefastas: coisas indiferentes, sobre as quais se pode ceder temporariamente. Ritos, vestidos e jejuns não acrescentam nada à fé, mas não a diminuem. Supérfluas para quem é confirmado na fé, essas cerimônias ajudam em algum caso os pobres em espírito: por isto poderão, às vezes, serem toleradas. Nos anos imediatamente seguintes ao *Interim* de Augusta o argumento encontra-se no centro de uma importante controvérsia teológica: Melanchton, e os fautores do *Interim* estendem a definição dos *adiáfora* – segundo os rigoristas, em detrimento dos princípios fundamentais da fé.⁵¹

Como se sabe, enfim, no contexto dos conflitos europeus entre Reforma e Contrarreforma do século XVI, esta noção havia adquirido uma função particular e bastante significativa nas tentativas de encontrar uma resolução perante os conflitos internos à cristandade europeia: foi nesse contexto, portanto, que Felipe Melanchton, levando em consideração que o conceito de *adiaphora* denotava as “ações indiferentes” (isto é: por si só não eram nem boas nem ruins), propôs de definir como *adiaphora* aqueles sacramentos e ritos católicos que tinham sido rejeitados pelos luteranos. Esta perspectiva abria as portas ao “nicodemismo”⁵² e, com este, à interiorização da fé contra os excessos e a vacuidade do devocionismo contrarreformista: logo, neste caso também, no interior do conflito religioso europeu, os *adiaphora* se configuravam como possibilidade de resolução das contraposições religiosas, salvaguardando o essencial dos valores cristãos, em detrimento de um choque relegado ao plano ritual e sacramental. Deste modo, conforme a proposta protestante, os sacramentos da confirmação, da confissão e da extrema unção, assim como a devoção aos santos, teriam sido qualificadas como ações indiferentes e não intrinsecamente supersticiosas ou malvadas. Com o objetivo de recuperar a unidade da Igreja, tais ritos teriam tido, então,

⁵⁰ De fato, poder-se-ia verificar também esta mesma tradição em sua aplicação no outro contexto asiático do qual se desprende a mais geral “polêmica dos ritos”: entre outras análises a respeito desse aspecto da atuação missionária de Ricci na China, veja-se, por exemplo, aquela realizada por Jonathan D. SPENCE, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, New York, Elisabeth Sifton Books/Viking, 1984.

⁵¹ Mario CARPO. *La Maschera e il Modello. Teoria architettónica ed evangelismo nell’Extraordinario Libro di Sebastiano Serlio (1551)*. Milano, Jaca Book, 1993; p. 134.

⁵² A respeito, cf.: Carlo GINZBURG. *Il Nicodemismo: Simulazione e dissimulazione religiosa nell’Europa del ‘500*. Torino, Giulio Einaudi, 1970.

a oportunidade de serem tolerados: mesmo que, mas, sobretudo enquanto, considerados como privados de valor em si.

Em vista de tudo isso, portanto, mesmo que a proposta teológica de Melancton revele uma evidente inversão de posição em relação àquela missionária de Nobili, mesmo assim se efetiva como esta última pela idêntica perspectiva lançada a partir de uma certa “convencionalidade” dos costumes humanos que, além de explicar a afeição que muitos tinham por eles, desprendia-se do fato de levar em consideração estes enquanto meros “costumes arbitrários”: tudo isso, como vimos acima, em conformidade aos princípios humanistas e erasmianos e na mesma perspectiva que foi, também, aquela de Montaigne. No contexto teológico da própria ortodoxia protestante, tal proposta (tal posição) foi fortemente contrastada por alguns de seus expoentes, como, por exemplo, Mattia Flaccio, e, portanto, acabou não conseguindo se firmar.⁵³ E, obviamente, a esse respeito também resulta bastante interessante a analogia, mesmo que em uma perspectiva diferencial, entre o conflito interno ao mundo protestante e àquele missionário indiano. A diferença se estabelece em relação à definição de “ações indiferentes”: relativas aos rituais sacramentais em âmbito protestante, relativas aos rituais locais, quando podiam responder, de algum modo, a objetivos missionários em âmbito católico. Por outro lado, a analogia emerge, também, do contexto conflitual teológico e missionário e, sobretudo, na interpretação de uma função *instrumental* do momento ritual e sacramental: e isso tanto perante o conflito, quanto em relação a uma possível “recuperação da alteridade”, histórica e antropológica, sempre, em âmbito propriamente missionário, realizada *sub specie religionis*.⁵⁴

Logo, se os *adiaphora* tiveram então um sucesso limitado em âmbito reformado, ao contrário, na definição da *accomodatio* católica junto às missões jesuíticas do Oriente eles adquiriram uma função essencial. Perante este fato histórico, Joan-Pau Rubiés ousou chegar à conclusão de que, em sua obra de missionação, a Companhia de Jesus tivesse agido como catalizador do processo de secularização.⁵⁵ Conforme quanto verificamos na nossa análise, todavia, tratar-se-ia de um fenômeno de bem maior complexidade e, por outro lado, mesmo que nesta época histórica e nesse âmbito ganhe

⁵³ Carl Christian F. SCHMID, *Adiaphora Wissenschaftlich und Historisch Untersucht*. Leipzig, Vogel, 1809.

⁵⁴ Como veremos melhor, mais adiante, nos dois itens sucessivos deste mesmo capítulo.

⁵⁵ Naquela que pode aparecer quase uma tese anti-weberiana: isto é, uma secularização no âmbito missionário. Cf. Joan-Pau RUBIÉS, *The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit method of Accommodation: between Idolatry and Civilization*, 2005, *Archivum historicum Societatis Iesu*, 147: 237-280. A respeito desta sugestão do autor, se confronte, sobretudo, p. 244.

um espaço peculiarmente significativo, configura-se também enquanto um fenômeno não novo historicamente: ele vem se configurando, pelo menos, a partir do processo histórico da cristianização antiga do Ocidente. Por outro lado, Ines Zupanov considerou que a redução realizada por de' Nobili da alteridade bramânica no interior do âmbito dos *adiaphora* tenha implicado a substituição de categorias teológicas com outras mais propriamente etnográficas.⁵⁶ Esta importante observação da historiadora, na realidade, tem uma sua razão de ser, mas abre, também, uma outra problemática bastante complexa. O instrumento dos *adiaphora* expressa, de fato, uma dinâmica oposta à criação de uma distância que a conclusão da historiadora implica: o fato é que, nesta perspectiva, esta distância e diferença é implícita não tanto ao olhar etnográfico, mas a certa profunda divergência de posições que se estabelecem nesta “arqueologia missionária” da etnografia e cujos resultados podemos medir melhor hoje. Tratar-se-ia da oscilação colocada por Lévi-Strauss entre um olhar “de perto e de longe”⁵⁷, entre um “pensamento selvagem” (lévi-straussianamente sempre compartilhado) e o processo de “domesticação do pensamento selvagem”⁵⁸, da contraposição entre um distanciamento (o “exotismo”) antropológico da alteridade⁵⁹ e a problemática de um “tornar-se nativo” (exemplarmente emergente da polêmica antropológica do debate-choque entre os antropólogos contemporâneos Gananath Obeyesekere e Marshall Sahlins)⁶⁰: tudo isso, no interior do quadro de uma nova complexidade segundo a qual devemos entender, hoje, o olhar antropológico, inclusive aquele que envolve a perspectiva e a prática dos encontros interculturais realizados pelas missões da primeira modernidade.

Com a ideia de ações indiferentes por si, enfim, de' Nobili (como antes Valignano e Ricci), enquanto missionário (assim como Montaigne enquanto síntese da filosofia madura do Renascimento, como vimos acima) realizou a condição e a

⁵⁶ Inés ZUPANOV. *La Repli du religieux: les missionnaires jésuites du 17e siècle entre la théologie chrétienne et une éthique païenn*; já citado: cf., sobretudo, pp. 1221-2.

⁵⁷ Claude LÉVI-STRAUSS, *De Prés et de Loïn*. Paris, Ed. Odile Jacob, 1988.

⁵⁸ Jack GOODY, *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

⁵⁹ Francis AFFERGAN. *Exotisme et Alterité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*. Paris, Press Universitaires de France (PUF), 1987.

⁶⁰ Gananath OBEYESEKERE, *The Apotheosis of Captain Cook*, Princeton, Princeton University Press, 1997 [1992]. Marshall SAHLINS, *Ilhas de História*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar 1990 [1987]. Idem: *Como pensam os "nativos"*. São Paulo, Edusp, 2001 [1995]. O debate foi originado pelas divergentes opiniões de cada autor com relação à interpretação da alteridade havaiana à época do famoso encontro com o capitão Cook. Estabelecido, fundamentalmente, de um lado tendo em vista as “práticas teóricas” e de outro as “teorias da prática”, o debate se configura, de fato, como uma atualização de uma pergunta constitutiva da própria disciplina antropológica: isto é, como pensar exatamente sobre o pensamento (dos outros)? E esta pergunta orienta perspectivas diferenciadas, conforme as diferentes preocupações dos autores: de Sahlins com relação às ações cosmologicamente orientadas dos havaianos, de Obeyesekere com relação à consciência miticamente orientada dos europeus.

possibilidade de reunir em um único corpo povos com culturas e costumes diferentes.⁶¹ Em perspectiva teriam sido unidos somente pela fé em Cristo, reconhecido e adorado no interior da Igreja católica, mas, para a realização desse projeto empreendia-se um esforço impar em direção a uma arqueologia hermenêutica interna e externa às populações locais: em busca de uma unidade linguística pré-babélica (o sânscrito), de analogias sociais com o Ocidente na interpretação de seus costumes (políticos), de uma sua interpretação pagã (conforme o paganismo antigo, todo ocidental) e, finalmente, através do próprio recurso analógico do processo de cristianização da Europa que devia justificar a própria adaptação no contexto indiano. Os *adiaphora*, portanto, nos parecem representar a solução histórica ao – e historicamente determinada pelo – choque consequente à descoberta da diversidade humana e, de algum modo, a reproposta teológica e missionária de uma “Humanidade” única (aquele “deparamos em qualquer homem com o Homem” do Montaigne dos *Ensaio*s), conforme a perspectiva aberta pelo Renascimento a partir da criação realizada pelo *subjectum homo* de Francesco Petrarca⁶²: é neste sentido que, conforme vimos apontando em nossa análise, realizando o encontro emblemático entre uma alteridade histórica (os antigos) e uma alteridade espacial (os selvagens), o século XVI veio se configurando como momento particularmente significativo que, constituindo os homens na base de uma mesma estrutura subjetiva e das mesmas representações (o resultado solidificado do pressuposto humanista de Petrarca), permitiu a possibilidade inédita do estabelecer-se de uma comparação horizontal de humanidades, mesmo que colocadas nos distintos degraus desse, todavia, único processo que se torna, finalmente, um “processo civilizador”,⁶³ e tudo isso se realiza com os consequentes efeitos de historicização das alteridades, tanto históricas, quanto antropológicas. Finalmente, portanto, é no interior dessa perspectiva que, entre a América e o Oriente, os Novos Mundos irão se configurando enquanto um único laboratório dessa inédita possibilidade de comparação.⁶⁴

⁶¹ Confronte-se a esse respeito, inclusive, aquela “unidade” de leitura geográfica e antropológica que encontramos em José de Acosta, em sua *História Natural e Moral* (citado). Nesta obra, inclusive, antecipada e prioritariamente, o missionário encontra-se na necessidade de projetar uma unificação da própria inicial “diferença dos céus” para englobar a América nesta imprescindível unidade.

⁶² No que diz respeito a essa problemática, veja-se quanto apontamos no começo do 2º capítulo desse trabalho e, inclusive, ao reenvio lá apontado ao outro nosso trabalho *Jesuítas e Selvagens*, já citado.

⁶³ Cf. Norbert ELIAS, *Über den Prozess der Zivilisation*. Vol. 1. Basileia: Haus zum Falken, 1939.

⁶⁴ Com as especificidades próprias dos vários contextos missionários, realizar-se-á uma verdadeira proto-antropologia no interior da qual os jesuítas vêm se configurando como os primeiros etnólogos de campo, utilizando-se do recurso à analogia enquanto instrumento privilegiado dessa leitura comparativa.

Dentro desses limites, portanto, é difícil, podermos entrever uma nítida contraposição – conforme a proposta avançada e defendida pela Zupanov e algumas suas decorrências implícitas – entre um de’ Nobili “etnógrafo”, construtor, ao mesmo tempo, de “analogias aristocráticas” e “descrições demóticas”⁶⁵, em relação a um Gonçalo Fernandes que (em síntese e por consequência dessa contraposição) poderíamos definir enquanto “etnocêntrico” e “imperialista”. Na realidade, por um lado, poder-se-ia levar em consideração o fato de que mesmo um “etnocentrismo dogmático” perca ou possa perder toda certeza quando é exposto a variações culturais, numerosas e significativas, como aquelas enfrentadas por Fernandes; e, por outro lado, conforme estamos vendo em relação a de’ Nobili, a contraposição de um seu “relativismo cultural”, em termos de uma interpretação “adiaforista”, mostra-nos essa última posição enquanto, partindo de seus fundamentais pressupostos, constituintes uma consciência de que grande parte das diferenças são, na realidade, “indiferentes”. Dito de outro modo, no primeiro caso nos defrontamos com uma certa possível “objetivação” dogmática inclusive da diferença, no segundo com uma certa “relativização” inclusive de sua proposta interpretativa (na base de seu próprio método missionário).⁶⁶

Por outro lado, resulta difícil, também, poder contrapor à sugestão da Zupanov uma inversão dos termos, segundo os quais, eventualmente, seria Gonçalo Fernandes a ter que ser considerado um etnógrafo (mais fiel a um olhar fixo em direção da diferença), e não certamente Roberto de’ Nobili (demasiado acomodante, para descrever a alteridade). De fato, a esse respeito, em seu *Tratado*⁶⁷ seria Gonçalo Fernandes que aplica à leitura da realidade do Malabar e ao Hinduísmo local a categoria da diferença radical e da incomensurabilidade: sua “etnografia”, neste caso, seria não apenas (ou não tanto) de marca “relativista”, mas essencialmente enraizada em uma concepção

Assim preparam o surgimento do século XVII enquanto o século da analogia. Cf. a respeito: Michel FOUCAULT, *Les Mots et les Choses: Une Archéologie des Sciences Humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

⁶⁵ Tudo isto, tendo em vista que, conforme a Zupanov, provavelmente, atitude “proto-émica” e “romanizadora” do Hinduísmo tâmul se identificam em Nobili! Cf. *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*. Oxford, Oxford University Press / New Delhi, 1999; cf. cap. II, “Aristocratic Analogies and Demotic Descriptions”, pp. 103-145.

⁶⁶ Neste último caso, enfim, poder-se-ia inserir e analisar comparativamente (o que não podemos fazer neste lugar) a analogia da perspectiva lançada por José de Acosta, como já vimos, nos termos da fundação e realização de uma “etnologia comparada” enquanto base da sua proposta “filosófica”, da específica leitura da Humanidade da qual se desprende e, conseqüentemente, de seu método de evangelização proposto.

⁶⁷ Josef WICKI (Org.). *Tratado do P.e Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo* (Madure 1616), Lisboa, 1973. Edição Crítica Anotada por José Wicki S.J., Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, Lisboa, 1973.

ontológica da diferença, nos moldes de uma antropologia à Lévy-Bruhl⁶⁸, se quisermos. Segundo ele, de fato, os seguidores do *bramanismo* executam uma grande sequência de ritos sem sentido, dedicam-se à adoração de inúmeros deuses, comportando-se de forma imprevisível e, de qualquer modo, oposta às normas seguidas pelos cristãos. Nesta “leitura estranhada” do *bramanismo*, então, emerge em Fernandes uma clara divisão entre o observador e o observado que, por muitos aspectos, revela e antecipa a característica iteração de uma determinada antropologia clássica na separação, por exemplo, entre “razão” e “afetividade” (justamente conforme àquela proposta por Lévy-Bruhl). Sempre a esse respeito, podemos destacar ainda que, se sucessivamente o “orientalismo” – segundo os termos e a proposta da análise crítica de Said⁶⁹ – se configura enquanto um estilo de pensamento fundado sobre uma distinção ontológica e epistemológica entre o “Oriente” e o Ocidente, nesta direção o próprio Fernandes viria se configurando enquanto um autor proto-orientalista, oposto e alternativo nisso, sem dúvida, ao olhar universalista, “católico”, de Roberto de’ Nobili.

Mas, enfim, a ulterior complexidade em relação a qualquer uma dessas interpretações por oposições (algumas mais, outras menos significativas) decorre do fato que precisamos não esquecer como de’ Nobili, antes de tudo, agia e operava, com seus pressupostos, em perspectiva missionária. No fundo, ele queria que, a partir de sua “classe dirigente”, o povo de Madurai escolhesse o Cristianismo e abandonasse os deuses “falsos e mentirosos” (de agostiniana memória). É com a finalidade de salvaguardar a base de sua proposta *missionária e universalista* que – justamente, onde superar o obstáculo de uma irremediável diferença ontológica e epistemológica das populações indianas – interpreta a complexa ritualidade e os estranhos costumes locais enquanto “incrustações” históricas solidificadas sobre uma espécie de Cristianismo originário (poder-se-ia dizer quase pré-babélico: não fosse que para o nosso missionário a própria língua sânscrita participa do legado adâmico). Não se trata, portanto, de “diferença” (dada), mas de “processos” históricos (em formação e, evidentemente,

⁶⁸ Fundamentada em sua característica e, sucessivamente, polêmica ideia de “primitivismo”: cf. Lucien LÉVY-BRUHL, *La Mentalité Primitive* Paris, Press Universitaires de France (PUF), 1922 [1947]; confronte-se também, a respeito dessa obra (e em geral do autor) e dos atuais problemas da Antropologia em relação a seus conceitos de “afetividade, racionalidade e relativismo”, Márcio GOLDMAN, *Razão e Diferença: afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*. Rio de Janeiro, Grypho, 1994.

⁶⁹ Cf. Edward W. SAID, *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990 [ed. orig.: 1978]; sempre a esse respeito, inclusive, pode-se confrontar outro trabalho clássico do autor que, além desse aspecto, leva em consideração sua relação com o estabelecimento das bases culturais do “imperialismo”: Idem, *Cultura e Imperialismo*, de 1993 [trad. port.: São Paulo, Companhia das Letras, 1995].

concebidos enquanto “desvios”) que se produziram sobre aquele mesmo Cristianismo no interior do qual ele mesmo trilhou o percurso de sua formação. Se no interior dessa perspectiva, enfim, nós hoje podemos vê-lo aproximando-se mais decididamente a uma “sócio-lógica” francesa da primeira metade do século XX (não por acaso, na sua interpretação dos ritos locais, falamos acima também de categorias “sociológicas” alternativas à interpretação “religiosa” do Fernandes), ele entrevê, prioritariamente, “estruturas elementares” de cunho social “da vida religiosa” local (de Durkheimiana memória)⁷⁰, que o levam a supor necessariamente uma unidade originária e compartilhada entre missionários e populações locais (um “pensamento selvagem” à Lévi-Strauss, neste caso): partindo desses pressupostos e no interior dessa perspectiva, portanto, o que lhe restava a realizar era resgatar a base de uma formação cultural (religiosa) comum, sobre a qual construir, finalmente, o projeto evangelizador.

Tendo em vista tudo isso, enfim, para ficarmos com os parâmetros da sugestão interpretativa da Zupanov, poder-se-ia dizer que as eventuais “categorias etnográficas” do missionário italiano eram orientadas, então, em um sentido ocidental – e, logo, eurocêntrico – do qual dever-se-ia procurar sua gênese comum, sobretudo, em uma “antropologia das origens cristãs”⁷¹ (e não tanto no sentido antropológico hodierno). Com referência a esta gênese comum, a abordagem “adiaforística” tornava possível, assim, a realização de um processo de inclusão na Igreja da alteridade extraeuropeia: tanto na América, quanto na Ásia, antes que as “faltas” (do crer, da religião etc.), são os “excessos” (as idolatrias, as superstições) que preocupam a ação evangelizadora dos missionários; ou seja, tratava-se de “podar” esses excessos (conforme apontávamos em um nosso trabalho anterior⁷²), antes de poder doutrinar os catecúmenos que se obtinham com esse trabalho prioritário. Nos termos decorrentes da análise aqui proposta, poder-se-ia dizer que se tratava, ainda, de “eliminar as incrustações” (todavia “indiferentes”), historicamente constituídas, para alcançar a essência (substancial) do Cristianismo. Evidentemente – como no caso do confronto/reverberação com a dimensão antropológica contemporânea –, longe de entrever neste *modus operandi* de Roberto de’ Nobili a recondução (quase histórico-filológica) de uma Humanidade (única) à síntese

⁷⁰ Cf. Émile DURKHEIM, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Paris, 1968.

⁷¹ Conforme a perspectiva e os termos de orientação geral que apontamos na Parte II (“Catequese e Tradição”), ao Item 1. (“Notas para uma Antropologia das Origens Cristãs”), de nosso *Jesuítas e Selvagens*, op. cit.

⁷² Sempre de nosso *Jesuítas e Selvagens*, citado, confronte-se a respeito, sobretudo, sua Parte III (“Doutrina e Sacramentos”), Item 2. (“Os Sacramentos entre os Tupi: mediações simbólicas e cultura indígena”).

de uma experiência judaico-helenista, específica do mundo mediterrâneo, não podemos esquecer que sua perspectiva era, de qualquer modo, funcional ao objetivo missionário. Trata-se, enfim, de um missionário da Contrarreforma (aliás, pertencente a uma ordem religiosa particular e operativamente significativa da construção dessa conjuntura histórica e de sua definição religiosa) e, portanto, de um defensor convencido do axioma *extra ecclesiam nulla salus*. Neste sentido seu trabalho se configurava, propriamente, enquanto um *labor limae* que (não produzindo, mas, ao contrário) reduzindo o peso da história (cortando os “excessos”), aspirava a uma universalidade por abstração: a história, eventualmente, representava o estorvo a ser corrigido para poder, enquanto missionário, reencontrar o terreno comum para a construção de uma compatibilidade e a realização de um encontro – veja-se bem, sempre *sub specie religionis* – das diferentes culturas.

Sinais, ritos e Sacramentos

Mais acima, sobretudo no segundo capítulo deste trabalho, a propósito do estabelecer-se da polêmica entre a interpretação “política” ou “religiosa” dos ritos de Madurai, detectamos como, desde o começo, na implementação do novo projeto missionário de Nobili e para a elaboração de sua decorrente interpretação e justificativa tratara-se de conceder espaço, para os neófitos brâmanes pertencentes à casta dos *sannyassin*, a alguns “sinais simbólicos de distinção social”. Nos parece oportuno, aqui e a esse propósito, enfrentar então o problema lá encontrado de uma transformação dessa *querelle* que, de uma polêmica ao redor dos (desses) *sinais*, se transformou em uma polêmica dos (e sobre os) *ritos*.

O fato parece tornar evidente que os sinais – simbólicos e sociais, ao mesmo tempo – revelaram, aos olhos dos próprios missionários, a extraordinária e maior complexidade das civilizações asiáticas, em relação a quanto era esperado às vésperas do estreitamento das relações com elas: não é por acaso que, a esse respeito, a controvérsia se manifestara, ao redor dos mesmos anos, em todo o mais amplo contexto asiático. E, ainda, não foi por acaso que esses *sinais* foram entendidos em sua estreita ligação com a *complexidade ritual* da qual, em algum modo, representavam a síntese simbólica e a consequente determinação das dinâmicas sociais que eles subentendiam. Não por último, enfim, esta complexidade ritual local acabou por se tornar ulteriormente complexa, na medida em que foi se desenvolvendo e aprofundando o processo de

encontro com a cultura ocidental e missionária jesuítica (realizando-se assim quanto a própria crítica de Fernandes havia previsto): por isso a própria controvérsia sobre os ritos foi ganhando tom e espaço polêmico na medida em que se desenvolvia, de algum modo, a construção do projeto de *accommodatio* missionária.

Levando em consideração tudo isso, portanto, devemos prestar atenção a como a inserção da alteridade na perspectiva religiosa, ocidental e missionária, encontrou um seu plano fundamental e privilegiado de mediação justamente na dimensão ritual. No interior desta perspectiva, de fato, tanto no contexto geral do universalismo missionário, quanto em seus dois específicos e centrais contextos operativos⁷³ da primeira modernidade, os sacramentos adquirem um estatuto especial de “grelha jurídica”, além daquela propriamente teológica, no interior da qual se realiza a proposta de cristianizar o mundo: proposta identificada com uma específica forma de “civilização”, obviamente, isto é, aquela jurídica, civilizacional e antropológica construída no interior do Ocidente. De um lado, esta *civilitas* derivava, justamente, da *civitas* romana que, em primeiro lugar, conseguiu construir o projeto (civilizacional) de um universalismo, ao mesmo tempo em que constituía a ideia de Estado enquanto sua específica conquista cultural.⁷⁴ Por outro lado a constituição da Igreja herda essa perspectiva e esse projeto através da sua praxe sacramental: segundo a leitura de longa duração sugerida por Paolo Prodi relativa à penitência, por exemplo,

a Igreja se substitui pouco a pouco ao Estado romano em via de falecer e constitui cada vez mais o instrumento cultural para o ingresso das populações bárbaras na romanidade também como pertencimento e identidade coletiva, também com a praxe penitencial.⁷⁵

Somente depois que a cristianização realizou a inserção das populações do mundo no interior de um sistema propriamente jurídico (romano em suas raízes e ocidental em sua perspectiva) a proposta da religião cristã impôs e exigiu mudanças de vida que atingiram costumes, mentalidades e valores culturais distantes entre si,

⁷³ Em relação à catequese americana, tratamos de algumas dessas características em nosso: *Jesuítas e Selvagens*; já citado. Cf., a respeito do tema, a Parte I (“Catequese e Tradução”), itens 1 e 2, e Parte II (“Catequese e Tradição”) do livro. Para o tema da catequese asiática (e para sua historiografia), remetemos, ainda, para nosso artigo “Religião e Política nos Ritos do Malabar (séc. XVII)”, já citado.

⁷⁴ Cf. Dario SABBATUCCI. *Lo Stato come Conquista Culturale: Ricerca sulla Religione Romana*. Roma: Bulzoni, 1984 [1975].

⁷⁵ Paolo PRODI, *L'Istituto della Penitenza: nodi storici*. In: *La Penitenza: dottrina, controversie e prassi tra medioevo ed età moderna*. Bolonha 22-23 setembro de 2009. L. Mezzadri e M. Tagliaferri (Org.). Citado por Maria Teresa FATTORI (Org.), *Politiche Sacramentali tra Vecchio e Nuovi Mondi*, introdução à Coletânea da *Revista “Cristianesimo nella Storia”*, Bolonha, Ed. Dehoniane, n° 31 (2010), vol. 2., p. 300.

realizando a primeira efetiva construção de um “planeta cultural”.⁷⁶ Na medida em que este último definia e entrelaçava os diferentes espaços planetários (as “quatro partes do mundo”) ensejava-se, então, a definição de um processo de globalização, propriamente moderno⁷⁷: ou seja, o que podemos entender enquanto uma ocidentalização do mundo *juridicamente* entendida.

Neste percurso e em sua prioritária e inicial perspectiva missionária, a dimensão ritual tornava-se a possibilidade operativa de um encontro “catequético-ritual” ou, dito de outro modo, a possibilidade de realizar algum tipo de identificação entre os ritos locais e o plano ritual-sacramental católico. Nesta direção, enfim, a tradição missionária católica – tanto conforme verificamos no contexto americano⁷⁸, quanto no específico contexto asiático – utilizou-se sempre, de forma privilegiada, de uma importante função ritual própria dos sacramentos que, independentemente de seu *modus operandi*, se colocou e ofereceu enquanto modalidade essencial para construir uma interpretação e uma operatividade da ação missionária. E se, por outro lado, o processo de “encontro” instaurado a partir desses pressupostos se delineava enquanto “confronto”⁷⁹, por outro lado, este confronto e a acomodação consequente eram destinados a compartilhar, em alguma medida, certo grau de reciprocidade: segundo a perspectiva católica, tratava-se de um avançar paralelo de ortodoxias e de ortopraxes⁸⁰ compreendido entre a primeira onda de evangelização nas Américas, no primeiro Quinhentos, e as experimentações rituais junto ao Oriente Extremo, a partir do final do século XVI, até sua interrupção e conclusão, na segunda metade do Setecentos. Evidentemente, o avançar dessas

⁷⁶ Cf. Gilberto MAZZOLENI, *Il Pianeta Culturale: per una antropologia storicamente fondata*. Roma: Bulzoni, 1986.

⁷⁷ Cf. Serge GRUZINSKI, *Les Quatre Parties du Monde: histoire d'une mondialisation*. Paris, La Martinière, 2004; e *L'Aigle et le Dragon: Démessure européenne et mondialisation au XVIe siècle*, Paris, Fayard, 2012.

⁷⁸ Ao longo de nosso *Jesuítas e Selvagens*, citado, e, sobretudo, em sua Parte III (“Doutrina e Sacramentos”), Item 2. (“Os Sacramentos entre os Tupi: mediações simbólicas e cultura indígena”), e, finalmente, nas “Conclusões” do trabalho (“O Encontro Catequético-Ritual Americano”).

⁷⁹ Um confronto que, entre outras coisas, manifestava como os próprios sacramentos não podiam se subtrair aos efeitos de um processo histórico que colocava em discussão o ponto de vista cultural, teológico, jurídico e civilizacional que os constituíam em sua específica função. Repercorrendo o e correlativamente ao percurso filológico-humanista, podemos dizer, também, que nesta conjuntura histórica os sacramentos realizavam uma leitura bastante inovadora de sua praxe em relação a uma outra Antiguidade: aquela tardia e cristã (Patrística) de sua afirmação.

⁸⁰ Em contraposição, mas também em correlação, àquele de ortodoxia, o conceito de “ortopraxes” é utilizado por Nicola Gasbarro para indicar o elemento prático e histórico essencial à missionação que realiza (encontra-se na necessidade de realizar) em modo necessariamente negociado as ortodoxias religiosas em concretos contextos histórico-culturais: neste sentido, a ortopraxes se constituiria em uma realização (prática e histórica) dos princípios da ortodoxia (teológica). Cf. Nicola GASBARRO, “Missões: A Civilização Cristã em Ação”, in Paula MONTERO (Org.), *Deus na Aldeia: Missionários, Índios e Mediação Cultural*. São Paulo: Globo, 2006, pp. 67-109.

experimentações em conjunto, que olhava ao mesmo tempo para seus fundamentos (ortodoxias) e para sua efetivação histórica (ortopraxes), acabou provocando, necessariamente, algumas transformações que incidiram significativamente sobre alguns dos aspectos centrais em “matéria sacramental”.⁸¹ Perante isso, portanto,

a reflexão dos teólogos e as decisões conciliares tiveram que fazer as contas com o acolhimento e a interpretação dada aos sacramentos por indivíduos que se encontravam, por várias razões, além dos limites da igreja, constatando uma distância entre a significação que gestos, palavras e elementos materiais tiveram para quem os doava e para os destinatários.⁸²

Foram, portanto, sobretudo os atos simbólicos, rituais e sacramentais colocados em cena no contexto extraeuropeu que deixaram emergir, progressivamente, a diferença implícita dos significados em relação aos diferentes contextos externos à Europa. E se no contexto americano a força da negociação desses atos simbólicos era reforçada pelo apoio do poder imperial, em muitos dos contextos asiáticos os protagonistas desta ação negociadora tiveram que enfrentar um ulterior desafio: aquele de encontrar uma maior força em si mesmos, tanto em vista da específica complexidade ritual asiática, quanto em vista de uma submissão missionária a bem diferentes e fortemente condicionantes poderes imperiais ou senhores locais, além que a circuitos comerciais já solidamente constituídos na base de anteriores mediações realizadas por e entre esses mesmos poderes locais.⁸³

Por além das diferenças das ordens religiosas, as respectivas nações de pertencimento (as “nacionalidades” dos missionários) tiveram uma relação direta com as práticas, as estratégias e as metodologias adotadas para fins de evangelização. E,

⁸¹ No contexto de nosso trabalho, a leitura do significado atribuído aos atos sacramentais deve levar em consideração como, em decorrência e por causa da contestação protestante, durante a Idade Moderna os decretos tridentinos colocaram os sacramentos enquanto garantes da ligação que unia a disciplina à doutrina. Cf., a esse respeito, as etapas deste percurso delineadas pelo nosso trabalho, *Jesuítas e Selvagens...*, já citado, sobretudo na II Parte (“Catequese e Tradição”); mas cf., sobretudo, os fundamentais trabalhos de Adriano PROSPERI e Paolo PRODI, entre os quais destacamos, pelo menos, do primeiro: *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*. Turim, Einaudi, 2001; e *Tribunali della Coscienza: Inquisitori, confessori, missionari*. Turim, Einaudi, 1996; e do segundo: *Una Storia della Giustizia*. Bolonha: Il Mulino, 2000.

⁸² Em relação a esses aspectos, cf., também, Maria Teresa FATTORI, *Politiche Sacramentali tra Vecchio e Nuovi Mondi*. Introdução à Coletânea da *Revista “Cristianesimo nella Storia”*, Bolonha, Ed. Dehoniane, nº 31 (2010), vol. 2, p. 297.

⁸³ Cf., a esse respeito, entre outros, os importantes estudos de Charles R. BOXER, *The Portuguese Seaborne Empire – 1415-1825*. London, Hutchinson, 1969 [trad. Bras.: *O Império Marítimo Português, 1415-1825*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002]; de Luís Filipe F.R. THOMAZ, *As Relações entre a Índia Portuguesa, a Ásia do Sueste e o Extremo Oriente*. Macau e Lisboa, 1993 e, Idem, *De Ceuta a Timor*, Lisboa, Difel, 1994, 2ª ed. 1998; e, finalmente, aquele de Geneviève BOUCHON, *Inde Découverte, Inde Retroouvée – 1498-1630: études d’histoire indo-portugaise*. Lisbonne - Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian / Commission Nationale pour les Commémorations des Découvertes Portugaises, 1999.

conforme verificamos neste nosso estudo, duas foram, substancialmente, as tendências que se contrapuseram: uma finalizada a desenraizar e eliminar enquanto “superstições” os vestígios daquilo que era identificado como “religião” indígena; a outra disponível em assumir alguns aspectos – isentados, portanto, de qualquer conotação ou identificação religiosa – das culturas indígenas com o objetivo de selecionar e ressignificar em termos cristãos alguns de seus elementos para utilizá-los enquanto instrumentos que favorecessem a compreensão e, de algum modo, a assunção quanto mais estável possível do Cristianismo.

Mas, nessa direção e nestes contextos, o mecanismo da persuasão necessitava, evidentemente, da utilização da linguagem: não exclusivamente verbal e, muitas vezes, privilegiadamente simbólica e gestual. Aliás, muitas vezes e complementarmente, esta linguagem gestual e ritual se revelava enquanto preciosa possibilidade de constante verificação da própria tradução da catequese e da evangelização. E a esse respeito, por um lado – conforme analisamos em nosso estudo anterior sobre a catequese americana em língua indígena –, traduzir o catecismo implicava, antes de tudo, a criação de uma “gramatização” das línguas indígenas, operação que, por sua vez, impunha o estabelecimento de novas regras gramaticais⁸⁴, a construção de um dicionário (levando em consideração determinados termos híbridos), uma seleção de significados dentre os vários disponíveis por cada significante, uma outra seleção com relação aos fonemas das línguas locais etc.: todos mecanismos e instrumentos, estes, que implícita e explicitamente tendiam a descrever, construir e comunicar (muitas vezes em modo performativo) para seus interlocutores a forma moralmente correta da civilização ocidental e, por consequência, desvendava suas relações, as ações e os costumes que o missionário ocidental podia aceitar ou menos: trata-se, neste caso, daquela operação que em um nosso trabalho anterior denominamos de “gramática da evangelização”.⁸⁵ Por outro lado, isto é, naquele dos gestos – que diz mais ainda a respeito deste específico trabalho – se produziu uma rica experimentação em formas de ritualidades que, em sua

⁸⁴ Novas, lá onde se operava com línguas orais, ou de qualquer modo diferentes nos contextos das línguas escritas: onde aliás, muitas vezes, como no contexto asiático, devia-se levar em consideração as profundas tradições gramaticais locais.

⁸⁵ Analisada em seus mecanismos catequéticos-rituais em nosso *Jesuítas e Selvagens*, sobretudo, em síntese, na Parte IV, capítulo 4. (“Da Leitura da Alteridade *sub specie religionis* à Leitura *sub specie grammaticae*: entre confissão e exame de consciência”); e sobre a qual, ainda, apresentamos outro trabalho de síntese e conexão com o tema da “jurisdicalização” sacramental (de que tratamos neste item), referente à América portuguesa, no artigo “Grammatica dell’Evangelizzazione e Catechesi della Lingua Indígena – Mesoamerica e Brasile: XVI-XVII secolo”. In: *Politiche Sacramentali tra Vecchio e Nuovi Mondi*. Maria Teresa FATTORI (Org.). **Rivista “Cristianesimo nella Storia”**, Bologna, Ed. Dehoniane, nº 31 (2010), vol. 2, pp. 681-742.

reciprocidade (ocidental e sacramental, de um lado, oriental, civil e ritual, de outro, definindo relações sociais e de casta), a partir do ponto de vista missionário deviam chegar a definir quanto mais claramente possível o valor dos gestos rituais dos sacramentos, ao mesmo tempo em que os mesmos missionários se propunham, muitas vezes, de não revirar por completo as importantes funções dos rituais autóctones: enfim, a *ritualidade* sacramental veio adquirindo, muitas vezes, as características fundamentais e instrumentais de uma “máquina de compatibilização” entre a cultura missionária ocidental e aquelas autóctones.

Nos contextos dos encontros interculturais extra-europeus, depois dos primeiros decênios da conquista europeia, esta máquina por excelência de compatibilização ritual (sacramental, para o Ocidente) começou a entrar em ação aperfeiçoando suas especificidades sobretudo no final do século XVI, quando a atenção romana aos sacramentos em relação a esses contextos tornou-se cada vez mais crescente. E isto veio acontecendo porque começara-se a entrever e a tomar consciência dos riscos de contaminação (hibridização) a que se encontraram expostos (e de que podiam ser feitos objetos) os sacramentos nos Novos Mundos – mas, também, no contexto interno da Contrarreforma. Tudo isso veio impondo a necessidade cada vez mais urgente de poder verificar em que medida e de que forma (com quais resultados) estava sendo realizada e praticada aquela específica forma de comunicação ritual.⁸⁶ Por isso, o arsenal de concepções e praxes⁸⁷ retomadas por Trento, além que para tomar as distâncias das contestações protestantes e costurar a crise decorrente, constituiu uma série de dispositivos destinados, também, a imprimir nas sociedades desses Novos Mundos o sigilo do pertencimento à *societas christiana*: nesta direção, aquela configuração jurídica (e escolástica) dos sacramentos que, como vimos acima, se oferecia enquanto grelha de referência para a ação pastoral desdobrava-se nos termos de uma escolha política; e, nesta última direção, se o objetivo missionário permanecia aquele de corrigir eventuais práticas sociais e costumes “deformados”, resulta significativo que, por exemplo, nos contextos coloniais portugueses – tanto americano, quanto asiático – a normativa canônica foi sempre antecedida pelas leis do Império português. Isto se torna evidente na Índia, por exemplo, através da associação que foi se estabelecendo entre

⁸⁶ Paralelamente se pode verificar também como, durante o processo e em relação ao crescimento cada vez mais expressivo da atenção disciplinadora por parte do centro romano – tanto do papado, quando das congregações –, a matéria sacramental foi progressivamente subtraída à atividade legislativa dos sínodos e dos concílios episcopais dos quais dependia anteriormente.

⁸⁷ Erguidas antes do impor-se da problemática americana, mas também antes da ruptura luterana.

conversão ao Cristianismo e a decorrente obtenção da plenitude dos “direitos” de subordinação por parte dos conversos; ao mesmo tempo, isto torna evidente como a matéria dos sacramentos abriu a questão se todos os homens (também índios, escravos, infiéis, mestiços nos diferentes graus de sangue europeu) fossem “aptos” à conversão e até que ponto pudessem entrar em relação com o sagrado: daqui a passagem do “convertido” ao “novamente convertido”, da cristianização à recristianização que na Índia, como nas terras meso-americanas, se ergueu frente à “recrudescência idolátrica”.

E, veja-se bem, foi justamente com o objetivo de evitar que os sacramentos produzissem efeitos contrários àqueles pressupostos pelos evangelizadores que, segundo os próprios protagonistas da estratégia da *accommodatio*, determinadas práticas da moderna missão se encontraram na necessidade de adotar certa flexibilidade na proposta ritual e sacramental: a “máquina de compatibilidades” representada pelo encontro ritual (na perspectiva missionária e sacramental) devia se apoiar, enfim, sobre uma flexibilidade destinada a evitar que a específica ritualidade missionária se tornasse um problema, ao invés que uma ação destinada a realizar a difusão da evangelização. E sobre esta argumentação se insere, finalmente, a disputa interna ao contexto missionário e à própria Companhia de Jesus. O confronto, como vimos, acabará por gerar censuras, conflitos e reações, tanto entre ordens missionárias nos âmbitos das missões dos novos mundos extra-europeus, quanto no interior das próprias congregações romanas: e estas se mostrarão cada vez mais tencionadas e intencionadas a centralizar o controle de atuação missionária nesses contextos⁸⁸ e, por além das polêmicas, atentas à peculiaridade configuração que os sacramentos (os encontros rituais-sacramentais) vinham adquirindo, na medida em que se configuravam abertos a riscos de contaminação, tanto úteis à causa ortoprática missionária, quanto perigosos aos princípios da ortodoxia religiosa e da fé.

Finalmente, com o ampliar-se do contexto e dos horizontes culturais da evangelização moderna, a obra de juridicização dos sacramentos se desenvolveu, de forma cada vez mais significativa, em paralelo à tentativa de quantificar o mínimo que os fiéis deviam saber para “realizar o ato de fé necessário para a eterna salvação” e, com este, ter direito à administração dos sacramentos: o matrimônio e a confissão se tornaram o lugar privilegiado desta verificação contábil e, particularmente, os jesuítas

⁸⁸ Como apontamos e pode-se verificar mais pontualmente no 3º capítulo deste trabalho: entre as duas dimensões e problemáticas (histórica e teórico-interpretativa) lá aprofundadas, “Papado e Contextos Missionários no Período Histórico da Polêmica” e “Propaganda Fide e *querelle* dos ritos: romanização ou sanscritização do catolicismo local?”

seus incentivadores e novos fiscalizadores.⁸⁹ Através dos sacramentos os indivíduos eram integrados à sociedade e à Igreja: é esta a manifestação de sua função de jurisdição e de seu estabelecimento das condições políticas: tanto na América hispânica e portuguesa, assim como na Ásia. Administrar os sacramentos tornava-se o mecanismo colocado em prática pelos missionários da administração e submissão política ao poder imperial.⁹⁰ Em um nosso estudo anterior⁹¹ analisamos justamente como a confissão na América portuguesa impôs uma sua indispensável novidade que devia responder, justamente, a esses objetivos administrativos e de submissão. Diferentemente daquilo que se verificava na Europa⁹², o sacramento penitencial nas Américas – mas também, em termos gerais, em todas as terras de conquista e missão – era dominado, sobretudo, pelo problema da linguagem e da tradução da mensagem evangélica e sacramental: enfim de uma “religião”⁹³ entendida enquanto conquista cultural propriamente ocidental. Exemplo significativo desse sistema operativo jurisdicional-sacramental a que nos referimos nesta parte do trabalho, enfim, a decorrente “ordem dos pecados”⁹⁴, que a lógica da confissão tendia a evidenciar entre concepção judiciária e caráter medicinal do sacramento, tanto na América quanto na Ásia, estabelecia então um inédito equilíbrio entre administração imperial-colonial e administração sacramental.

⁸⁹ Veja-se, a esse respeito, os trabalhos fundamentais, alguns dos quais anteriormente já citados de Adriano Prosperi e Paolo Prodi, além da síntese esboçada em: *Politiche sacramentali tra Vecchio e Nuovi Mondi* na “Introduzione...” de Maria Teresa FATTORI, obra por ela organizada e já citada.

⁹⁰ Através deles realizava-se um sistema dúplice e unitário que não previa liberdade de escolha, mesmo que o “livre arbítrio” tivesse que ser a base fundamental de sua implementação. Isto diferentemente dos contextos da China e do Japão nos quais a difusão do Cristianismo não pude se utilizar de um colateral poder político e teve que se apelar à liberdade dos indivíduos que, aceitando “conscientemente” o Cristianismo, assumiam uma posição de ruptura com a tradição religiosa dominante naqueles contextos: nesses contexto, portanto, a escolha de se converter implicou elementos de resistência política ao poder local, com implicações sociais e políticas opostas com relação às conversões forçadas do poder imperial espanhol ou português.

⁹¹ Adone AGNOLIN, *Jesuítas e Selvagens*, já citado.

⁹² Sobre suas características nesse contexto, além dos trabalhos, já citados, de P. Prodi e A. Prosperi, veja-se a respeito, também o excelente trabalho de Wietse de BOER. *The Conquest of the Soul: confession, discipline and public order in Counter-Reformation Milan*. Leiden, 2001.

⁹³ Cf., em relação a esta perspectiva no contexto americano, Maria Cristina POMPA. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial*. Bauru/SP: Edusc, 2003.

⁹⁴ Isto pode ser verificado, por exemplo, no nosso trabalho, *Jesuítas e Selvagens*, citado, lá onde tratamos de “Os Sacramentos entre os Tupi” (Parte III, Item 2.), estabelecendo-se entre a interpretação de uma “rede demoníaca” que, fundando-se na “bestialidade” da língua indígena, vem impondo a necessidade de uma catequização segundo o próprio vernáculo indígena que, evidentemente, deve por sua vez ser “catequizado”: isto é, sujeito a um processo de gramatização (ocidental).

Inculturação, Aculturação ou Mediação Ritual?

A ritualidade védica entre o rta e a indistinção “religioso” e “civil”

Em relação a tudo quanto acabamos de apontar acima, portanto, por um lado os sacramentos eram destinados a tornarem-se – sobretudo nas mãos de alguns jesuítas portugueses e espanhóis – instrumentos preciosos para construir uma unidade religiosa e civilizacional (política), nesses contextos extraeuropeus, tecida sobre o modelo daquela ibérica. Por outro lado, alguns missionários – dentre os quais, no contexto asiático, sobretudo jesuítas italianos (ou, em outros contextos, jesuítas de origem hebraica) – realizaram, todavia, o esforço de plasmar suas categorias culturais na tentativa de se adequar às novas realidades encontradas. Este último esforço era centrado na construção de novas categorias interpretativas – se quisermos, na base de uma verdadeira e própria “sócio-lógica”⁹⁵ das culturas autóctones – que, como pudemos verificar sobretudo no contexto asiático, na medida em que subtraíam determinados costumes (*mores*), principalmente rituais, a uma demasiado unívoca interpretação religiosa, liberavam espaço para a realização de uma mais rica experimentação do encontro ritual-sacramental, ao mesmo tempo em que podiam correr um risco (menor, mas não menos perigoso, segundo seus críticos) em fomentar novas idolatrias que, todavia, enquanto participantes de uma cultura contrarreformista, tentavam de fugir com qualquer meio.

Accommodatio como forma de aculturação? Encontro intercultural ou mediação ritual no encontro catequético asiático? Quanto analisado até aqui, no percurso de nossa indagação, acreditamos demonstre a dificuldade (crítica) de resolver o nó destas demasiado fáceis e simplistas identificações, sobretudo concernentes a relação entre *accommodatio* e ritual, e quando se trate, principalmente, da complexidade ritual das civilizações asiáticas: não por acaso, a “controvérsia dos ritos” é, desde o começo, uma polêmica que diz respeito a toda a Ásia, justamente pelo fato da extraordinária complexidade que seus ritos – ao mesmo tempo, sociais e simbólicos – assumem, neste contexto cultural; consequentemente, complexidade e controvérsia reverberam na mesma, necessária, tentativa missionária de construir uma compatibilidade entre rituais locais e sacramentos (religiosos) ocidentais.

⁹⁵ Dependendo dos específicos contextos nos quais se inseriam, a propósito, as discussões missionárias parecem propor-se, justamente, enquanto antecipadoras de dois diferentes abordagens determinados pelos próprios contextos: nos deparamos, de fato, com uma precursora “etnologia” indígena característica do âmbito americano, assim como com o configurar-se de uma “sociologia” que emerge das peculiaridades das discussões asiáticas.

Em um seu estimulante ensaio, com o provocatório título de “*L’illusione dell’accommodatio*”⁹⁶, Paolo Aranha tenta colocar em discussão, justamente, determinadas interpretações anacrônicas – mas não por isso pouco comuns nos nossos dias – da estratégia seiscentista da *accommodatio* jesuítica. Como, por exemplo, aquelas que a queriam enquanto preanúncio, quando não a própria base estrutural da categoria missionária de “inculturação”⁹⁷: esta última, como bem sabemos, resultando estreitamente ligada à nova perspectiva aberta pelo e decorrente do Concílio Vaticano II. Em comum, evidentemente, as duas estratégias compartilhariam a aspiração a tornar inteligível a mensagem evangélica a povos que ainda não a haviam conhecida. Mas, como bem evidenciado por Aranha, o específico objetivo da inculturação de encarnar a mensagem cristã, indigenizando o Cristianismo e cristianizando uma determinada cultura, é, todavia, estranha à *accommodatio* entendida enquanto adaptação missionária. Ainda mais interessante o fato que o trabalho crítico proposto a respeito pelo historiador tenha justamente o objetivo – que está no centro do nosso interesse em geral e, particularmente, desta parte do nosso estudo – de sublinhar, sobretudo, uma analogia entre sacramentos e *samskarah* indianos. Equivalente ao termo latim *conficio* (*cum + facio*), segundo o autor do artigo, o termo *Samskarah* seria o equivalente a “aperfeiçoamento”, “ornamento”, “purificação”, “limpeza”, “preparação”, determinando o sentido específico de “ritos religiosos de purificação e cerimônias para a santificação do corpo, da mente e do intelecto de um indivíduo, de forma que ele possa tornar-se a pleno título um membro da comunidade”.⁹⁸ Como quer que seja, a esse propósito e tendo em vista nossa análise, relevamos como a expressão latina (*cum + facio*; *cum + facere*) equivale, mais específica e simplesmente, a um “fazer com” que aponta, exatamente, para um “fazer ritual” que opera uma transformação (deixando mais indefinidos os termos desta específica “construção ritual” apontada pelo historiador). Todavia, a específica analogia emergente da referência terminológica proposta pelo artigo não postula absolutamente uma igualdade entre sacramentos e *samskarah*, na medida em que, na especificidade dos ritos indianos, não se encontram as peculiares categorias conceituais e culturais (de pecado, graça e justificação, por exemplo) que

⁹⁶ Paolo ARANHA. *L’illusione dell’accommodatio nella controversia dei riti malabarici*. In: número temático “Politiche Sacramentali tra Vecchio e Nuovi Mondi”, da **Rivista Cristianesimo nella Storia**, citada, às pp. 621-646.

⁹⁷ Idem, Ibidem, p. 625.

⁹⁸ Idem, Ibidem, p. 632.

encontramos nos sacramentos cristãos e que, portanto e por sua vez, não permitem alcançar as especificidades das acepções filosóficas dos ritos e do pensamento indiano.

Conforme a nossa peculiar perspectiva de estudos histórico-religiosos e seguindo, na especificidade do contexto indiano, a análise proposta por Charles Malamoud⁹⁹, diríamos que a diferença indiana se inscreve naquelas especificidades de um pensamento que se realiza através do rito ou na específica dimensão especulativa de um “pensamento ritual” que caracteriza suas culturas, assim como, geralmente, aquelas orientais. Um pensamento ritual, aquele indiano, que se resume significativamente no título da obra do linguista e historiador francês “cozinhar o mundo”, entendendo resumir com essa expressão:

[...] todas as transformações que a prática dos ritos e particularmente a execução do sacrifício provocam nos homens que participam deles e no mundo ao seu redor. A metáfora se funda sobre o fato que o cozimento real dos alimentos é ela própria um tipo de rito. [...] Pareceu-me que no pensamento da Índia brahmanica o sacrifício fosse ele mesmo um esquema explicativo (por casualidade ou analogia) da ordem do mundo, das atividades e dos projetos humanos.¹⁰⁰

Tendo em vista isso, por um lado

[...] é na linguagem do rito que o Veda dá a seguinte definição do homem (a ser confrontada e colocada em contraposição com aquela de Aristóteles: o homem, animal político): “entre todos os animais idóneos a *serem* vítimas sacrificiais, o homem é o único que seja, também, idóneo a *fazer* [realizar] sacrifícios”.¹⁰¹

Portanto, se a seu modo, em relação ao rito da Índia, se pode formular a clássica oposição entre “vida ativa” e “vida contemplativa” (coincidente, por exemplo, à oposição entre vilarejo e floresta), a vida ativa corresponde àquela dedicada aos ritos, enquanto a contemplativa consiste em afastar-se deles, ou a interioriza-los de forma tal que não subsistam mais enquanto verdadeiras e próprias ações. É nesta direção que resulta significativo o fato de que a figura do *sannyassin*, escolhida por Roberto de’ Nobili, se configure e coincida com aquela de um solitário e até mesmo de um nômade:

[o *Sannyassin*] sai do mundo dos homens para se emancipar das ações, e da ação por excelência, o sacrifício. Seu escopo, como é sabido, não é a recompensa para as boas ações, o céu ou um bom renascimento. Seu escopo é a libertação, *moksa*: exaurir definitivamente as consequências das ações passadas, e sair do ciclo dos renascimentos. Mas é impossível fugir realmente do sacrifício: pode-se somente mudar a posição com relação a ele, inverter (subverter?) o sentido das relações que ele institui. A complexa cerimônia que marca o ingresso na “renúncia” consiste em deixar que os focos sacrificiais se apaguem, depois de ter feito queimar neles, como última

⁹⁹ Charles MALAMOUD. *Cuire le Monde: Rite et pensée dans l’Inde ancienne*. Paris, Éditions La Découverte, 1989; consultado na edição italiana: *Cuocere il Mondo: rito e pensiero nell’India antica*. Milano, Adelphi, 1994.

¹⁰⁰ Idem, Ibidem, p. 12.

¹⁰¹ Idem, Ibidem, p. 14.

oblação, último combustível, os vários utensílios do sacrifício. Os fogos, todavia, não são abolidos: são interiorizados, inalados, são feitos “subir” em si próprios (*samaropana*) e, daquele momento, a própria pessoa do renunciante é, ao mesmo tempo, a sé e a matéria prima de uma combustão, de uma oblação permanente sobre aquela flama interior que é o Veda.¹⁰²

Logo, a própria perspectiva de entrada na cultura indiana por parte de Nobili, por um lado encontrou-se na necessidade de escolher aquela alternativa, entre as disponíveis, que mais pudesse aproximar-se, em termos hermenêuticos locais, das significações cristãs/ocidentais que pretendia, de algum modo, transmitir. Mesmo assim, todavia, essas modalidades de um pensamento ritual, característico da Índia bramânica, não lhe permitiam fugir de uma dimensão ritualística que, mesmo na escolha da figura privilegiada (para um missionário) do *sannyassin*, realizava este processo (este cozimento, poderíamos dizer) em termos de um peculiar rito de ingresso nesta categoria social local. Isto é, a possibilidade de romper (ou de representar a si próprio rompendo) com os ritos, de algum modo, impunha-lhe, mesmo assim, um “rito de ruptura com os ritos”.¹⁰³ Isto está a demonstrar como todas as alternativas que se apresentavam perante o missionário italiano eram, de algum modo, contidas no interior de uma inescapável ritualidade.

É dentro dessa perspectiva geral da cultura hindu e bramânica, portanto, que retomamos os termos e o rito – os termos da analogia entre os sacramentos propostos pelos missionários e o rito do *samskara* indiano – sugeridos para o confronto por Aranha, na tentativa de entrever e problematizar as modalidades e as peculiaridades da realização do encontro intercultural. Se, conforme o historiador, aquilo que aconteceu no contexto indiano seiscentista foi, sobretudo, “uma resignificação local dos *samskara* ‘pagãos’ à luz da novidade do Cristianismo”, parece significativo o fato que, “não foram os missionários a dispensar uma qualquer inculturação, mas, ao contrário, foram os neófitos indianos a tomar posse da religião que lhes era anunciada e a remodela-la conforme suas necessidades sociais e espirituais”.¹⁰⁴ Se quisermos, na utilização da metáfora estabelecida pelos textos védicos, podemos dizer que esses neófitos indianos realizaram uma (para eles) necessária operação de ritualização da

¹⁰² Idem, *Ibidem*, pp. 169-170.

¹⁰³ Conforme essas suas características, modalidades e significações, o rito de ingresso no *sannyasa* é objeto de muitíssimas descrições e explicações nos textos de Smṛti.

¹⁰⁴ Paolo ARANHA. *L'illusione dell'accommodatio...*, cit., p. 644. Vale notar que os termos “religião” e “espiritualidade” são do próprio Aranha e, à luz do aprofundamento deste aspecto, precisaríamos recoloca-los e problematiza-los em relação à nossa perspectiva: como fizemos em várias partes do nosso trabalho, acima, enfrentando a perspectiva histórico-crítica da História das Religiões e, finalmente, como faremos e proporemos ainda com o capítulo final dessa tese.

própria entrada da religião dos missionários “cozinhando-a ritualmente” segundo as modalidades de seu pensamento ritual.

O fato é que, por um lado, a possibilidade privilegiada de algum tipo de encontro entre missionários e brâmanes podia se realizar somente a partir de dois pressupostos substanciais da cultura hindu, ambos baseados na cultura (textual) védica. Trata-se, por ordem: 1) da especificidade ritual representada exemplarmente pelo conceito védico de *rta* e 2) da dupla e indistinta dimensão dessa ritualidade local (que nós ocidentais distinguiríamos enquanto “religiosa” e “civil”).

1) No que diz respeito ao primeiro aspecto, precisamos levar em consideração que o conceito védico de *rta* representa, antes de tudo, “a justa ordem das coisas”; todavia, esta ordem não é concebida na cultura hindu nem como ordem estabelecida uma vez por todas (aquilo que em nossa cultura ocidental identificamos enquanto *kosmos*), nem como equilíbrio de forças opostas: diferentemente dessas duas concepções, o *rta* védico representa o “desenvolvimento dinâmico da existência em seu justo caminho”. Nesta direção não podemos absolutamente entender o *rta* enquanto uma norma, um controle, um enrijecimento, mas, ao contrário, devemos entendê-lo enquanto algo que “amplia, distende, faz crescer e prosperar o existente, e [logo] o justo comportamento não consiste em ‘dobrar-se’ a normas prescritas [e prescritivas], mas é aquele através do qual ‘por meio do *rta* multiplica o *rta*’”.¹⁰⁵ É justamente em vista de suas relações com o *rta*, portanto, que se compreende a estreita associação e oposição formal entre as figuras de Mitra e Varuna que, de qualquer modo, compartilham a função de proteger o *rta*: o primeiro (cujo nome significa ‘pacto’ e que representa o *amigo* por excelência) faz isso promovendo com sua ajuda a concórdia, a harmonia, a justa ação; o segundo (um *asura* cuja potência se manifesta em sua capacidade de *punir*, associada à clarividência) o protege ‘punindo’ quem se coloca fora da dimensão e do caminho fecundo do *rta*. Ora, sem a menor pretensão de aprofundar essa complexa problemática exegética dos *Veda*, com isso queremos salientar como é justamente essa característica centralidade, nos textos, do conceito de *rta* que nos leva a destacar juntamente com ele, como vimos anteriormente com a análise proposta por Malamoud, a centralidade do “ritualismo” da cultura hindu (da Índia antiga) e, com esse, daquele “ritualismo sacrificial” destacado pelo brilhante estudo do especialista. Assim, não é

¹⁰⁵ Remetemos aqui às citações de Angelo Brelich que desprende sua específica análise e interpretação histórico-religiosa a partir das definições oferecidas pelos *Veda*: Angelo BRELICH, *Introduzione alla Storia delle Religioni*, Roma, Edizioni dell’Ateneo, 1966; terceira parte, cap. 5 (L’India Vedica), pp. 197-198.

sem importância que se destaca, ao mesmo tempo, a centralidade do *sannyassin* enquanto responsável do sacrifício associado ao fogo (‘ação de cozimento’): e, neste sentido, podemos entender a própria centralidade da figura de Agni (latinizado *ignis*) que significa simplesmente ‘fogo’ e que representa aquele que traz prosperidade e paz. A imensa importância desta última figura deve-se, finalmente, àquela representada pelo fogo sacrificial e, portanto, ele vem a representar a mediação entre os homens e as divindades, na medida em que para os Veda o sacrifício é ação humana suprema que sustenta as divindades e, com isso, a própria existência humana. Emblemática confirmação deste eixo profundo e central ao redor do qual se desenvolve o ritualismo da cultura hindu resulta, enfim, a própria constatação da correspondência etimológica, destacada por Brelich, entre a raiz do sânscrito *rta* e aquela do latim *ritus*.¹⁰⁶ E a partir dessa constatação nós acrescentaríamos e destacaríamos, ainda mais especificamente, aquela conotação de um *ritus* juridicamente entendido no interior de uma cultura romana enquanto artífice do “estado como conquista cultural”¹⁰⁷: isto é, de uma concepção de Estado enquanto resultado da eficácia de um “rito” jurídica e civilmente entendido ou, dito de outro modo, de uma centralidade toda romana do rito para produzir (na dimensão civil, distinta daquela do religioso) direito e, com este, a concepção do Estado.

2) Quanto ao segundo aspecto – a partir do e juntamente ao primeiro que acabamos de apontar –, trata-se ainda de acrescentar que se os brâmanes *sannyassin* são artífices e atores principais do ritual sacrificial, por outro lado eles são operadores rituais no interior de um culto privado. De fato, um dos caracteres bastante peculiares da cultura védica é representado por não se encontrar nela um culto público: isto é, celebrado por conta da comunidade. Isto, aliás, explica a ausência de templos (espaços destinados ao culto público). No contexto dos Veda previa-se somente um culto privado e, logo, mesmo no caso dos ritos reservados aos senhores locais (*naiques*)¹⁰⁸, estes não eram outra coisa que ritos privados desses senhores e somente por reflexo serviam também à comunidade, cuja prosperidade dependia estreitamente daquela de seus senhores. E é no interior desse âmbito privado que se distinguia entre ritual doméstico e

¹⁰⁶ Idem, Ibidem.

¹⁰⁷ Dario SABBATUCCI, *Lo Stato come Conquista Culturale: Ricerca sulla Religione Romana*. Roma: Bulzoni, 1984 [1975].

¹⁰⁸ Como vimos em várias partes de nosso trabalho, mas sobretudo no 6º capítulo, no primeiro item: “Ritos ‘civis’ ou ‘religiosos’? Diferentes interpretações de diferentes impérios”.

propriamente sacerdotal (*srauta*), ligado mais estreitamente ao culto divino.¹⁰⁹ Em relação à interrelação entre esses dois pontos da cultura védica e, mais diretamente, à distância que o segundo vinha representando para a cultura missionária ocidental – e, veja-se bem, no que diz respeito, justamente, aos termos da polêmica – tornava-se evidente a complicação e, por consequência, o espaço de negociação na entrada junto à cultura local. O fato é que aquela ritualidade romana que produziu uma *formalidade*, por sua vez produtora do direito¹¹⁰ e, logo, constitutiva da concepção ocidental de Estado¹¹¹, acabou produzindo, também, a distinção, peculiar e característica do Ocidente, entre “cívico” e “religioso” que, conforme Sabbatucci, em sua genealogia é totalmente interna à teoria jurídica e àquela do Estado e correlativa à distinção entre “público” e “privado”.¹¹² Neste sentido: a) na divisão entre “cívico” e “religioso” podemos entrever a base da distinção interpretativa à qual recorrem os próprios protagonistas da polêmica do Malabar, mesmo em relação a um contexto operativo missionário que não encontrava, efetivamente, respaldos para poder inscrevê-la nele; e b) por outro lado, podemos colher a base interpretativa privilegiadamente jurídica (de interpretação política dos costumes, enquanto costumes sociais: neste caso tratar-se-ia apenas de uma diferença de *ius* que reflete a diferença da *societas*) que de’ Nobili contrapõe à interpretação religiosa da sociedade hindu. Em vista de tudo isso, enfim, podemos dizer que o projeto do missionário italiano se colocava no *plano jurídico do religioso* (historicamente congruente ao desenvolvimento do segundo na base do primeiro), na medida em que, às suas antípodas, aquele de Fernandes se desprendia do

¹⁰⁹ Angelo BRELICH, *Introduzione alla Storia delle Religioni*, citado, p. 193. E, conseqüentemente, a maior aspiração do hindu védico era aquela de poder celebrar também o ritual *srauta*, isto é de tornar-se *Yajamana*, ‘sacrificante’.

¹¹⁰ A justa execução de um *ritus* e aplicação de fórmulas que produz a organização jurídica da cidade. Com isto, torna-se relevante a observação da *forma* de manifestação da norma jurídica. Isto é, as fontes que são hoje, para nós, fontes de cognição jurídica, em época romana, isto é, quando de sua elaboração, eram fontes de *produção formal*. Finalmente, se, conforme o jurista Ulpiano, “*ubi societas, ibi ius*”, esta constatação manifesta como a alteração dos regimes políticos prefigurava-se enquanto alteração da própria figura do jurista (cf. Aldo SCHIAVONE, “Il Giurista”, In: *L’Uomo Romano*, Andrea GIARDINA org., Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 81-98). E, em vista de tudo isso, resulta bastante interessante observar como na diferença histórica e antropológica que perpassa a sociedade romana antiga e a sociedade hindu desse estudo, esta “formalidade do *ius*” venha aproximando significativamente o sistema operativo civil das duas sociedades: aspecto que, aliás, parece ter sido bem percebido pelo próprio Roberto de’ Nobili.

¹¹¹ O regime político identificado na sigla (formal) do SPQR: *senatus populusque romanus*.

¹¹² Que, na síntese final de sua análise, chega à seguinte conclusão: “...finalmente, toda distinção prejudicial (e acidental) entre “jurídico” e “religioso” desaparece frente à teoria última: a teoria do Estado. Na teoria do Estado há lugar para o “religioso” e para o “cívico”, *juridicamente* correlatos. Na teoria do Estado *cada* coisa encontra seu lugar e é colocada na devida relação com as outras, segundo a fórmula “sacer/profanus = publicus/privatus”. Dario SABBATUCCI, *Lo Stato come Conquista Culturale*, citado, p. 214.

plano religioso do jurídico (transcendentalmente projetado enquanto instrumental do primeiro).

Em conclusão e neste sentido, levando em consideração a estreita relação (a indissociabilidade da distinção) de uma perspectiva “civil” e “religiosa” implícita nos ritos locais do Malabar, assim como sua explicitação na decorrente polêmica missionária nascida da inversão interpretativa da prioridade dos termos (distintos e fundamentais), acreditamos que valha a pena repropor aqui, finalmente, algumas instâncias analíticas (já apontadas no começo do nosso trabalho¹¹³) oferecidas pela fundamental contribuição da historiadora Ines Zupanov¹¹⁴: e, finalmente, acenadas também, em parte, pelo próprio artigo de Aranha. Tentaremos confrontar aqui, então, essas instâncias com as problemáticas que temos evidenciado mais acima. Faremos isto propondo, à margem das (de algumas) sugestões da historiadora, algumas nossas considerações que, pensamos, possam absolver a uma sua função de integração ou de alargamento, em vista da análise proposta com esse nosso estudo.

No item *Brahmans, Ascetics, Martyrs and Saints: Indian ‘Reperoire’ of the Jesuits* da introdução de seu livro, a autora aponta para a característica principal da *ação missionária jesuítica*¹¹⁵ que, no contexto oriental, se encontra na necessidade de inserir-se, antes, e de trabalhar, depois, no *âmbito público*: sobretudo *civil*, mas também correspondente, aqui, àquele *ritual* (o fato é que, muitas vezes, os dois planos coincidem neste contexto), com o objetivo de conseguir encontrar uma interlocução fundamental e prioritária para qualquer projeto evangelizador que se quisesse implementar. Assim, por exemplo, segundo o trabalho da Zupanov, o próprio de’ Nobili se encontrara na necessidade de apreender os cenários locais, a retórica e todos os truques adicionais do trabalho, antes de poder jogar, efetivamente, a função de um tãmul consultor do “rei”: como jesuíta, especialmente enquanto um romano exercitado em teologia e, mais tarde,

¹¹³ Algumas delas inicialmente apontadas na parte final do 2º capítulo deste nosso trabalho (“questões teóricas em aberto”): logo, retomadas e aprofundadas aqui, depois e em vista dos aprofundamentos e dessas últimas considerações da nossa investigação.

¹¹⁴ ZUPANOV, Ines G. *Disputed Mission*, citado.

¹¹⁵ Aquela que, no caso americano, em relação à “subjetividade renascentista”, temos analisado impondo-se no território da consciência (através da confissão, por exemplo), estabelecendo um paralelo significativo entre controle da consciência e o controle do território (cf., a esse respeito, nosso já citado *Jesuítas e Selvagens*). E com relação à qual apontamos, dentre as outras, já no 2º capítulo dessa Tese, as obras fundamentais de: MELIÀ, Bartomeu *La Création d’un Langage Chrétien dans les Réductions des Guaraní au Paraguay*. Université de Strasbourg, 1969. 2 v.; Idem. *El Guaraní Conquistado e Reducido*. Asunción: Universidad Católica; Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1986; PROSPERI, Adriano. *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*. Turim, Einaudi, 1996; HANSEN, João Adolfo. “A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro”. In: Vário Autores. *A descoberta do homem e do mundo*. Adauto Novaes (org.). São Paulo, Companhia das Letras, 1998, pp. 347-73).

padre professo, encontrava-se bem preparado para tal função. E, a este respeito, dois são os instrumentos elaborados pela própria Companhia que irão se constituir enquanto fundamentais para esta preparação prévia: 1) a experiência de exercitar para si e de conduzir para os outros os *Exercícios Espirituais*¹¹⁶, e os preceitos das *Constituições da Sociedade de Jesus*.¹¹⁷ Curioso e interessante o fato que, bem antes de conhecer o trabalho desta historiadora especialista das missões jesuíticas na Índia, nós mesmos havíamos obtido este resultado na análise proposta em relação aos resultados e à realização do “encontro catequético e ritual” realizado na América portuguesa com as populações Tupi, lá onde esses instrumentos da Companhia se relacionavam estreitamente, além do mais, com a questão da língua e da ritualidade indígena americana.¹¹⁸

Não perdendo de vista o importante paralelismo que emerge nos dois contextos (americano e asiático) – mesmo se nos termos de uma diferença de complexidade bastante evidente, obviamente –, voltamos a insistir, todavia, com a Zupanov¹¹⁹ que, também no específico contexto indiano (e oriental), e em relação a algumas das configurações que a ação missionária foi assumindo aqui, dever-se-á sem dúvida levar em consideração (com particular atenção, aliás) a estratégia missionária na sua estreita relação, por ela mesma construída, entre corpo e espírito, ação e contemplação, dimensão pessoal e universal, territorial e celeste, “nós” e “eles”, interno e externo, ação prática e marcas divinas etc. E, quem sabe, talvez vale a pena apontar como, a partir de um modelo geral (interno à Companhia) dessa “estrutura de dicotomias”, não se desprendam particularidades construídas, hermeneuticamente, na interlocução local, isto

¹¹⁶ Trabalhamos a especificidade dessa problemática e o plano de encontro instrumental que os *Exercícios* predispunham nos contextos missionários em nosso *Jesuítas e Selvagens* (para uma síntese, veja-se o capítulo 3 da Parte IV do livro: “A Nova Espiritualidade Jesuítica” e “A Nova Missão Jesuítica”); e, mais recentemente, em nossa contribuição no prelo: “Compelle Intrare: violenza e duttilità del Verbo - Gesuiti e Selvaggi nell’America portoghese del XVI-XVII secolo: reciprocità di una ‘costrizione’ e ‘riduzione’ a multiple entrate”. Trabalho preparado em ocasião do Workshop realizado junto à Università degli Studi di Macerata (Itália): *Compelle Intrare: On Violence and Conversion in the non-European Catholic World*, entre 3 e 4 de Dezembro de 2015.

¹¹⁷ ZUPANOV, Op. cit., pp. 21-22.

¹¹⁸ Cf., a esse respeito, nosso *Jesuítas e Selvagens*, citado, além de algumas outras específicas análises e problemáticas que podem se encontrar, também, em artigos de síntese (publicados sobretudo na Itália). Vejam-se, entre outros, além do último acenado na nota acima: *I Catechismi e l’Invenzione del Tupi: grammatizzazione della religione e politica linguistica dei Gesuiti in Brasile tra XVI e XVII secolo*. In: **Prometeo**, Ano 23, Número 91, Arnoldo Mondadori, Settembre 2005, pp. 30-39; *Tradurre per Convertire: il “Greco della Terra”*. In: **Culture e Lingue dei Missionari**. 2 vols., Nicola GASBARRO (Org.), Roma, Bulzoni, 2009, Volume 1: *Le Culture dei Missionari*, pp. 73-100; *Grammatica dell’Evangelizzazione e Catechesi della Lingua Indígena: Mesoamerica e Brasile, XVI-XVII secolo*. In: **Cristianesimo nella Storia** – Número temático: “Politiche Sacramentali tra Vecchio e Nuovi Mondi”. N° 31 (2010) 2. Bologna, Edizioni Dehoniane, pp. 681-742.

¹¹⁹ ZUPANOV, Op. cit., pp. 22-23.

é, “estruturas significadas localmente”, “estruturas contextualizadas”: algo que possa corresponder, de algum modo, a certa sugestão interpretativa modelada naquela sugerida pela obra de Marshall Sahlins.¹²⁰ É em decorrência desta estrutura de oposições constituída em termos missionários e catequéticos, enfim, e levando em consideração, especificamente, a problemática de nossa indagação, que derivam duas modalidades de aproximação jesuíticas – principais e referenciais, pelo menos, e estruturantes – ao “outro”, à alteridade cultural: por um lado a abordagem “universalista” e, por outro, aquela “particularista” ou “étnica”.¹²¹

Ora, ainda em conformidade com o trabalho da historiadora, a estratégia de Roberto de’ Nobili se configura enquanto caracterizada pela herança da *accommodatio* desenhada e antecipada por Valignano que serviu de inspiração a Nobili: reajetada e personalizada conforme o contexto indiano e, por consequência, na sua própria experiência e auto-representação de “romano aristocrático”. O fato é verdadeiramente interessante e evidente em toda a documentação que temos consultado, incluindo, entre os outros aspectos, o modo em que o próprio missionário brinca com a “nobreza” – inscrita, até mesmo, em seu próprio nome – e, portanto, nesta profunda analogia que se estabelece entre seu destino (de um “nobre” de’ Nobili) e aquele da “nobreza” dos Brâmanes (reconhecidos enquanto uma nobreza tradicionalmente sólida e predestinada: a qual coisa comporta uma aderência efetiva ao sistema das castas pré-ordenadas pela sua função). Por além dos termos que já encontramos expressos pelo próprio missionário italiano, podemos constatar esta aderência e relação expressas, entre numerosas outras, em uma síntese significativa proposta ao Geral da Companhia, em 1626, pelo padre Manuel Martins relatando o “sucesso da missão de Maduré”. A uma certa altura, preanunciando que passa então a tratar da “Nobreza local”, o autor da carta faz presente que:

[...] Está esta gente dividida em quatro castas, assaber Bramenes, a cujo cargo estão as letras, e sciencias segunda dos Rajos, a cuya conta está o governo dos Reynos e cidades e as guerras. Terceira casta he de Mercadores. A quarta de Lavradores e mais officios mecanicos: Nesta quarta casta que he de grande numero, há m.ta diversidade, e distinção. Pr.^amente desta casta são ia hoje os Reys e que governão que da 2^a q’ são os Rajos há mui poucos, elles pollo conseguinte são os soldados e capitães que acodem as guerras. Os principais e que tem, o pr.^o lugar nesta quarta casta são huns a que chamão Bellallas,

¹²⁰ Marshall SAHLINS. *Culture and Practical Reason*. Chicago, The University of Chicago Press, 1976; *Ilhas de História*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar 1990 [1987]; *Como pensam os "nativos"*. São Paulo, Edusp, 2001 [1995].

¹²¹ ZUPANOV, Op. cit., pp. 23-24.

outros menos e menos posto que entre os limites de casta limpa; E ficção por remate outras castas mais e mais baixas. Os Bramenes, que dissemos são da primeira casta, não comem carne nem peixe; os das castas inferiores comem carne e peixe, mas não comem vaca, so a comem os de casta baxissima, donde vem q' tem aos Portugueses por nação e casta mui baixa por comerem vaca e se servirem de gente entre elles baixissima, que nem no pateo antes da caza dos Bram.es podem entrar, e nos caminhos encontrandose se afastam m.to ao longe os de tal casta baixa, porq' os Bram.es os não consentem chegar ao perto. Ajuntase a isto que os Portugueses como tem a estes de casta baixa por criados e escravos, servemse delles na cozinha comendo das iguarias por elles cozinhadas e temperadas couza que nestes povos destrue toda a Nobreza, porque a essencia della está no comer no modo e lugar donde se come. Os Bram.es não podem comer couza cozinhada por nenhuma das outras tres castas inferiores, nem podem comer em sua caza, nem ainda a vista delles: os Rajos da mesma sorte não comerão iguaria feita por nenhuma das castas mui inferiores, como mecanicos nem em sua caza, e assi dos mais. Da qui se pode colher quão longe estão de comerem maniares ou iguarias aonde entrassem os de casta baixissima pois entre as castas nobres há estas leis e costumes. He este hum grande impedim.to que o demonio por a Conversão desta gente, polo que os Nossos P.es não puderão entrar por estas terras adentro convertendo há tantos annos, Acrescentase mais o cuidarem que tomando nossa Santa fee ficção logo baixos, como cuidão [que] somos; porq' **o demonio lhe tem mysturada a Nobreza com Religião**; Não deixa de ser tambem de impedim.to **que tendo os Bramenes as suas sciencias em lingoa differente da do povo, como nos lá na Latina as nossas, os P.es não so não saberão o seu Latim, os termos das sciencias, polo q' os Bramenes se não comunicasem com elles**; e como polo [??] ainda o q' se sabe [confusa interferência de inscrições às margens!] da lingoa commica [?] do povo he aprendido de gente entre elles baixa ou polo menos da inferior à Bramenes, forçadam.te as pallavras hão de ser toscas, e grosseiras que não atrahe nem concilia os ouvintes, nem acquire authoridade aos pregadores que por tantos outros titulos, como disse, esta nos errados conceitos desta gente, perdida.

Por onde **há dezanove ou 20. annos tentamos este novo modo, e foy que o P.e Roberto Nobili e depois de alguns annos o P.e Ant.º Vico, mudando o traje se conformassem nos costumes com os da melhor casta entre elles q' são como disse os Bramenes professando serem tambem Bram.es de outras terras remotas**; desta sorte se tem convertido e vão convertendo m.tos como adiante direi [...].¹²²

Além de tantos outros detalhes nos quais se evidencia a estreita relação (mas também a distinção) entre a nobreza bramânica e o sistema das castas indianas, chama a atenção, nesta descrição, a justificativa fundamental para a realização da missão em conformidade com o projeto proposto por de' Nobili. A causa essencial pela qual este se impõe é a estreita inter-relação – instigada pelo demônio, logo, tradutor-*trickster*¹²³ e

¹²² ARSI - GOA 48 [*Malabarica Historia II, 1600-1628*], fólhos: 228-239, *Manuel Martins ao General, 14-10-1626, longa carta relatando o sucesso da missão de Maduré.*

¹²³ O segundo termo inglês da expressão (com significado de “embusteiro”, “atrapalhão”) é usado convencionalmente para indicar aquele que, mesmo na variedade de personagens míticas de diferentes culturas etnológicas, resulta ser um *tipo* de figura mitológica. Por um lado, essas personagens resultam

causa primeira desta confusão – entre “nobreza” e “religião”. Segundo outros termos expressos na mesma carta de Martins:

[...] o demonio traz a esta gente os olhos fechados p^a verem e conhecerem ainda as virtudes naturais, principalm.te aos **letrados Bramenes, e he a cauza que em nada se governão polo q’ dita o lume da rezão natural, mas em tudo se regem por fee, das que tem por escrituras sagradas**, e como destas seja author o demonio pay de mentira inimigo de tudo o bem e virtude, não he m.to que enganandoos os afaste do mesmo bem e virtudes verdadeiras.

Por consequência, se a dimensão política se destaca somente no interior e a partir de práticas rituais e sinais simbólicos, não resta aos missionários da Companhia outra alternativa a não ser aquela de operar habilmente dentro deste (mesmo que perigoso) entrelaçamento, desta “mistura”; o que comporta, inclusive, quanto menos, a efetiva aderência missionária ao sistema das castas, pré-ordenadas em vista da função social reservada aos brâmanes e, logo, reivindicada pelos “brâmanes-missionários”. Ainda a esse respeito, não deixa de ser significativa, portanto, uma especificidade e distinção emergente da comparação deste contexto da missão indiana com aquela chinesa (esta última invocada tantas vezes a modelo por de’ Nobili), segundo os críticos, desta vez, do projeto do missionário italiano. Assim, nos termos da crítica proposta por um tal padre Luis Cardoso, segundo a relação do padre Provincial Alberto Laertio, respondente a uma consulta, na missão de Madurai:

[...] o trajo parecer gentilico como he, que do sandalo na testa, as linhas, o lavarse antes do comer e ainda vestido de sanease que he de cast(o)a gentílic(o)a, q.to a mudança do trajo na China não tinha comparação porq’ lá trazião so trajos de letrados mas não cousa que cheirasse a superstição gentilica.¹²⁴

Partindo deste jogo-representação de um “encontro de nobrezas”, não será por acaso, então, que o jesuíta italiano proponha a leitura da tradição Brâmane em modo parecido àquele da cultura letrada europeia.¹²⁵ Os exemplos da “ciência” (da “lei” das escrituras) e da língua (“diferente da do povo, como nos lá na Latina as nossas”) – mais uma vez a configuração de um sânscrito enquanto “latim dos brâmanes” – são

inseparáveis das condições caóticas de outrora (mas sempre presentes), das quais surgiu e às quais se contrapõe o mundo ordenado; por outro lado, constata-se que neste tipo de mitos a criação se dá sempre como resultado da cooperação-oposição entre criador e *trickster*: isto é, se a realidade aparece “boa” e “ruim”, ao mesmo tempo, de seus lados negativos é feito responsável o *trickster*. A respeito desta figura/tipo na perspectiva histórico-religiosa, entre outros, cf. Angelo BRELICH, *Introduzione alla Storia delle Religioni*, cit., p. 14-15.

¹²⁴ ARSI - GOA 51 [*Malabarica Historia II*], fólios: 27-28v., *Relação da consulta que o Padre Provincial Alberto Laercio fez sobre a missão de Maduré conforme a ordem do P. Visitador, s/d.*, “Relatio de Consultatione a P. Laércio facta circa Miss.um Madurenssem”.

¹²⁵ ZUPANOV, Op. cit., pp. 24-27.

significativos e recorrentes a esse respeito.¹²⁶ Por além da nobreza, era um encontro de letrados aquele que se prefigurava como o resultado mais promissor da missão indiana nesta perspectiva. Segundo os termos proposto por Laertio, enfim:

[...] há tantos e tão grandes letrados, e tantos & tão doutos livros de todas as ciências [...], de que elles fazem profissão, & não há dúvidas que convertidos, será a melhor, & mais illustre christandade deste Oriente todo; Como V.P. poderá entender pello tratado, que o P.e Roberto este anno manda das cousas destes gentios letrados.¹²⁷

E, conforme outra síntese significativa proposta sempre pelo padre Manuel Martins, este encontro de letrados ter-se-ia implementado na base de outra característica comum à cultura letrada europeia, mesmo que com seus peculiares resultados especulativos: trata-se de “a mesma filosofia dos nossos filósofos antigos”.

A Philosophia em grande parte he a mesma que a dos nossos Philosophos os mais antigos. Quasi todos estes letrados nestes Reinos em que estamos confessão aver hum só Deus com todas as perfeições infinitas ainda que polo que por outra parte dizem lhas negão. A variedade pois das Seitas ~~vem das varias naturezas e formas que este Deus tomou no mundo, assaber de homem m.tas vezes; de peixe, porco e de outros varios animais e ainda de monstros;~~ pola maior parte vem dos varios ditos das **Leis q’ eles tem a chamão Vedas.** Dissi pola maior p.e porq’ outros não reconhecem a vedam. Differem taobem no modo de fallar da divindade. Não dão criação de nada, antes tem aquelle principio, que de nada não se faz nada, e por conseguinte dizem q’ a materia 1^a est ens à se independente de Deus e que della faz Deus tudo.¹²⁸

Finalmente, o tema missionário de “encontro de letrados”, chamando em causa algumas características comuns, em termos analógicos, com a cultura letrada europeia, ganhará fortuna ao longo do tempo, caracterizando, enfim, os brâmanes enquanto uma “nobreza letrada” até o século das Luzes.¹²⁹

Podemos acrescentar, ainda, que este percurso do padre de’ Nobili – no interior do qual vem tomando forma a sua estratégia da *accommodatio* – parece acompanhar-se à (e ser testemunhado pela) transformação da sua prática missionária: desde a inicial “indigenização do Cristianismo” até a construção do carisma missionário individual (a

¹²⁶ Poderíamos juntar outros numerosos exemplos a esse respeito, por além daqueles já propostos ao longo do presente trabalho. Mas, neste espaço, teremos que nos limitar a estes últimos.

¹²⁷ ARSI - GOA 17, [*Goan. Malabar Epistolae 1610-1619*], fólhos: 146-147, *Laertio Alberto ao General* (Aquaviva havia falecido), *dificuldades de Nobili*, 30-11-1615: *De difficultatibus Patri Nobili motis*.

¹²⁸ ARSI - GOA 48 [*Malabarica Historia II, 1600-1628*], fólhos: 228-239, *Manuel Martins ao General*; citada acima. Deixamos por inteiro a retranscrição desta parte da carta: inclusive as duas linhas canceladas na própria carta.

¹²⁹ Com evidentes distinções – conforme a crítica do padre Luis Cardoso, citada acima –, na filosofia das Luzes, entre letrados chineses e brâmanes indianos, mas mesmo assim assimilados, de algum modo, como por exemplo na obra de Voltaire: do qual veremos alguns exemplo no capítulo a seguir.

emergência de sua lei na disputa e luta concorrencial destinada a mostrar que a própria “lei” era mais “pura” daquela ensinada pelos outros brâmanes), do seu sonho universalista à estratégia indiana da conversão conforme o sistema das castas.¹³⁰

Não por último, enfim, devemos levar em consideração como este seu percurso se insere, portanto, no contexto tâmul do século XVII, no qual as leis, os costumes e as práticas de seu ritualismo social deviam servir para interpretar e ajustar a fluida situação política do Sul da Índia. Tratava-se, no fundo, de um sistema de segmentação da política das alianças na região que, de fato, tornou possível a coabitação de várias ideias e práticas “religiosas”: que, em termos propriamente histórico-religiosos, seria mais apropriado traduzir em termos de práticas rituais ajustadas a marcas de distinção simbólica (um anterior “encontro ritual” conforme e nos termos que sugerimos acima para a própria realização do projeto missionário da *accommodatio*). Neste contexto histórico, segundo a própria Zupanov¹³¹, a tradição bramânica, os cultos devocionais, assim como o Islã e o Cristianismo, acabaram rendendo, com sucesso, um importante serviço às ideologias das elites dirigentes. E, sempre neste contexto, a estratégia missionária imposta por de’ Nobili acabou por transformar e oferecer um maior fôlego à anterior ação missionária da Companhia que, no Sul do País, se via relegada somente à área da costa, enquanto lá via assegurada sua obra evangelizadora graças à presença militar portuguesa (processo que a Zupanov define enquanto anterior identidade de cristianização e “portuguesização”: aquilo que vimos configurar-se, enfim, enquanto identificação dos missionários com os *franguis*). De’ Nobili, então, inverte e transforma essa política de conversão (que, todavia, havia se revelado ineficiente também em Madurai): “a fluida situação política no Sul da Índia”, segundo os termos propostos pela historiadora francesa, referem-se, enfim, ao contexto conflitual entre as várias linhagens guerreiras da região Tamil Nadu, no começo da segunda década do século XVII, e será esta fluidez que devia permitir ao missionário italiano de esclarecer o espaço da inovação “religiosa”, para que esta pudesse servir, de algum modo e reciprocamente, aos interesses da conquista.

Finalmente, sempre na base da proposta do estudo da historiadora francesa¹³² e com relação às problemáticas e aos aspectos levantados pelo nosso estudo, parece interessante poder levar em consideração também outras perspectivas. Nos resultados

¹³⁰ ZUPANOV, Op. cit., pp. 29-30.

¹³¹ ZUPANOV, op. cit., p. 16.

¹³² Principalmente os capítulos 2 (*Between Aristocratic Analogies and Demotic Descriptions*) e 3 (*Conversion Scenarios*).

decorrentes de um e outro trabalho e a partir da problemática teórica geral proposta e da consequente contextualização histórica (documental) e historiográfica, desprende-se uma ulterior possibilidade interessante: aquela de poder pensar e analisar uma articulação comparativa e diferencial (como ensina, metodologicamente, a História das Religiões) do projeto missionário jesuítico entre os séculos XVI e XVII. Remetendo à esquematização proposta na parte referente às “questões teóricas em aberto”, do segundo capítulo desse trabalho, até o momento – mas também levando em consideração os resultados desse estudo, assim como do outro anterior relativo à catequese jesuítica americana em língua tupi – pensamos seja possível propor esta análise comparativa através de três processos históricos que já encontramos à base do processo de evangelização da época, entre os dois séculos:

1) o primeiro é aquele que, depois do fracasso da proposta evangelizadora inicial na América portuguesa – que partia do pressuposto de um indígena totalmente predisposto, como uma *tabula rasa* sobre a qual inscrever a evangelização e a catequese missionária, para receber a mensagem evangélica inaciana –, na metade dos anos '50 do século XVI transforma a estratégia da conversão invertendo os termos segundo uma nova sequência que irá impondo, progressivamente, o novo imperativo de “civilizar para (antes de) converter”¹³³; os próprios Aldeamentos jesuíticos realizados entre o norte de São Paulo e o Sul do Rio de Janeiro estão a apontar significativamente este resultado, encaminhando-se para a constituição das *Reduções* jesuíticas: o título jurídico dessas instituições significa, de fato e justamente, uma *Reductio ad vitam civilem*: antes de uma missão evangelizadora, portanto, embasavam uma missão propriamente civilizadora;

2) o segundo processo é aquele inscrito na interpretação missionária de um “moralismo confucionista”, no contexto chinês, que ecoará, em modo exemplar e paradoxal, até na tradição do pensamento da Ilustração (pensemos, por exemplo, ao

¹³³ Cf., a esse respeito, entre as outras, as propostas de Manuel da NÓBREGA (*Diálogo do Pe. Nóbrega sobre a conversão do gentio* (1559). In: Manuel da Nóbrega, *Cartas do Brasil*, Belo Horizonte/Itatiaia; São Paulo/EDUSP, 1988) e de José de ACOSTA (*De Natura Novi Orbis libri duo et de Promulgatione Evangelii, apud Barbaros, sive de Procuranda Indorum Salute libri sex*. Salamanca, Guillermo Foquel, 1589; e: *Historia natural y moral de las Indias. En que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas y los ritos, y ceremonias, leyes e gobierno de los indios* [1590]. México: Fondo de Cultura Económica, 2006 [1962]). Cf. Também, sempre a esse respeito, o trabalho de José EISENBERG, *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: encontro culturais, aventuras teóricas*, Belo Horizonte, UFMG, 2000. Finalmente, neste contexto e perspectiva, nossa investigação anterior também oferece elementos que consideramos importantes para esclarecer o afirmar-se desse processo.

modelo precursor do *ateu virtuoso* de Pierre Bayle) veiculada, justamente, através dos textos jesuíticos (quando não, antes, em uma tradição iluminista e jesuítica);¹³⁴

3) e, finalmente, a comparação poderá se estabelecer levando em consideração o terceiro processo (aquele que diz respeito, sobretudo, à especificidade desta investigação) que poderíamos definir, para o momento, de “*sanscritização*” da mensagem evangélica, segundo a proposta de Roberto de’ Nobili no Sul da Índia, decorrente de uma necessária acomodação jesuítica que se realiza no interior de um encontro, ao mesmo tempo, ritual e sacramental.

É com relação a este terceiro processo – analisados nos últimos capítulos desta investigação e, propriamente quanto a esses seus específicos aspectos, neste capítulo – que, em primeiro lugar, destacamos a importância de se levar em consideração a configuração, a representação, a caracterização e a função das categorias de “religioso” e “civil”, assim como utilizadas por de’ Nobili: conforme a significativa contraposição proposta pelo missionário, fascinado pela dimensão das hierarquias sociais indianas e obrigado por seu método de evangelização a trabalhar dentro desta dimensão hierárquica local. No que diz respeito a esse aspecto – e para colher a função de “chave e código de interpretação” da situação local exercida pela contraposição entre as duas categorias –, enfim, é estreitamente necessário, também, como pensamos de ter amplamente demonstrado, levar em consideração o jogo analógico-diferencial da contraposição entre Nobili e seus adversários missionários na definição, configuração e função dessas categorias do “religioso” e do “civil”. De tudo isso vimos emergir duas perspectivas de uma peculiar e diferencial leitura missionária da realidade local:

1) uma que diz respeito à interessante inversão que, como destacamos no capítulo anterior, se desprende da particularidade, bastante significativa, segundo a qual à entrada interpretativa *religiosa* (aquela de Gonçalo Fernandes) viria a corresponder um prioritário objetivo de controle *político*; enquanto, do lado oposto, à interpretação *política* (aquela de Nobili: entendida como isenção das marcas, dos sinais e dos ritos do Malabar da dimensão “religiosa”) seguiria um objetivo (e um novo experimentalismo) prioritariamente *religioso* (missionário);

2) e outra que, conforme vimos pouco acima, tendo em vista a emergência das duas perspectivas interpretativas invertidas – segundo um inicial e prioritário *plano jurídico do religioso* dentro do qual se insere o projeto missionário do religioso italiano,

¹³⁴ Sem remetermos alguns exemplos aqui, a respeito, reenviamos para tanto a temas dos quais trataremos no capítulo sucessivo desse trabalho, sobretudo em relação à obra de Voltaire.

em contraposição àquela de Fernandes na qual a prioridade do projeto missionário passa para o *plano religioso do jurídico* – via delinear-se as bases de contraposição de uma interpretação política dos costumes (“sociais” e não “religiosos”) de Nobili, contra a interpretação religiosa da sociedade (de seus costumes) hindu por parte de Fernandes.

Construída na estreita inter-relação (invertida, obviamente) entre as duas perspectivas e seus duplos fundamentos, esta inversão correlativa (em relação às categorias de “religioso” e “civil”) – assim como resulta, do mesmo modo, correlativa e diferencial aquela de suas específicas leituras dos ritos locais, em relação aos diferentes pressupostos da estratégia missionária – parece tornar-se bastante significativa no interior desta específica disputa missionária no Oriente. Em tudo isto, parece destacar-se e ganhar inteligibilidade aquela relação entre essa estrutura de oposições binárias que, no fundo, remete, de outro modo, mas complementarmente, ao destaque já proposto pela Zupanov (como vimos mais acima). No entanto, no interior de uma perspectiva histórico-religiosa, com o instrumento dessa estrutura binária podemos verificar como na “disputa idolátrica” se construa um código comum (através da e com a própria disputa): é justamente o código de “idolatria” que, se por um lado permite de tomar em consideração outra possibilidade interpretativa em relação àquela social (“política”), realiza este processo de interpretação a partir dos e nos termos de um código *religioso* que resulta, enfim, privilegiado para a decodificação de uma alteridade cultural. E se este último dado resulta bastante significativo em relação a um contexto a “grau zero” de civilização (como, por exemplo, no caso dos “selvagens” americanos), o fato é tanto mais relevante na medida em que verificamos a volta da funcionalidade deste código interpretativo justamente no contexto das “refinadas” sociedades civis asiáticas.

Tudo isso revela, ainda, as características significativas dos (ou pelo menos de alguns) resultados com os quais nos defrontamos e que emergem da missão jesuítica neste contexto missionário: 1) os catecismos jesuíticos em geral, assim como aqueles de Nobili em língua Tâmul, 2) a procura de uma convergência (na base linguística sânscrita), em uma formalização ritualizada da missa segundo o “latim dos brâmanes”, 3) suportados, finalmente, pelas justificativas (internas, ao mesmo tempo, à tradição ocidental e àquela indiana, local) que encontramos na correspondência missionária. Todos esses resultados são testemunhas da característica “etnológica” da missão indiana. Etnológica, mais do que etnográfica, na medida em que é embasada, mais propriamente, em uma “sócio-lógica”, mais do que em uma simples “descrição”, que diz respeito ao trabalho de campo (antropologicamente entendido) da própria missão.

Do contexto e da própria obra do missionário italiano emerge, enfim, a função da contraposição (e da consequente polêmica) na escolha da estratégia missionária presa entre “sanscritização” e “romanização”. E, a esse respeito, de’ Nobili – justamente (como quer que seja, mas de qualquer modo segundo sua auto-representação) um nobre romano – destaca uma interpretação de sua estratégia na perspectiva de uma “romanidade” que (distinguindo-os e relacionando-os segundo os vários momentos) se utiliza de e engloba o “civil” e o “religioso” desta referencialidade que, ao mesmo tempo, relaciona sua dimensão no presente (coevo do missionário), assim como na Antiguidade tardia.

Finalmente, de tudo isso e sempre em relação ao terceiro processo da diferenciação comparativa, sugerida logo acima (entre processos históricos à base da evangelização da época, entre os dois séculos: final do XVI e final do XVII), decorre outro aspecto importante. A especificidade da missão e do contexto missionário de Madurai (a obra central do jesuíta italiano) se destaca por uma estratégia missionária que se configura *ao mesmo tempo*, conforme a sugestão da Zupanov¹³⁵, enquanto “proto-émica” e “romanizadora” do Hinduísmo tâmul. O jogo da adaptação de Nobili, de fato, se rege, ao mesmo tempo, na complexa articulação, no constante reenvio, na recíproca inter-relação e nos correspondentes paralelismos analógicos, que colocam em relação de reciprocidade: os diferentes contextos (aquele local e aquele missionário ocidental), as diferentes épocas históricas (a Antiguidade tardia ocidental e a época clássica das escrituras dos brâmanes, os Veda), a construção e projeção de uma unidade e interdependência das categorias ocidentais de “civil” e “religioso” (às quais é confiada a função de tradução, de confronto e de distinção entre o Ocidente cristão e o Oriente brâmane). Enfim, se a adjetivação “émico” vem a identificar uma ação que adquire valor funcional no interior do sistema local de que faz parte – isto é, depende e se desprende (como vimos desde o começo deste trabalho) de uma hermenêutica contextual –, o “sistema” (a hermenêutica) no interior da qual se insere o projeto e o trabalho de Nobili:

1) consiste inteiramente na interlocução, *ao mesmo tempo*, com a dimensão local (em termos de adaptação) e com aquela ocidental, universalista e cristã (em termos de interpretação);

¹³⁵ ZUPANOV, Op. cit. Veja-se, sobretudo, a esse respeito o II Capítulo que leva, justamente, o título de “Entre analogias aristocráticas e descrições demóticas”; (“Aristocratic Analogies and Demotic Descriptions”), pp. 103-145.

2) se desenvolve e afirma no espaço da polêmica e rivalidade emergentes no interior da complexidade de um contexto local que o vê envolvido, de um lado, com os outros mestres brâmanes (na disputa e luta concorrencial destinada a mostrar que a própria “lei” era mais “pura” que a deles) e, de outro lado (para tecer e encontrar sua justificativa), com as críticas e o projeto concorrencial do irmão Gonçalo Fernandes (e dos “teólogos doutos de Goa”);

3) é tecida e se traduz, ainda, entre temporalidades referenciais distintas, seja em relação à tradição bramânica, seja em relação àquela do Cristianismo ocidental; e, veja-se bem, trata-se de temporalidades não equivalentes, tendo em vista a complexidade interpretativa do missionário, conforme a qual um determinado presente da cultura local, corresponderia a uma época histórica passada do Ocidente;

4) e, além de outros possíveis aspectos ou características dessa hermenêutica contextual apresentados pela nossa investigação, esta perspectiva missionária vem colocando em cena as modalidades peculiares da dialética que se estabelece, na modernidade, entre as “particularidades (sociais e jurídicas) das culturas locais e universalidade (religiosa) da missão”.¹³⁶ Nessa perspectiva, aliás, todos esses modelos de missionação jesuítica, e sua efetivação na experiência histórica concreta da modernidade, deverão, enfim, serem levados em consideração a partir de uma indispensável contextualização, mais abrangente e geral, da situação cultural da Igreja e da sua relação com a Companhia de Jesus, sobretudo perante à instituição portuguesa do *padroado*, a cavalo entre o século XVI e o XVII: como propomos necessariamente no 3º capítulo desse trabalho.

Universalidade da Missão Jesuítica entre América e Ásia

Tendo em vista esta contextualização e levando-a em consideração no que diz respeito ao problema do “encontro sacramental” proposto neste capítulo, sempre que falamos em modernidade da missão jesuítica – da “descoberta” americana, até a “redescoberta” do Oriente – não podemos perder de vista o prioritário objetivo operativo, missionário e evangelizador, no interior do qual se estrutura a abordagem à sua alteridade antropológica: do grau zero da civilização (no sentido erasmiano e renascentista: na constituição de um *processo* civilizador) representado pelo “selvagem”

¹³⁶ Conforme o título e a análise do trabalho de Paula MONTERO, *A universalidade da Missão e a particularidade das culturas*. In: MONTERO, Paula (Org.). *Entre o Mito e a História: o V centenário do descobrimento da América*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1996.

americano, até as “refinadas” civilizações orientais.¹³⁷ Por isto, não podemos deixar de levar em consideração como, nos dois contextos, o impulso catequético (em sua reformulação moderna) se desprende no interior dos pressupostos e da função que lhe é reservada na perspectiva revolucionária da revelação cristã, no interior de seus principais e característicos fundamentos doutrinários. Estes, de fato, ter-se-iam tornado de extrema importância para fundamentar a “missão” e a consequente e necessária prática da catequese missionária enquanto núcleo central da ação que, ao mesmo tempo, deriva da e alimenta a força propulsora de seu característico universalismo: mesmo lá onde, como no caso da América portuguesa, o universalismo missionário corresse o risco de não vingar, sem a criação de um anterior universalismo civilizacional; ou, como no contexto indiano não submetido ao controle do poder político (o *Padroado*) português, lá onde a missão fosse desafiada a repensar-se em suas estratégias e práticas, justamente em termos polêmicos porque essas ameaçavam o próprio caráter universal da evangelização missionária.

Tanto no contexto geral do universalismo missionário, quanto nos específicos contextos da catequese americana e asiática da primeira modernidade, portanto, não podemos perder de vista (conforme quanto vimos no item anterior) como os sacramentos vêm adquirindo um estatuto especial de “grelha jurídica” – junto e por além daquela propriamente teológica – no interior da qual se realiza, de fato, a proposta de cristianizar o mundo: proposta identificada com uma específica forma de “civilização”, obviamente: isto é, aquela jurídica, civilizacional e antropológica construída no interior do Ocidente. Nesta direção e neste sentido (que traduziríamos enquanto) propriamente “político”, enfim, a reforma tridentina tinha tido seu núcleo inspirador inicial na moderna “cura das almas”, exercida por um clero secular preparado e residente. Mas a amplitude dos problemas da Igreja católica e, em particular, do papado na Europa dos Quinhentos tardios fez tornar de atualidade o bem diferente modelo representado pelas ordens religiosas enquanto instrumento privilegiado de intervenção. Alguns séculos antes a ocasião foi de Franciscanos e Dominicanos: agora, a partir de meado do século XVI, foi a Companhia de Jesus a estrutura capaz de deixar sua marca na Igreja inteira. Elevada preparação cultural, formação segundo um modelo único, dedicação e espírito missionário, capacidade de penetração aos níveis altos da

¹³⁷ Veja-se, a esse respeito, Eugenio GARIN. *Rinascite e Rivoluzioni: movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*. Roma-Bari, Laterza 1975, capítulo X do livro (pp. 327-362) que leva, justamente, o título de: “Alla scoperta del “diverso”: i selvaggi americani e i saggi cinesi”.

sociedade e, sobretudo, plena e total disponibilidade às ordens do papa foram as características sobre as quais se constituiu seu sucesso. Tudo isto segundo os procedimentos representados pela brilhante síntese, penetrante e representativa, oferecida por Adriano Prosperi. Levando em consideração essas características, talvez possamos definir a função e a finalidade da ação missionária moderna, em geral, e jesuítica, especificadamente, com a rica e bela definição que o historiador Adriano Prosperi nos propõe para a ‘figura’ do missionário jesuíta:

A questão da propaganda com suas infinitas complicações – a arte da dissimulação, a capacidade de ‘acomodar-se’ instrumentalmente ao interlocutor, o uso da força e da astúcia – tinha-se colocado com dramática modernidade no contexto dos dilaceramentos religiosos europeus. Nasceu, assim, sob a antiga veste do pregador apostólico, um novo personagem, carregado de futuro, das muitas faces – um intelectual das muitas habilidades, especialista na arte da comunicação (visual, oral, por meio da imprensa), profeta, etnólogo, conspirador, espião, subvertedor da ordem constituída, mestre na arte de se apropriar das consciências e de dirigi-las para seus fins – que não eram os fins de um sucesso pessoal egoísta mas aqueles do triunfo do reino de Deus, portanto capazes de justificar qualquer meio. Este homem, que possuía a verdade e tinha um mandato divino para difundi-la – o ‘homem apostólico’, como foi definido habitualmente – tinha a função de se apropriar do coração e dos pensamentos de uma população inteira, trazendo-a na frente do tribunal da confissão para realizar uma lavagem geral de suas próprias culpas e implantar, com a ajuda dela, o projeto de uma vida nova. Devia ser, portanto, não uma presença habitual, como aquela do pároco, mas uma passagem providencial, dramática e excepcional, imitação e pré-anúncio da vinda de Cristo: o missionário devia chegar inadvertido para ir-se embora, no fim, carregando consigo todas as culpas da comunidade. Disso [deriva], inevitável, a institucionalização em ordens apropriadas, em tempos pré-ordenados, em rituais fixos, daquilo que, por sua natureza, devia aparecer (se não, ser) uma passagem meteórica¹³⁸.

Como já vimos a esse respeito, portanto, a figura de missionário jesuíta e a modernidade de sua ação missionária se enraizavam, sobretudo, na possível interferência em relação à norma positiva (os costumes) que, gerada por uma cultura diferente do catolicismo, era contraposta à lei divina e à “ordem dos pecados” a partir do sacramento da penitência: o “tribunal da consciência”. Neste sentido, a função e a prática da confissão jesuítica se desprendia em estreita conexão com nova e característica espiritualidade inaciana centrada nos *Exercícios espirituais* (compostos ao redor de 1522): é neles que, de fato, entre todas as outras, se destaca a específica função da ideia jesuítica do pecado¹³⁹; a característica meditação sobre a morte; a função do

¹³⁸ Adriano PROSPERI. “Il Missionario”. In: VILLARI, Rosario (Org.). *L'uomo barocco*. Roma-Bari: Laterza, 1991, pp. 217-18.

¹³⁹ Cf., por exemplo, Inácio de LOYOLA. *Eserciti Spirituali*, in Roma, Nella Stamperia del Varese, MDCLXIII, e veja-se, em relação às ilustrações do pecado, FÜLÖP-MILLER, R. *Il Segreto della Potenza dei Gesuiti*. Milão, 1931 e Genoveffa PALUMBO. *Speculum Peccatorum: frammenti di storia nello specchio delle immagini tra Cinque e Seicento*. Nápoles: Liguori, 1990, pp. 223-236.

exame de consciência e seu severo julgamento sobre o homem, o *Contemptus Mundi*.¹⁴⁰ Por outro lado, não podemos deixar de levar em consideração como os *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola se inscrevem na tradição da *Devotio moderna*¹⁴¹: isto quer dizer que esta nova espiritualidade representa, também, uma nova valorização do mundo enquanto instrumento de redenção,¹⁴² ao mesmo tempo em que tende a mostrar o homem enquanto subjugado pelo demônio em todos os aspectos de sua pessoa: intelecto, razão, vontade, senso e corpo. É nesta direção que o demônio tornar-se-á instrumento privilegiado na dialética que se estabelece entre os *Exercícios* inacianos e o constituir-se da nova prática missionária: e através do instrumento demoníaco esta última se tornará um *training* de iniciação para uma temível experiência de perda da cultura nativa (dos missionários) para se chegar, finalmente, a uma universal identidade cristã.¹⁴³ Partindo desses pressupostos, a própria missão jesuítica se propõe, no seu mais alto grau, também enquanto atividade contemplativa: “*simul et in actione contemplativus*”, segundo a definição de padre Nadal.¹⁴⁴

É novamente a posição do próprio Acosta, em seu tratado, *De procuranda Indorum salute*, que dá conta da posição característica dos jesuítas que se abre no interior dessa perspectiva: eles, antes de Pascal e de forma diferente da sua, afirmavam

¹⁴⁰ Ver, a esse respeito, o trabalho de Jean DELUMEAU. *Le Péché et la Peur: la culpabilisation en Occident (XIII-XVIII siècles)*. Paris: Fayard, 1983, sobretudo o capítulo I (O Desprezo do Homem e do Mundo).

¹⁴¹ Aquela mesma tradição que produziu a *Imitação de Cristo* como obra de grande alcance público.

¹⁴² Título da última parte do primeiro capítulo de DELUMEAU, J. *Le Péché et la Peur...*, op. cit., capítulo importante para analisar e confrontar a história dessa doutrina do *Contemptus Mundi*. Aqui, Delumeau sublinha como, portanto, com essa peculiaridade, os *Exercícios* de Inácio privilegiam a segunda representação da doutrina, aquela da redenção, e isso, significativamente, na medida em que a teologia protestante privilegiava o primeiro aspecto, aquele da condenação, abrindo espaço, dessa forma, à doutrina da “justificação pela fé e à inevitabilidade do desespero”.

¹⁴³ É nesta direção que devemos apontar para uma atividade apostólica que, no interior dos *Exercícios Espirituais*, se constitui ao redor da meditação acerca da morte. Ver, a esse respeito, além da obra de Delumeau, o *De Arte Bene Moriendi*, de 1620, do Card. Roberto Bellarmino (*L'Arte di Ben Morire*. Alessandria: Piemme, 1998), obra que, pertencente ao gênero literário da *Ars moriendi* – que teve tanta fortuna na época renascentista, encontra-se centrada prevalentemente na grande tradição jesuítica e, particularmente, nos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola. No que diz respeito ao gênero da *Ars moriendi*, cf. Alberto TENENTI. *Il Senso della Morte e l'Amore della Vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*. Turim: Einaudi, 1989; R. RUDOLF. *Ars Moriendi: von der Kunst des heilsamen Leben und Sterben*. Köln, 1957; M.C. O'CONNOR. *The Art of Dying Well: the development of the Ars moriendi*. New York, 1966.

¹⁴⁴ Na esteira dos *Exercícios* inacianos, tanto Pe. Polanco (propondo motivos inspirados em Tomás de Aquino) quanto Pe. Suarez (que definiu a Companhia de Jesus enquanto “*religio mixta*”) apontavam para um percurso diferente daquele que se identificava enquanto meramente religioso e contemplativo, assim como daquele identificado como secular. Mas foi, sobretudo, Pe. Nadal quem aprofundou a novidade da espiritualidade jesuítica numa relação significativa com o apostolado. Cf. J. NADAL, *In examen adnotationes* (1557), IV, 2. In: *Monumenta Historiae Societatis Jesu* (MHSI), IV, p. 163. No que diz respeito a Nadal, cf. M. NICOLAU. *J. Nadal S.J. (1507-1580). Sus obras y doctrinas espirituales*. Madrid, 1949; além da voz Nadal do *Dictionnaire de spiritualité*, XI, p. 3-15, assim como R. CORETH. “Contemplative in action”. In: GLEASON, R.W. (Org.). *Contemporary Spirituality*. New York, 1968.

não ser possível viver sem uma crença. Eles acreditavam que não fosse possível que existissem povos e indivíduos sem uma forma de crença qualquer. Mesmo que se pudesse admitir que alguns povos podiam ter “poca notitia de Dios” (como escreve, do Brasil, o irmão Correia em 1551), para os jesuítas era impossível considerá-los ateus, pelo fato de se encontrar entre eles “*superstitione, cioè superflua religione, dove non ce n’era nessuna*”.¹⁴⁵ Nas palavras de Tournemine, “eram, é verdade, nossos bárbaros sem religião, isto é, sem culto regulamentado e ordenado da divindade que conheciam de forma confusa”, mas, pois “acreditam nos Espíritos bons ou ruins..., não eram ateus”.¹⁴⁶

A esse respeito, como verificamos em nossa anterior investigação relativa à América portuguesa, o efeito da estratégia missionária jesuíta – que levou os missionários a entrarem no interior das sociedades nativas a fim de podê-las transformar – havia deslocado o “discurso religioso”, de sua dimensão acerca do homem e do mundo, para uma dimensão propriamente civilizadora, antes do que evangelizadora: dimensão que devia levar em conta, sobretudo, e conseqüentemente, a dimensão social dos nativos. Esta perspectiva, que encontramos exemplarmente construída no contexto americano, tornara-se mais delicada e complexa, enfim, perante as culturas asiáticas e, como vimos especificamente, no interior das culturas do subcontinente indiano: aqui, enfim, foram identificados peculiares e fortes “costumes civis” que, na perspectiva missionária de Nobili e de seus seguidores, deviam tornar-se operativamente centrais justamente para alavancar uma ação civilizadora que pudesse ter um respaldo civilizador próprio. Nessa direção, portanto, tanto no contexto americano, quanto naquele asiático, só a totalidade social e cultural dessas sociedades podia permitir uma compreensão de suas práticas e crenças. Logo, os missionários se deram finalmente conta de que somente uma continuidade que perpassava seus diversos sistemas de crenças podia criar a condição da compreensão e da atividade missionária de apostolado: era esta, enfim, a perspectiva de uma conversão que vinha se configurando enquanto “ajuda” ao próximo.

Nas palavras de Imbruglia:

Não a interior consciência de eleição e, portanto, de responsabilidade, propugnada por Calvino, quiseram então os jesuítas, mas uma adesão emotiva à hierarquia comunitária que se apoiava numa reencontrada veia afetiva. Esta era a consolação que os

¹⁴⁵ CORREIA. In: *Mon. Bras.* In: **MHSI**, I, p. 231; citado por F. G. BRESSANI. *Breve relazione d’alcune missioni dei P. della Compagnia di Gesù nella Nuova Francia*. Macerata, 1653, p. 20.

¹⁴⁶ Conclusão que se encontra em J. R. TOURNEMINE. “Réflexions sur l’athéisme attribué à quelques peuples par les premiers Missionnaires qui leur ont amené l’Evangile”. **Mémoires pour l’Histoire de Sciences et des Beaux Arts**, Trevoux, janvier 1717, art. VI.

Exercícios (Ex. 316, por exemplo) procuravam para o indivíduo, e este era o conforto que os jesuítas queriam oferecer como aos não crentes em seu Deus, assim aos moribundos e aos pecadores. Justamente a enraizada convicção de que um elemento emotivo estivesse no fundo de qualquer crença, por um lado explica em que sentido os jesuítas acreditassem que mudando ou corrigindo esta se ajudasse o indivíduo a viver, se não bem, pelo menos melhor; por outro lado explica porque, para a Companhia, a obra de evangelização foi sempre direcionada, não a conquistar massas amorfas, como para os franciscanos do 500, ou somente posições de preeminência, mas para descer sempre até o indivíduo particular cuja vida ia, “*spiritu, corde et practice*”, direcionada para a verdade cristã. Sobre aquelas vidas se exercia o poder espiritual.¹⁴⁷

Em contraposição ao ideal apostólico (ligado à escolha da pobreza evangélica) dos franciscanos, a peculiaridade da espiritualidade inaciana – sintetizada na ideia de Nadal da missão enquanto *peregrinatio* – tornava a missão, contemporaneamente, atividade de conquista e de conforto, imbuída da consciência do risco de vida. Na direção dessa nova espiritualidade, fundamentada na universalidade da palavra, para o jesuíta, no contexto americano, o “selvagem” não representa mais um estágio da humanidade a ser negado, para impor a própria realidade de homem europeu. Ao contrário, renunciando à própria língua e à própria personalidade, o missionário jesuíta pretendia ensinar e aprender a “lei da natureza” na qual o selvagem encontrava-se inserido: essa certeza e essa consciência da primeira lei podiam e deviam justificar a evangelização jesuítica.¹⁴⁸ E se na América o impulso para a *peregrinatio* inaciana levava seus missionários em direção a um desejo e a uma ação de arriscar a própria vida, compartilhando o ensino e a aprendizagem de uma nova lei natural, no contexto asiático este impulso e este risco confundiam-se com a possibilidade e o perigo de transformar a evangelização – o encontro catequético e sacramental – em direção a uma perigosa adaptação que, no limite, transformava a missão de conversão dos outros em uma participação missionária na produção de uma mais complexa e poderosa idolatria: trata-se, enfim, da acusação perpetrada por Gonçalo Fernandes e seus seguidores.

¹⁴⁷ Girolamo IMBRUGLIA, “Ideali di civilizzazione: la Compagnia di Gesù e le missioni (1550-1600)”. In: PROSPERI, Adriano; REINHARD, Wolfgang (Org.). *Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento*. Bolonha: Il Mulino, 1992, pp. 304-305.

¹⁴⁸ Ver, a esse respeito, o capítulo III do trabalho de José EISEMBERG. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000. Que mostra, aliás, como, no conseqüente *Plano Civilizador* do Pe. Nóbrega, o medo e o consentimento se encontravam enraizados no próprio estado da natureza. Daí o fato de que, a reforma proposta por Nóbrega se constituiu enquanto uma “estratégia para proteger e converter os índios, baseada na construção de seu consentimento que seria obtido através da aceitação da autoridade dos padres e das normas da sociedade política cristã” (p. 116). Todo o capítulo III desse livro mereceria uma análise mais detalhada das problemáticas da catequese – apontadas pelo *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* – em sua estrita relação com o plano político – o *Plano Civilizador* – na qual, necessariamente, a conversão devia ser inserida.

Conforme vimos no capítulo anterior, então, partindo da análise proposta por Adriano Prosperi (relativamente às novas estratégias de penetração missionária, jesuítica e moderna, com suas técnicas de simulação e dissimulação e, logo, de sua peculiar forma adaptação), e tendo em vista quanto destacado por Girolamo Imbruglia em relação às características do específico percurso da espiritualidade inaciana, desprende-se como nessa direção o campo da adaptação jesuítica e a consequente acomodação missionária vêm colocando em cena uma nova experimentação no encontro intercultural que, entre outras coisas, com sua novidade preanuncia e evidencia a “periculosidade” de seus resultados.

O perigo foi advertido com tanta gravidade ao longo de toda a modernidade europeia a ponto que, depois de longos e alternados contrastes, no final do percurso a alternativa da acomodação irá se configurar enquanto ilusória. As propostas de Valignano no Japão, de Ricci na China e de Nobili na Índia acabarão por desencadear as mais graves consequências a partir das reações das ordens rivais ou, também, como no caso do Malabar, até internamente à própria Companhia. Essas reações, aliás, nunca se extinguíram e no final do percurso colocaram sob acusação, perante a Congregação *de Propaganda Fide*, a escolha jesuítica perante os “ritos chineses”¹⁴⁹ e na Índia perante os “ritos do Malabar”. O resultado, portanto, representará a vitória final da intransigência inquisitorial sobre aquela que havia se configurado enquanto a necessária, mas perigosa, abertura missionária.¹⁵⁰

O exemplo asiático pode e deve ser visto enquanto coextensivo, mesmo que em toda sua peculiaridade contextual, com aquele do contexto da América portuguesa onde o encontro intercultural entre jesuítas e indígenas americanos veio se configurando conforme os termos de uma “reciprocidade de constrição e redução a múltiplas entradas”.¹⁵¹ A esse respeito e nessa perspectiva seria interessante, também, além da coextensividade entre os dois contextos, tentar propor uma sua análise comparativa (que não podemos conduzir de forma particularizada, aqui, mas que esboçaremos de algum

¹⁴⁹ Simplificando bastante, tratou-se da legalidade, por parte dos cristãos, de tributar para com seus defuntos aquelas honras e aqueles ritos que eram requisitados pela tradição confucionista e que, segundo os próprios jesuítas, pertenciam somente à esfera ‘civil’ e não àquela ‘religiosa’.

¹⁵⁰ Ronnie PO-CHIA HSIA, *The World of Catholic Renewal (1540-1770)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998: pp. 232-248.

¹⁵¹ Conforme os termos e a análise de nosso trabalho: “Compelle Intrare: violenza e duttilità del Verbo - Gesuiti e Selvaggi nell’America portoghese del XVI-XVII secolo: reciprocità di una ‘costrizione’ e ‘riduzione’ a multiple entrate”. Workshop realizado junto à Università degli Studi di Macerata (Itália): *Compelle Intrare: On Violence and Conversion in the non-European Catholic World*, entre 3 e 4 de Dezembro de 2015. No prelo.

modo em uma perspectiva geral e particular, ao mesmo tempo, no último capítulo) onde vislumbrar, através dessa, as peculiaridades diferenciais (mas sempre interdependentes) em termos históricos, contextuais e operativas. E, veja-se bem, esta comparação poderá ganhar tanto mais em sua capacidade analítica e, eventualmente, na importância de seus resultados, quanto mais puder ser analisada no interior da comum perspectiva daquela modalidade e função de “grelha jurídica” (como apontamos e entrevemos mais acima), produzida pelo encontro sacramental ao qual nos referimos neste capítulo: “grelha jurídico-sacramental” que, portanto, nos dois contextos, produziu seus peculiares resultados históricos e sociais e que, como vimos, na realização da *accommodatio* asiática (mas também, de algum modo, nas missões americanas) correspondeu à perspectiva de um prioritário e fundamental *plano jurídico do religioso*. A vitória final da intransigência inquisitorial sobre a perigosa abertura missionária significou, justamente, ao mesmo tempo, a preponderância final da inversão de perspectiva em direção à afirmação de uma prioridade do projeto missionário reinscrita no *plano religioso do jurídico*, pondo fim, com isso, à possibilidade de uma compatibilização *social* da “ortoprática” missionária realizada através do comum e privilegiado momento (ocidental e asiático) da função ritual analisada neste capítulo.

Uma nova função universalizadora e compatibilizadora do encontro intercultural virá emergindo e se propondo, então, não mais na estreita relação dos dois planos (jurídico e religioso) – mesmo que invertidos em suas recíprocas prioridades de um sobre o outro, dependendo dos diferentes interesses (religiosos ou imperiais) envolvidos e dos diferentes momentos históricos desses encontros –; mas no novo plano de uma “política” *no lugar* da “religião”, da imposição de uma “vontade” no lugar do “destino”: será este o começo e a contribuição da estação das Luzes.

Parte III

ECOS HISTÓRICOS
NO FINAL DA MODERNIDADE EUROPEIA

CAPÍTULO 8.

Ecos históricos e culturais da disputa dos Ritos do Malabar:

a herança da Companhia de Jesus para a Ilustração

Se um ser é composto por dois seres, e a necessidade de conservar a união coloca em maior destaque a submissão às ordens do criador, se pude fazer disso uma lei religiosa. Se esta necessidade de conservar a união é uma melhor garantia das ações dos homens, se pude fazer disso uma lei civil.

(De Smirne, o último dia da lua de Safar, 1715).

Montesquieu, *Lettres Persanes*.¹

Carta LXXVII: Ibben a Usbek

*Quae fera gens hominum,
quaeve hunc tam barbara morem Permittit Patria?*

Eneida, Libro I Virgílio

*Incipit virgiliano anteposto por A.-M. Le Mierre. In:
La Veuve du Malabar ou l'Empire des Coutumes, 1770*

Origens Religiosas do Iluminismo

O presente capítulo tem em vista apontar para, quanto menos, aquele que consideramos um interessante exemplo das fortes marcas históricas deixadas pela disputa jesuítica dos ritos do Malabar. Através do exemplo, tratar-se-á de analisar, para tanto e sob alguns aspectos, a peculiar herança histórica e cultural que, a partir dessa polêmica e disputa, ecoou no contexto da cultura iluminista do século XVIII. Herança e atenção, aquela manifestada pela Ilustração, que, de modo significativo, nos parece, ecoa no

¹ Obra publicada anônima em Amsterdã em maio de 1721, pelo editor Jacques Desbordes. Complementada em uma edição mais tardia de 1758 (preparada pelos filhos do autor) com oito novas cartas. Consultada na mais recente trad. it.: Milano, Garzanti, 2012.

“intrigante” título do último capítulo do clássico trabalho de Trevor-Roper²: “as origens religiosas do Iluminismo”.

Daremos forma à problemática dessa análise, partindo de um texto que, em nossa pesquisa, encontramos junto à Biblioteca Nacional de Lisboa.³ Esse texto representa uma saborosa obra teatral, mais exatamente uma tragédia, da qual não tínhamos notícias e (longe de reivindicar o ineditismo de nosso confronto) da qual, pelo menos, não conhecemos a proposta de outras análises historiográficas que a levem em consideração.

Em julho de 1770, Antoine-Marin Le Mierre (1723-1793), poeta e dramaturgo francês, autor de tragédias declamatórias contra o despotismo dos padres, eleito em 1780 enquanto membro da *Académie française*, coloca em cena a tragédia *A Viúva do Malabar ou o Império dos Costumes* (Le Mierre, 1770). O *incipit* virgiliano do texto (que aqui colocamos enquanto *incipit* do capítulo) remete à *auctoritas* da Antiguidade, segundo a forma tradicional, mas de fato serve aqui, como veremos, para colocar em cena alguns *topoi* característicos do patrimônio cultural dos *philosophes*: lidos e representados através de “tão bárbaros costumes” que caracterizam situações culturais tão distantes da civilização (ocidental).

Grande parte desse patrimônio do Iluminismo aparece maduro já no final do Seiscentos: naquela que ganhou feições enquanto idade da “crise da consciência européia”, segundo a fórmula proposta pelo clássico e extraordinário trabalho de Paul Hazard⁴, e que vai da guerra da Liga de Augusta (1679-88) até a morte de Luis XIV (1715). Segundo os dois importantes capítulos da célebre obra de Hazard, “Da estabilidade ao movimento” e “Do antigo ao moderno”, esta crise se desprende das novas modalidades de viajar no espaço e no tempo e, conseqüentemente, da nova relação e interação que se estabelece entre as categorias levadas em consideração pelo autor. Por outro lado, também, a crise consolida os pressupostos das Luzes e os resultados desencadeados por esse movimento:

² Hugh R. TREVOR-ROPER, *Religion: the Reformation and Social Change*. London, Macmillan, 1967. A esse respeito, vale a pena destacar como a tese geral da obra aponta como, no entrelaçar-se complexo e, todavia, distinto dos dois fios, o calvinismo e o erasmismo, que acompanharam, durante dois séculos, a formação da modernidade europeia, foi somente o fio referente a Erasmo de Roterdã (um “erasmismo subterrâneo”, conforme os termos usados pelo autor) que levou ao Iluminismo, através do “socinianismo” e do “arminianismo”.

³ Antoine-Marin LE MIERRE. 1770. *La Veuve du Malabar ou l'Empire des Coutumes*. Tragédia. Par M. Le Mierre. Représentée pour la première fois para les Comédiens François, le 30 de Juillet 1770, & remise au Théâtre le 29 Avril 1780. Texto original em 1ª edição que encontramos e reproduzimos em nossa pesquisa junto à “Sala Reservados” (correspondente ao “Setor de Obras Raras e Manuscritos Antigos”), junto ao arquivo da Biblioteca Nacional de Lisboa: Biblioteca Nacional, Cota: L. 2015 A. Fundo Geral de Monografias.

⁴ Paul HAZARD, *La Crise de la Conscience Européenne – 1680-1715*, Paris, Gallimard, 1935. Trad. Port.: *Crise da Consciência Européia*, Ed. Cosmos, Lisboa, 1968.

isto é, a mudança da imagem da natureza ligada à revolução científica (de Kepler a Newton), o advento da crítica documentária aplicada também ao estudo dos textos sagrados, a disputa sobre o primado da herança clássica em relação à literatura e à filosofia coevas⁵, a epistemologia lockiana e, finalmente, a herança libertina.

E, nessa época da crise da consciência européia, é sobretudo na Holanda que encontramos os fermentos transgressivos e os movimentos mais intensos que desestabilizam a ortodoxia tradicional. Aqui se refugiaram os protestantes franceses (huguenotes), expulsos depois da suspensão do Editto de Nantes (1685), e aqui pôde viver e trabalhar o filósofo hebreu Baruch Spinoza, autor da *Ethica more geometrico demonstrata* (publicada em 1677) e do *Tractatus theologico-politicus* (1670): com este último trabalho o autor reivindicava, enfim, a autonomia da razão e o princípio da liberdade de pensamento contra as restrições dogmáticas de todas as Igrejas. Utilizando a filologia e a crítica documentária, Spinoza conseguiu demonstrar a natureza histórica e não revelada da Bíblia, denunciando a utilização instrumental da religião, em defesa do poder político. O *Tractatus*, portanto, estabelecia em toda sua evidência a crucial distinção entre fé e razão que estava se afirmando na nova estação cultural. Tratava-se, justamente, da distinção entre os dois diferentes âmbitos da experiência que teria entrado a fazer parte, através da obra de Pierre Bayle (mesmo que bastante crítico para com o “infame” Spinoza), do patrimônio ideal das *lumières*. Mas, além disso, o *Tractatus* continha outras indicações que teriam encontrado correspondência na linha radical, panteísta e materialista das Luzes: entre essas, a idéia de um Deus racional coincidente com a própria natureza, a crítica dos milagres e das profecias, a historicização da figura de Cristo, o sentido profundo da liberdade do homem e do cidadão, possuidor de direitos inalienáveis que o Estado teria o dever de tutelar. A partir desses pressupostos, o Estado de Spinoza se configura enquanto, substancialmente, republicano, em homenagem à constituição das Províncias Unidas da Holanda: é dessa forma que este modelo de Estado spinoziano influenciará os aspectos anti-absolutistas do pensamento iluminista.

Por outro lado, a crítica dos preconceitos e das superstições populares, além da grande obra de análise e avaliação da tradição douta, também fizeram de Bayle – calvinista francês que viveu em Rotterdã de 1681 até a morte (1706) – uma referência indispensável da cultura das Luzes, determinada particularmente por seu *Dictionnaire historique et critique* (1697-1702). O nome dele, todavia, está ligado, sobretudo, à luta pela tolerância

⁵ Que encontra seu símbolo no *Paralelo sobre os Antigos e os Modernos* (1688-97) de Charles Perrault.

religiosa e à problemática do “ateu virtuoso”, temas retomados de Shaftesbury (por sua vez bem presentes em Diderot).

No que diz respeito à especificidade do presente trabalho, vale destacar que a problemática do ateu virtuoso estava diretamente ligada à “querela dos ritos chineses”: isto é, tratava-se de um “movimento” e de uma “viagem” (para usar duas imagens privilegiadas por Paul Hazard) que levaram a filosofia das Luzes a recuperar uma anterior disputa missionária, no centro da qual se encontrava a Companhia de Jesus, relativa à essência civil e moral dos ritos e do Confucionismo, em contraposição⁶ à interpretação religiosa de tais ritos e da própria filosofia de Confúcio. Constatamos assim que a primeira instância da querela em época ilustrada, assim como muitas das temáticas de Spinoza e Bayle – mas não todas, evidentemente – são viagens (filosóficas) que os Iluministas re-percorreram, paradoxal e curiosamente, na esteira de viagens (religiosas) anteriormente sulcadas, sobretudo, pelos inicianos da Companhia.

Evidentemente, todavia, há descontinuidades ou orientações diferenciadas nas diferentes modalidades das recíprocas viagens: para ficarmos com a metáfora, poderíamos falar em “bússolas distintas enquanto tecnologia (ideologia) da viagem”. Assim, por exemplo, se o ateu virtuoso de Bayle aponta para a possibilidade de aderir à virtude independentemente da crença religiosa, o filósofo calvinista francês conclui, enquanto céptico para com as possibilidades normativas da razão, estabelecendo o prevalecer das paixões e dos hábitos. Mesmo permanecendo fiel, pessoalmente, ao Cristianismo, ele levanta, dessa forma, uma crítica radical às próprias raízes da intolerância teológica, bem presente na propaganda das Luzes até o texto de síntese do inteiro debate, o *Tratado sobre a tolerância* de Voltaire (1763).

Gênio extraordinário e versátil, dramaturgo e poeta, divulgador competente de Newton, temível quanto arguto polemista⁷ e aguerrido inovador da historiografia, Voltaire representa o “intérprete por excelência da mentalidade iluminista” e o “patriarca” do partido filosófico francês e europeu nos decênios mais memoráveis da luta contra a irracionalidade da tradição. A Voltaire remonta, sobretudo, a gênese do intelectual moderno, carregador de ideais éticos e civis, testemunha e juiz de seu próprio tempo. Em decênios de frenética atividade, Voltaire mudou o estatuto da literatura, não somente

⁶ Assumida, na China, sobretudo, por outras ordens religiosas, enquanto, como vimos em nosso trabalho, conduzido até aqui, no contexto indiano assistimos a uma disputa que nasce, no começo, internamente à própria Companhia.

⁷ Pense-se ao *Dicionário filosófico*, de 1764.

afastando-a da erudição⁸, mas investindo-a de um significado político e transformando-a em instrumento de luta contra o Antigo Regime. Tudo isso aconteceu através da redefinição das funções do intelectual: deixando de ser uma figura subalterna a serviço da corte e da nobreza, ele vem a assumir a nova função de guia das consciências e de intérprete das exigências mais profundas da sociedade. Construída sobre a imensa fama literária acumulada desde a juventude, a *auctoritas* de Voltaire (e, geralmente, dos *philosophes*) se dirige, em primeiro lugar, aos potentes e aos próprios soberanos, mas pressupõe, também, um público de letrados e ouvintes, fruto das novas formas da sociabilidade e das potencialidades do mercado editorial, pronto a erguer-se como juiz da atualidade política. Não é por acaso que, quando em 1784 Kant responderá à célebre pergunta “O que é o Iluminismo?”, colocada pela *Berliner Monatschrift*, ele individualizará na comunidade dos leitores (*die lesende Welt*) o órgão essencial da opinião pública.⁹

Mas, além que pelo fato de representar o exemplo de sua força polêmica, a obra de Voltaire destaca-se porque em seus numerosos e fundamentais livros de história ele propôs, também, uma alternativa positiva ao esquema confessional. O livro mais geral dentre desses, o *Essai sur les mœurs* (1753-54) com a mais tardia, mas introdutória *Philosophie de l'histoire* (1764), não representa só uma refutação de Bossuet, mas também uma nova história universal que, fazendo frutificar as pesquisas da erudição anterior e os conhecimentos recentes sobre países até então remotos, mesmo psicologicamente, como a China e a Índia, desenha um quadro de respiro muito mais amplo daqueles centrados sobre o povo hebraico e sobre seu texto sagrado. Entre as monografias, o *Siècle de Louis XIV* (1751) oferece, especialmente na segunda parte, algo de inconcebível na historiografia tradicional: uma história por completo de uma civilização (mesmo se Voltaire não utiliza tal termo) ilustrada em seus múltiplos aspectos e concebida unitariamente: enquanto tal era colocada ao lado dos outros grandes períodos da civilização humana.

A rejeição deliberada e consciente da *historia Salutis* era, enfim, para Voltaire, uma única coisa com a afirmação de um novo, e não menos comprometedor, sentido da história: tratava-se da substituição da teologia da história com a filosofia da história, assim como ecoa o próprio título da introdução do *Essai*. E tal filosofia era propriamente a *philosophie*

⁸ Segundo o modelo proposto pela *Encyclopédie* e já teorizado por Dumarsais no ensaio *O Filósofo*, de 1730.

⁹ Immanuel KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Artigo que apareceu na “*Berlinische Monatsschrift*”, 1784, número de dezembro, às pp. 481-94. Cf. Nicolao MERKER (org.), *Che cos'è l'illuminismo* A cura di Nicolao Merker (Org.), Roma, Editori Riuniti, 1997. A esse respeito, também, além de numerosas outras contribuições, veja-se Jürgen HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied 1962; consultado na trad. it.: *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Roma/Bari, Laterza, 1988 (2ª ed.).

dos iluministas, a luta da razão contra o autoritarismo, a injustiça e a superstição ainda dominantes no mundo: uma filosofia que inspirava a história enquanto história do progresso humano.¹⁰ Aquela que parte de Voltaire foi, portanto, a obra central da autoconsciência histórica dos modernos, a primeira realização do duplice resultado até então impedido, com maior ou menor sucesso, pela idéia de continuidade da concepção providencial: duplice, no sentido que reivindicando a modernidade do próprio período histórico implicava, agora, um conceito moderno de período histórico por si mesmo, que trazia algo de qualitativamente diferente do restante; moderno, finalmente, com o nosso significado do termo.¹¹

Ora, se Voltaire é sem dúvida o intérprete por excelência da mentalidade iluminista, o jansenismo – enquanto verdadeira “mentalidade de oposição”¹², segundo a definição de Jean Delumeau¹³ – também teve algum peso na herança da gênese do Iluminismo francês. Todavia, a herança primária à qual se inspiraram as Luzes foi, sobretudo, aquela libertina. Surgido na Itália, no ápice do Humanismo, e desenvolvido na França depois de 1550, o libertinismo chega à sua maturidade no Seiscentos, juntando à crítica das religiões (herdeira da tradição de Averróis e de Pomponazzi) a evocação de um universo natural atravessado por forças profundas e libertadoras e por leis imanentes (às quais o homem não pode subtrair-se), além de propor uma análise, de origem maquiaveliana, dos mecanismos do poder. A tudo isso, se junta a recuperação, em chave panteísta e naturalista, do materialismo antigo (Demócrito, Epicuro, Lucrécio), com resultados que, muitas vezes transcendem os limites deístas para entrar no território do ateísmo. Ao libertinismo pertencem, também, o motivo da distância do sábio das opiniões vulgares (Charron, 1601)¹⁴ e o corolário da dupla moral, para o povo e para os sábios; o cepticismo de Michel de Montaigne (1580-88)¹⁵ e a obra de Cyrano de Bergerac, onde o tema de Bruno da

¹⁰ Segundo a explicitação que dará do novo endereço, desde o título *Ésquisse* de história universal do voltairiano Condorcet. Nicolas de Condorcet, *Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain*. Paris: Agasse, 1794.

¹¹ Reinhart KOSELLECK. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro, Contraponto/Editora PUC-RIO, 2006.

¹² Que confluiu no patrimônio ideológico da classe parlamentar, reforçando suas componentes anti-absolutistas e chegando, dessa forma, segundo Van Kley, a êxitos filo-constitucionalistas nos começos da Revolução. A esse respeito, cf. Dale K. VAN KLEY. *The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*. New Haven: Yale University Press, 1996.

¹³ Jean DELUMEAU, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, P.U.F. Col. “Nouvelle Clio”, 4.^a edição, 1987 [1.^a ed. 1971].

¹⁴ Pierre CHARRON. *De la Sagesse* (trois livres), t. I e II (1601), Paris: Rapilly, Passage des Panoramas, 1827. Edição eletrônica disponível no site da Bibliothèque nationale de France (BnF)/Gallica - Bibliothèque Numérique.

¹⁵ E, vale destacar, os Ensaios de Michel de Montaigne são destinados a uma grande fortuna justamente no decorrer do Setecentos.

pluralidade dos mundos (com sua conseqüente negação do antropocentrismo teológico) encontra plena e feliz expressão; tudo isso, além da frequente temática da impostura sacerdotal, segundo a qual a religião não seria outra coisa a não ser um disfarce instrumental do poder, destinado a enganar e submeter os homens. Significativo quanto tudo isso alimenta o motivo da *libertas philosophandi*, acolhido por Spinoza, mas do qual se apropriaram, também, os “livres pensadores” ingleses e alemães (*Freethinkers*, *Freidenker*), e herdado, finalmente, pela perspectiva dos *philosophes*. O culto da natureza e de suas leis carregava consigo um desejo de libertação que não se limitou ao plano intelectual (*libertinage d'esprit*), mas adquiriu, às vezes, valências edonistas e comportamentais que incidirão no plano dos costumes (*libertinage des mœurs*) e finalmente confluirão no grande filão do erotismo setecentista.¹⁶ Para distinguir as Luzes da atitude libertina intervêm, todavia, o compromisso político dos iluministas, contrastante com a aceitação passiva do poder por parte dos *libertins*, e a doutrina da dupla moral, que diverge da vontade iluminista de propaganda do verdadeiro, bem para além do círculo restrito dos salões ou das *côteries* intelectuais.

Na tragédia de Antoine-Marín Le Mierre percebemos claramente os temas e os resultados solidificados pelo iluminismo francês, com relação ao percurso brevemente apontado acima, assim como podemos colher nela, também, uma das características marcantes, entre outras, da tradição francesa, isto é, certa função peculiar que o Oriente (extremo ou próximo) vem a assumir nos *dialogues philosophiques*, para dizê-lo com Voltaire. Já apontamos acima, entre os numerosos livros de história do autor, o constante esforço por ele realizado a fim de produzir uma alternativa positiva ao esquema confessional. A esse propósito, vale a pena sublinhar como tal esforço se manifesta a partir de um projeto para a constituição de uma nova história universal que pudesse substituir o universalismo, já gravemente fragilizado¹⁷, da velha *historia Salutis*: o primeiro esboço deste projeto é construído por Voltaire justamente com o *Essai sur les mœurs* (1753-54). O novo universalismo voltairiano não é apenas constituído enquanto “filosofia da história”, na base da generalidade da razão, mas se fundamenta, antes de mais nada, num confronto –

¹⁶ A respeito da tradição histórica no qual se insere o “libertinismo” e desses e outros importantes aspectos que o caracterizam, veja-se, sobretudo, o recente, referencial e amplo estudo de Didier FOUCAULT, *Histoire du Libertinage: de Goliards au Marquis de Sade*. Paris, Perrin, 2007. [Consultado na ed. it.: *Storia del Libertinaggio e dei Libertini*, Roma, Salerno Editrice, 2009].

¹⁷ Desde a revolução filológica do Humanismo italiano, mas finalmente, de forma evidente, com os resultados maduros da Revolução Científica do século XVII. Veja-se, por exemplo, a esse propósito, o importante e rico trabalho de Paolo ROSSI, *I segni del tempo: storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*. Milão, Feltrinelli, 1979. Trad. Port.: São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

e, portanto, na comparabilidade – das culturas: o novo processo de generalização é construído, colocando lado a lado as particularidades dos costumes, a partir de um diálogo tecido dentro do reino (universal) dos costumes (diferenciados). E para realizar esse projeto, Voltaire, assim como outros intérpretes das Luzes, vai ter que recorrer à possibilidade e à necessidade de utilizar-se de relatos e pesquisas eruditas anteriores, assim como dos conhecimentos recentes sobre países extra-europeus: remotos geográfica, psicológica mas, sobretudo, historicamente, na medida em que uma longa tradição histórica autóctone fazia explodir, finalmente, a estreita malha da temporalidade bíblica. A China e a Índia satisfaziam por completo as três exigências fundamentais para extrair de seus *moeurs* um *essai* e uma nova filosofia da história. Enfim, os *moeurs* alheios permitiam constituir a nova base para poder se pensar, também, o geral (compartilhado) e o particular (peculiar) da própria civilização: fosse ela francesa ou européia.

Com relação a essa problemática geral aberta pela obra de Voltaire e tendo em vista a análise proposta por essa nossa investigação, é interessante destacar o fato de que, justamente nos *Dialogues et Anecdotes Philosophiques* (Voltaire, 1751-77)¹⁸ deste último encontramos um diálogo, o XXVI, intitulado “Entretiens chinois” e um “Dialogue entre un Brachmane et un Jésuite: sur la nécessité et l’enchainement des choses”: trata-se, neste último caso, do diálogo VI.

Voltaire entre Jesuítas, Mandarins e Brâmanes: destino e vontade, religião e política

Nos “entretiens chinois”, Voltaire coloca em cena um diálogo no reencontro, depois de muitos anos, entre dois velhos amigos, em Pequim. O momento desse reencontro se verifica depois dos dois ter tido experiências e percursos bastante distintos: o chinês Xain, em sua juventude, viajou para a Europa e, de volta para a China à idade de trinta anos, torna-se mandarim; é então que reencontra, em Pequim, o velho amigo que, no entanto, havia entrado na ordem dos jesuítas.¹⁹ Logo no começo do diálogo, a disputa entre os dois se joga no interior de uma recíproca acusação de superstição. A identificação do “égard

¹⁸ VOLTAIRE. *Dialogues et Anecdotes Philosophiques*. 1751-77. Raymond Naves (org.). Paris, Éditions Garnier Frères, s/d; na base da edição Kehl que, pela primeira vez em 1787, reuniu os textos sob o título comum de *Diálogos*.

¹⁹ A estrutura com relação aos dois personagens é bastante clara: o primeiro viajou para fora de sua cultura a fim de voltar ao coração dela, a sua foi uma viagem de ida e volta, por completo; enquanto o segundo encontra-se no interior de uma cultura missionária européia que pretende realizar-se na própria missão e que, portanto, não completa a viagem com um efetivo retorno à sua cultura.

éloigné” de Voltaire com o mandarim logo constrói, contra a acusação do jesuíta, uma comparação que, ao mesmo tempo, identifica e diferencia (prospecta unidade e particularidades entre) Europa e China, a partir de uma necessária contextualização dos eventos colhidos no continente europeu que, evidentemente, não deixam de apontar para seus conflitos religiosos.²⁰

A defesa do jesuíta se desenvolve, portanto, na diferença, entre “nós” (os religiosos) e os bonzos, enquanto diferença entre verdade e erro. Onde, aliás, o jesuíta tenta justificar o recurso às fábulas da ação missionária enquanto estratégia para captar (uma *pia fraus*, engano honesto, diríamos) os homens a fim de realizar uma obra (de conversão) para o próprio bem deles. Em não aceitando essa “dissimulação honesta”, o mandarim reconhece a forte distinção interna à sociedade chinesa entre bonzos e povo (não tendo nem a mesma língua, nem a mesma escrita, nem a mesma religião) e aponta para um característico monoteísmo dos bonzos: um Deus criador do universo, juiz dos homens, remunerador da virtude e vingador do crime, nessa e na vida vindoura. Finalmente, esses dogmas (na própria definição do mandarim) são vistos enquanto saídos diretamente da razão universal e ela, iluministicamente, vem assumindo seu tom, poder-se-ia dizer, fortemente político:

Nosso sacerdócio é a magistratura, nossa religião é a justiça, nossos dogmas são a adoração, o reconhecimento e o arrependimento.²¹

Em suma, segundo a expressão incrédula usada pelo jesuíta, os bonzos crêem que as paixões possam ser razoáveis e que elas não cometam crimes a não ser que elas razoem mal. Quanto à sua relação com os crimes como aqueles dos erros supersticiosos, o mandarim deixa bem claro que esses erros revoltam um espírito bastante justo por senti-los, e não bastante sábio para procurar a verdade alhures: assim, no primeiro caso, eles (os erros supersticiosos) conduzem ao ateísmo, enquanto no segundo levam ao fanatismo. Como encontramos frequentemente em Voltaire, ateísmo e fanatismo se tornam as duas conseqüências inevitáveis da superstição. Novamente, o que interessa ao mandarim de Voltaire é portanto, o resultado político que se desprende do caráter, poder-se-ia dizer, da religião: é por isso que se destaca como tanto os indivíduos, quanto os homens públicos cometem as mais abomináveis injustiças sem remorsos porque a religião que lhes se prega e que os transforma lhes parece absurda; e é ainda por isso que, perante o pedido de

²⁰ Assim, por exemplo: “en voyant en Europe certaines cérémonies, certains prodiges que les uns appellent des fraudes pieuses, les autres des scandales”. Extraordinária, a esse respeito, a conclusão-provocação voltairiana: “chaque pays a ses bonzes”. VOLTAIRE, *Dialogues et Anecdotes Philosophiques*, cit., diálogo XXVI, p. 234.

²¹ Idem, *Ibidem*, p. 235. Tradução nossa.

intercessão do jesuíta para que o mandarim o ajudasse a obter permissão na sua obra de pregação, sua resposta é, como sempre, bastante lapidar: não é injusto refutar a um estrangeiro a permissão de trazer confusão nos Estados e de balbuciar segundo a língua local coisas que nem ele nem os chineses podem entender! Ainda:

[...] quando vocês terão armado em nosso império as mãos dos filhos contra os pais, dos discípulos contra os mestres, e dos povos contra os reis, será comprovado que terão cometido um grandíssimo mal; e não é absolutamente demonstrado que vocês e eu sejamos eternamente recompensados por ter destruído a mais antiga nação que exista sobre a terra.²²

E aqui, evidentemente, por além do tradicional obstáculo à temporalidade bíblica da criação, a antiguidade da nação vem a significar, também, a qualificação de um regime político que por tanto tempo pôde se tornar garantia de unidade, estabilidade e continuidade...

No começo do terceiro diálogo em que estão divididos esses *entretiens*, enfim, o próprio jesuíta oferece um resumo do confronto político e religioso entre as duas perspectivas, com um saldo bastante positivo para o mandarim, mas que pretende preparar uma nova provocação. Assim o resumo nas palavras do jesuíta:

Sim, eu devo bem convir, enfim, que vossas leis e vossa moral são divinas. Entre nós não há que de *politesse* (modos de policiamento) para com seu próprio pai ou mãe; entre vós eles são honrados e lhes se obedece sempre. Nossas leis se destinam a punir os crimes, as vossas destinam recompensas aos virtuosos. Nossos editos, de ordinário, não falam que de impostos, e os vossos são, muitas vezes, tratados de moral. Vocês recomendam a justiça, a fidelidade, a caridade, o amor do bem público, a amizade. Mas tudo isso torna-se criminal e abominável se vocês não pensarem como nós, e é o que me engajo a vos provar.²³

E o primeiro engajamento para provar isso, por parte do jesuíta, se dá a partir da definição categórica de que “todas as virtudes são vícios quando não se tem a fé”.

Sem entrarmos nos detalhes do texto, podemos apenas apontar para uma das respostas significativas do mandarim a esse propósito:

Qual fanatismo, qual furor vos fez passar o mar para vir às extremidades do Oriente nos atordoar com vossas disputas, e cansar nos tribunais de vossas querelas!²⁴

Parece-nos que aqui está bem presente, para Voltaire, a ironia (o sorriso amargo) para com a longa tradição, histórica e missionária, justamente da *querelle des rites* e, não último, da sua estreita ligação com o mundo missionário católico, tanto mais que, a seguir, o autor destaca, por meio do mandarim, como, contrariamente aos jesuítas,

²² Idem, Ibidem, p. 242.

²³ Idem, Ibidem, p. 244.

²⁴ Idem, Ibidem, p. 245.

[...] os Europeus de Inglaterra, de Holanda, de Dinamarca e da Suécia, [veja-se a ironia:] não nos dizem que um pedaço de pão não é pão, e que um pouco de vinho não é vinho, [...] acharam a China e a Índia mais razoáveis que vocês.²⁵

Segue, portanto, a constatação do jesuíta de que o Deus chinês é apenas um Deus da “simples razão” (um Deus das Luzes, diríamos nós) que obriga apenas a ser justo, assim como segue seu convite a pensar na necessidade de escutar algo que está acima da razão. A partir daí, então, no encalço de uma série de perguntas, o mandarim consegue convencer o jesuíta sobre uma série de necessidades fraternais e políticas, de cunho bem iluminista, sobre alguns princípios fundamentais da religião: a necessidade de amar a Deus, de ser moderado, sóbrio, de ter compaixão, de ser justo, bom mestre, bom pai de família, bom cidadão. Finalmente, reconhecendo-se juntos os mesmos objetivos da religião, enquanto o jesuíta exulta pela possibilidade de construir nesta base um processo de conversão, o mandarim doa, nas palavras do próprio Voltaire, uma espécie de “profissão de fé” para uma religião entendida ao redor desses pilares e caracterizada por seu característico e proverbial moralismo, desde seus intérpretes jesuítas até os maiores representantes das Luzes: ou seja pelo alto valor moral (uma leitura *sub specie moribus*) atribuído aos ensinamentos de Confúcio.

Mas é, enfim, no “Dialogue entre un Brachmane et un Jésuite” que Voltaire se debruça, especificamente, sobre o mundo indiano. E, com sua habitual ironia, faz isso a partir, especificamente, do problema destacado pelo subtítulo do diálogo: sobre a necessidade e o encadeamento das coisas. A esse propósito é ao jesuíta que compete expressar, inicialmente, a “estranha opinião relativa aos fatos futuros” dos brâmanes, perguntando – e afirmando, ao mesmo tempo – se eles não sabem que o homem é livre, que sua vontade dispõe a seu serviço tudo o que se passa na terra, assegurando-lhe que os jesuítas sozinhos, por sua parte, realizaram mudanças consideráveis. Bastante curioso, portanto, o início desse diálogo, que projeta os jesuítas num plano humanístico próximo da ideologia das Luzes. E mais curiosa ainda, sobretudo com relação ao diálogo anterior, a perspectiva do “encadeamento das coisas” proposta pelo brâmane que chega até a demonstrar como ele mesmo teria sido, de algum modo, uma das causas principais da “deplorável morte” do bom rei (o rei do jesuíta, entenda-se) Henrique IV: pretendendo demonstrar, enfim, o modo, complexo e irônico ao mesmo tempo, segundo o qual o destino teria arranjado as coisas a respeito.

²⁵ Idem, Ibidem, p. 246.

Trata-se, portanto, de um diálogo no qual os protagonistas vestem as partes do Destino (o brâmane) e da Vontade (o jesuíta) e no qual Voltaire aponta, por boca do brâmane, a uma fórmula que lhe é muito querida e que vem de Locke²⁶:

Je ne sais pas ce que vous entendez par une volonté libre; je n'attache point d'idée à ces paroles. Être libre, c'est faire ce qu'on veut, et non pas vouloir ce qu'on veut.²⁷

Aqui, enfim, no meio do diálogo, verifica-se uma inversão dos pressupostos ideológicos iluministas representados no diálogo-disputa dos dois protagonistas: perante a pretensão do jesuíta em demonstrar como o brâmane avance assim um “furioso paradoxo”, o brâmane consegue demonstrar como a ordem estabelecida por uma mão eterna e todo-poderosa deva subsistir sempre:

[...] certainement nous n'aurions pas cette conversation si vous n'étiez venu aux Indes; vous n'auriez pas fait ce voyage si votre saint Ignace de Loyola n'avait pas été blessé au siège de Pampelune, et si un roi de Portugal ne s'était obstiné à faire doubler le cap de Bonne-Espérance. Ce roi de Portugal n'a-t-il pas, avec le secours de la boussole, changé la face du monde? Mais il fallait qu'un Napolitain eût inventé la boussole. Et puis dites que tout n'est pas éternellement asservi à un ordre constant, qui unit par des liens invisibles et indissolubles tout ce qui naît, tout ce qui agit, tout ce qui souffre, tout ce qui meurt sur notre globe.²⁸

E aí, abruptamente, o diálogo se resolve segundo os diferentes destinos que cada um dos protagonistas se encontra a cumprir, levantando e demonstrando o paradoxo, desta vez, da conclusão do jesuíta que parece não se aperceber disto: depois da conclusão do diálogo por parte do brâmane (em suas palavras):

Boa noite. O destino me chama para me apresentar perante meu brâmane,
o jesuíta responde

minha vontade livre me pressiona de ir a dar aula a um jovem aluno.²⁹

Extraordinária e irônica resposta posta por Voltaire na boca do jesuíta!

E, com isso e no fundo, o diálogo desvenda inclusive parte da conturbada relação transcorrida entre os Jesuítas e Voltaire: inicialmente levado em grande consideração pelos inicianos, este manteve por longo tempo em estreita relação com eles; mas, depois de meado do século XVIII, quando ganha força seu engajamento na luta filosófica, ele se

²⁶ Veja-se, por exemplo, a obra de John Locke, *Two Treatises of Government*, de 1681. Já em 1734, de fato, no seu segundo *Discours sur l'homme*, dedicado à Liberdade, Voltaire procede, a propósito, ao seguinte resumo: “On entend par ce mot Liberté le pouvoir de faire ce qu'on veut. Il n'y a et ne peut y avoir d'autre Liberté. C'est pourquoi Locke l'a si bien définie Puissance”. Voltaire volta a estudar longamente a questão em 1738, nos *Eléments de la Philosophie de Newton*; em 1764, no *Dictionnaire Philosophique*, no artigo Liberdade, refutando a teoria da liberdade de indiferença, e em 1771, quando acrescenta uma introdução a este mesmo artigo.

²⁷ VOLTAIRE, *Dialogues et Anecdotes Philosophiques*, cit., diálogo VI, p. 32.

²⁸ Idem, Ibidem, p. 33.

²⁹ Idem, Ibidem, p. 34.

entrega, progressivamente, em direção a um ataque, bastante violento e obstinado, contra eles.³⁰

Da Adaptação aos Costumes de Nobili e da sucessiva disputa...

A tragédia de Le Mierre, ao centro de nossa atenção neste capítulo, remete – mais especificamente em relação ao, e a partir das problemáticas emergentes no, diálogo de Voltaire –, justamente, à polêmica sobre os costumes do Malabar: ecoando, enfim, a polêmica (como já vimos, pelo menos no começo, totalmente interna à prática missionária jesuíta) relativa ao projeto evangelizador da Índia a partir do começo do século XVII. Este polêmico projeto da missão jesuítica na Índia foi drasticamente encerrado, vinte e seis anos antes da encenação da tragédia, pela Constituição Apostólica *Omnium Sollicitudinum* do papa Lambertini (Bento XIV). A tomada de posição papal de condenação dos ritos era o sinal, finalmente manifesto, de um longo processo polêmico que foi jogado – por além da missão local de Madurai (com de’ Nobili) em polêmica com aquela do Malabar (com Fernandes), em seus reflexos em Goa (a “Roma do Oriente”) – internamente à Igreja da própria Roma (aquele *caput mundi* propriamente ocidental): esta foi apontando assim, no seu interior e no decorrer do longo percurso histórico da polêmica, para uma progressiva perda de terreno da Companhia de Jesus. A tragédia de Le Mierre colocava em cena, finalmente, no contexto da Ilustração, um fato consumado que seria sancionado, enfim, em 1773, com a supressão da Companhia.

Na tragédia em questão, os *mores* latinos da Antiguidade – de virgiliana memória, remetendo ao *incipit* da obra – tornam-se os *costumes*³¹ da visão “laica” e “racionalista” do Iluminismo. Da mesma forma, no contexto indiano do Malabar, os *sinais* (as marcas) da caracterização missionária jesuítica do começo do século XVII haviam se tornado, como vimos, pouco tempo após a missão de Madurai, os *ritos*: que prefiguraram, justamente, uma *disputa sobre os ritos*: esta última base interpretativa que veio generalizando a crítica da estratégia missionária dos inicianos ao longo dos séculos XVII e XVIII com relação ao Oriente como um todo.

³⁰ Esse último aspecto pode ser verificado no capítulo XXXVII do *Siècle de Louis XIV* (1751), no capítulo CXXXIX do *Essai sur les Moeurs* (1753-54), nos capítulos XXXVIII-XXXIX do *Précis du Siècle de Louis XV* (1768) e, finalmente, no capítulo LXVIII da *Histoire du Parlement de Paris*, 1769. Além do mais, outros dois artigos nas *Questions sur l'Encyclopédie* (1694-1778) tratam do tema: o artigo *Éducation* e o artigo *Jésuites, ou Orgueil*.

³¹ Ao longo da obra, todavia, precisamos prestar atenção à nuance da diferenciação proposta entre o termo *coutume* (costume, entendido mais como hábito) e *moeurs* (costume, com maior ênfase em relação aos usos): talvez a pequena diferença semântica não seja totalmente irrelevante.

Fato interessante, todavia, a ser observado prioritariamente, é que, em relação à complexidade e ao número dos ritos que detectamos na nossa investigação documental, à sua interpretação missionária (religiosa ou política) e à disputa que se desprende a seu respeito, a tragédia do poeta e dramaturgo francês é centrada, exclusivamente sobre um único rito que, aliás, é bastante marginal na disputa missionária dos quase dois séculos passados: trata-se do ritual de sacrifício sobre a pira ao qual era destinada a viúva, em homenagem à morte de seu esposo. Para tentar destacar as características, temáticas e críticas, da polêmica iluminista com relação à peculiaridade da polêmica missionária se faz necessário manter presentes, em suas linhas fundamentais, o percurso desta última.

Como analisamos detidamente na investigação conduzida até aqui, portanto, trata-se, em termos gerais, do choque entre missionários com relação à oportunidade de permitir ou menos aos novos catecúmenos asiáticos de continuar a praticar alguns ritos ligados às tradições de sua cultura. Em vista disso, das decorrentes e diferentes perspectivas de interpretação, *civis* ou *religiosas*, relativas à prática desses ritos: interpretações diferenciadas que determinaram as diferentes posturas catequéticas e, portanto, o posicionamento crítico dos missionários com relação à proposta evangelizadora elaborada pelas ordens rivais ou, especificidade inicial própria do contexto do Malabar, internamente à própria Companhia de Jesus. Em termos mais gerais, desde o começo do projeto evangelizador da Idade Moderna, o contexto asiático em geral identifica, portanto, na definição de *querelle des rites*, tanto os ritos chineses quanto aqueles malabáricos, ao redor de uma enorme quantidade de escritos polêmicos: são esses escritos que serão sucessivamente utilizados na batalha anti-jesuítica do século XVIII. E foi a partir deste terreno que a Companhia de Jesus sofreu o primeiro e verdadeiro abalo de seu poder político, religioso e ideológico. O *topos* clássico de matriz iluminista inscreveu sua luta ferrenha aos inicianos, e suas consequências, na recriminação de um seu poder que se teria configurado enquanto demasiado conservador e filo-papal: apesar disso, todavia, a análise das conturbadas controvérsias mostra, ao contrário, quanto a política missionária dos inicianos sofreu suas duras críticas justamente *enquanto demasiado autônoma* em sua defesa de formas e estratégias evangelizadoras necessariamente abertas à confluência e à convergência com as culturas perante as quais se encontrava a operar.

Depois da primeira fase da disputa, a fase à qual dedicamos a maior atenção em nossa investigação, e sucessivamente ao desenvolvimento das acusações iniciais, finalmente juntaram-se e começaram a chegar aquelas de outras ordens religiosas que, na

esteira das primeiras, se destinavam atingir a Companhia. Nesta situação, a estratégia jesuítica ao longo do século XVII foi de centrar a defesa de sua causa (que foi se firmando na missão jesuítica) fazendo referência à substancial contiguidade com aquela de Nobili, procurando forçar e estender, assim, as permissões concedidas por Gregório XV no decorrer do tempo. Todavia, se a *Romana Sedes Antistes* (de 31 de janeiro de 1623) se ofereceu enquanto precioso instrumento de defesa, com o selo da permissão papal, por outro lado o documento havia deixado a questão em aberto: nele, de fato, como já vimos, o papa declarava que suas decisões teriam tido valor *donec aliter*, isto é, até o momento em que tivessem sido recolhidas ulteriores e mais pontuais informações. Foi a partir daí, enfim, que os capuchinhos moveram a acusação aos jesuítas do Malabar de não ter fornecido a Roma informações suficientes para instruir a causa com competência.

Iniciava-se, assim, a fase polêmica do século XVIII³²: na medida em que se entrava no novo século, também entraram em cena – com cada vez maior destaque – na disputa relativa aos ritos do Malabar (e àqueles chineses) outras ordens religiosas. Nesta direção, se a polêmica não cessou em momento algum, ao longo de seu conturbado processo, ela prosseguiu alcançando seu ápice – como bem demonstra, a esse respeito, o progressivo espessar-se de nossa documentação – justamente no começo do século das Luzes. A fase polêmica do novo século se iniciara com as primeiras acusações movidas pelo capuchinho François Marie de Tours³³ que, em 1703, apresentou um longo memorial à Congregação de Propaganda Fide, no qual, em 36 pontos, movia denúncia contra os padres da Companhia, principalmente no que dizia respeito à permissividade dos inacianos em relação aos ritos do Malabar. E era, sobretudo, o modo de administração dos sacramentos que turbava o padre capuchinho.³⁴

³² Esboçamos aqui apenas uma síntese do eco da polêmica que chega à Congregação de Propaganda Fide, na base da generosa contribuição da pesquisadora italiana da Instituição, Dra. Sabina Pavone, já citada.

³³ Conforme vimos no 3º capítulo deste trabalho, a esse respeito devemos destacar como, nesta época, já se afirmara a entrada em campo, no âmbito das missões extra-europeias e asiáticas (fenômeno e estratégia, como já dissemos, habilmente colocadas em ato pelo novo centralismo missionário romano, sobretudo após a instituição da Congregação de Propaganda Fide) de novas ordens e novas nacionalidades missionárias: neste caso e ao longo desta fase da polêmica, terá um função importante esta missão capuchinha francesa das Índias orientais.

³⁴ Ele contestou a aceitação dos inacianos de alguns ritos matrimoniais e fúnebres praticados pelos neófitos, assim como o fato de ter permitido a eliminação da utilização da saliva nos atos sacramentais do batismo, prática que suscitava bastante repugnância aos indianos. Além disso, de Tours estava convencido de que tivesse se estabelecido uma substancial confusão entre as imagens do Cristo e da Nossa Senhora com aquelas dos ídolos pagãos, assim como do estabelecimento de um erro substancial na utilização do nome do ídolo Ram para identificar Jesus ou Deus. Outro aspecto da polêmica, também, era constituído pela atitude dos missionários da Companhia de Jesus com relação aos Párias que, como já vimos, não podiam serem aproximados em suas casas enquanto a casta superior, à qual os jesuítas eram equiparados, não o permitia. E finalmente, nas acusações do capuchinho, resultava confirmada a total adesão dos jesuítas à tradição

Propaganda Fide re-encaminhou o memorial de François Marie de Tours ao Santo Ofício, mas o debate adquiriu uma dimensão totalmente nova quando o legado pontifício Charles Thomas Maillard de Tournon foi enviado para o Oriente com a finalidade de redimir a outra controvérsia, aquela sobre os ritos chineses³⁵: em 1704, o legado ficou por alguns meses em Pondicherry.³⁶ Apesar de não ter tido condições de recolher informações de primeira mão (visto que, como destacaram os próprios jesuítas, não sabia nem o tâmul, nem o português), mesmo assim se convenceu a emanar, em 23 de junho de 1704, um decreto em dezesseis pontos que condenava os ritos do Malabar, acendendo, enfim, um verdadeiro conflito jurisdicional.³⁷ Finalmente, então, o Santo Ofício ratificou o decreto de Tournon utilizando, novamente, uma fórmula bastante próxima daquela da *Romana Sedis Antistes*: «donec aliter a Sede Apostolica provisum fuerit».³⁸

Evidentemente, os jesuítas opuseram uma grande resistência à aceitação do decreto, tendo em vista, inclusive, o apoio de uma considerável parte da hierarquia local para com a Companhia e argumentando que o abandono da estratégia de adaptação teria custado, às missões, um terreno tão dificilmente conquistado. Apesar de tudo isso, os capuchinhos se recusaram em abrir um novo conflito em Roma:

brâmane: e isto pelo fato de que não eram somente os brâmanes que usavam levar a linha bramânica no pescoço, mas os próprios padres da Companhia faziam isso, como relata, escandalizado, de Tours.

³⁵ Este prelado também estava ligado ao projeto missionário capuchinho que apontamos na nota acima. No interior desse quadro, começou por ser nomeado como patriarca de Antiochia (em 1701) e, sucessivamente, legado *a latere* para a China (em 1702), justamente com a finalidade de tentar dirimir as dissidências que haviam se firmado ao redor dos ritos e das aberturas missionárias aos usos locais. Assim, além de quanto apontamos no texto, operou ativamente em Canton (em 1705), em Pequim e em Nanquim: sua ação, zelosa, ativa e determinada custou-lhe finalmente a expulsão por ordem do imperador, tendo sido encarcerado em Macau (em 1707). Significativo o sucessivo contraponto: a ação condenada na China imperial, encontrou a aprovação explícita de Papa Clemente XI que, por isso, o fez cardeal.

³⁶ No total ficou na Índia por quase um ano, de novembro de 1703 até julho de 1704.

³⁷ O Primaz de Goa, o arcebispo de Cranganor e o bispo de Maliapur se precipitaram, de fato, a escrever a Propaganda Fide desconsiderando o decreto do legato. O decreto foi, até mesmo, declarado nulo pelo arcebispo de Goa, Agostinho da Anunciação, que ficou incomodado por ter sido prevaricado por de Tournon. De qualquer maneira, todavia, a Congregação do Santo Ofício confirmou sua validade em 7 de janeiro de 1706. Temos, a esse respeito, parte desta documentação de Tournon e, provavelmente, uma pequena parte que remete à documentação do Santo Ofício, que poderia nos ajudar a entender melhor a dinâmica do conflito institucional. Particularmente duro foi o pronunciamento de Henry Bravo de Morais, Primaz de Goa (1705), que declarava nulas as censuras, sublinhando como o vicário apostólico as tivesse lançadas sem direito de fazê-lo, derogando à autoridade e ao direito do Padroado português e sem ter nenhuma competência na matéria sobre a qual havia legiferado.

³⁸ ACDF, S.O., St. St. QQ 1-h; mas cf. Também a *Relazione della Congregazione Generale della santa Inquisizione*, 29 gennaio 1706, In: ACDF, S.O., St. St. QQ 1-a, fasc. 2, c. a. Clemente XI encarregara, sucessivamente, o consultor Giovanni Damasceno dos frades menores conventuais de São Francisco – já consultor para os ritos chineses – de resumir a questão levando em consideração, particularmente, os ritos e os sinais que não haviam sido condenados nem por Gregório XV, nem pelo decreto do vicário apostólico e convidava a tratar de forma separada a questão dos párias.

tanto più – scriveva Lambertini a Clemente XI, em 1720 – che la parte contraria ai PP. Gesuiti [...] si protesta di non avere denari per fare una lite strepitosa, essendosi dissanguata nell'altra della Cina.³⁹

Foram, portanto, os jesuítas que solicitaram uma intervenção para que o Santo Ofício reconsiderasse o mérito do decreto.

A partir da segunda década até os anos Quarenta do século XVIII, portanto, as congregações romanas trabalharam intensamente sobre os ritos do Malabar. Não podemos, aqui, entrar no mérito desses trabalhos, mas vale a pena destacar que, acompanhando a documentação e os pareceres de alguns consultores⁴⁰ desses anos, se evidencia como, por além dos pronunciamentos oficiais, no interior das congregações as posições estavam longe de serem concordes e, sobretudo, a futura vitória dos mais rigoristas foi tenazmente combatida e configurava-se enquanto difícil de ser prevista.

De qualquer modo, a partir dos anos Vinte, pode-se dizer, portanto, que fossem se delineando dois verdadeiros partidos entre os consultores do Santo Ofício. Como demonstra bem a investigação de Sabina Pavone, particularmente duro foi o choque entre o comissário da congregação, o dominicano Francesco Maria Lucini, e o secretário da congregação particular, Prospero Lambertini. Mesmo que contrário ao modelo de abertura e adaptação missionária proposto pelos jesuítas, Lambertini assumiu uma posição cautelar moderada, reconhecendo que alguns pontos do decreto (especialmente aqueles que não tinham a ver diretamente com práticas supersticiosas) podiam ser atenuados e podia, consequentemente, ser concedida uma dispensa decenal no que dizia respeito à exoneração dos sacramentais do batismo.⁴¹ Em contraposição a ele, o comissário Lucini se declarou hostil a qualquer tipo de moderação, publicando, inclusive, diversos escritos contra os ritos do Malabar. Lucini negava que se pudessem usar os sinais de modo indiferente porque, longe de ser sinais civis, eram «distintivi di Religione» e os Cristãos teriam sido «giudicati

³⁹ *Lettera di P. Lambertini a Clemente XI*, 29 luglio 1720. In: ACDF, S.O., St. St. QQ 1-h.

⁴⁰ No que diz respeito a esses pareceres e consultorias, veja-se o trabalho de Sabina Pavone, “Inquisizione romana e riti malabarici: una controversia”. Comunicazione al Convegno dell'Accademia dei Lincei, 21-23 febbraio 2008, a dez anos da abertura do Santo Ofício. Texto da comunicação gentil e generosamente repassado pela própria autora.

⁴¹ Na mesma posição de Lambertini – mesmo que com diferentes nuances – se colocaram também o abade Leandro Porzia, o assessor Marco Antonio Ansidei e il franciscano Giuseppe Maria Baldrati: e, veja-se bem com relação à velha questão da *adiaphora* que apontamos no capítulo 7, este último foi insistindo sobretudo sobre o valor da intenção, declarando-se favorável à possibilidade de mudar o significado dos sinais protestativos que *de idolátricos podiam tornar-se indiferentes*. «L'abuso non consiste in re, ma in significatione, e si toglierà l'abuso, se il significato si convertirà di sacrilego in religioso, o in un significato indifferente, e per ciò permettendosi queste ceneri con la significazione di puro ornamento civile, si toglierà da Christiani quell'abuso, che ne fanno quegli Indiani, e i seguaci di Rutren», In: *Voto di Giuseppe Maria Baldrati*, in ACDF, S.O. St. St. QQ 1-i.

mezzo gentili, e mezzo chistiani, e tutti diavoli».⁴² “Meio gentis, meio cristãos”: como quer que seja, em vista de quanto analisamos no capítulo anterior, a expressão do comissário da congregação não deixava de acertar no diagnóstico realizado por meio da “mediação ritual”.

Finalmente, podemos afirmar que, todavia, até o final dos anos Vinte, parecia ainda possível uma solução de compromisso: o breve papal de 1727, de Bento XIII, *Ad aureas nostras*, aceitava, de fato, as modificações propostas pela congregação particular, ratificando esta, mesmo que tênue, abertura. Mas, ao contrário, a partir dos anos Trinta, as posições se modificaram, decididamente, de forma desfavorável para os jesuítas. A partir da metade dos anos Trinta, foi se insistindo cada vez mais sobre a necessidade de que todos os missionários prestassem um juramento de fidelidade às decisões romanas. Rigidamente formalizada, enfim, a causa se propôs o objetivo de verificar se os jesuítas continuassem a desobedecer aos preceitos romanos e, se assim fosse, qual deveria ser a consequente punição para a obstinação de seu comportamento. A atitude dilatória dos missionários jesuítas não podia mais, evidentemente, ser aceita por Roma: a causa vinha assumindo as características de um caso de rebelião evidente em relação às decisões pontifícias por parte de uma ordem religiosa. Em seu voto, no dia 6 de outubro de 1737, o arcebispo de Lépanto, Antonio Maria Pallavicini⁴³ (em estreita conexão com quanto estabelecido para a missão da China na *Ex illo die* de 1715) condenava o uso das restrições mentais e prospectava a possibilidade de tirar da Companhia todas as missões extra-européias, caso não tivesse obedecido às diretrizes da Santa Sé.⁴⁴ A sugestão de Pallavicini foi então acolhida pela congregação: nas discussões que levaram à emanação, em 1739, de um enésimo breve, além de se pronunciar pela suspensão *a divinis* dos missionários que não tivessem subscrito o juramento, a congregação levou em consideração a hipótese de inserir o preceito que, caso dentro de três anos o geral não tivesse produzido para o Santo Ofício todos os juramentos, ter-se-ia proibido «generalmente il vestire per tutta la Compagnia e per tutto quel tempo che dalla Santa Sede si stimerà proprio»⁴⁵. O choque

⁴² *Discorso di Padre Lucini, commissario del S.O.*, in ACDF, S.O. St. St. QQ 1-1 (mas há outra cópia in: QQ 1-b).

⁴³ Consagrado arcebispo de Lepanto por Bento XIII em 1724. Consultor do Santo Ofício, foi promovido comendador de S. Spirito em 1737 por Clemente XII. Para um breve perfil biográfico cf. Gaetano MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da S. Pietro ai nostri giorni*, Venezia, Tipografia Emiliana, 1840-1861 (com mais 6 vols. de índices entre 1878-1879), 103 vols. *Sub voce*, 1751, LI, p. 52.

⁴⁴ *Voto dell'Arcivescovo Naupacti [Antonio Maria Pallavicini] consultore*, 6 ottobre 1737, in ACDF, S.O. St. St. QQ 1-n.

⁴⁵ *Piano del Precetto da intimarsi in nome della Sntà di Nro Sigre al Pre Generale della Compagnia di Gesù e suoi assistenti*, in ACDF, S.O. St. St. QQ 1-n.

sobre este ponto foi bastante áspero e, com relação a ele, particularmente severos se mostraram os cardeais provenientes das ordens religiosas hostis à Companhia.

Todos esses, enfim, representam sinais bastante evidentes de como, bem 34 anos antes da supressão da Companhia (de 1773), se estivesse jogando um jogo totalmente interno à Igreja de Roma – cada vez mais fechado em relação à interlocução com o Malabar – que via a ordem inaciana perder, aos poucos, mas significativamente, terreno. Por outro lado, o próprio papa Prospero Lambertini (Bento XIV), sucessivamente à constituição apostólica *Omnium sollicitudinum* – isto é, o ato definitivo que sancionava, em 1744, a condenação dos ritos –, comunicando ao cardeal de Tencin o choque surgido ao redor das *Mémoires historiques sur les missions des Indes orientales* (Lucca, 1744) do padre Norbert (conhecido como abbé Platel)⁴⁶, comentava que somente sua presença na congregação havia permitido a condenação dos ritos e, ainda, escrevia: ««Si tocca con mano che la Compagnia di Gesù non ha in Roma che il generale tedesco»⁴⁷.

Tendo em vista o objetivo deste trabalho, é interessante observar, todavia, ora a proximidade e o paralelismo, ora a contiguidade de alguns marcos históricos que se estendem entre o novo vigor da polêmica (que, parcialmente, acompanhamos até aqui) no interior do século das Luzes e alguns dos mais significativos marcos das próprias Luzes francesas. Se, no contexto da polêmica, romana e missionária, o final da década de Vinte parecia propor enquanto possível, ainda, uma solução de compromisso, ao contrário, a partir dos anos Trinta, as posições se modificaram, decididamente, de forma desfavorável para os jesuítas. Observemos, portanto, a esse respeito, que o começo da década de Vinte vê o afirmar-se do verdadeiro centro continental das *lumières* francesas, que encontra a marca simbólica e significativa de seu começo nas *Cartas Persas* de Montesquieu. Ao Iluminismo maduro pertence, de fato, a reflexão política de Charles-Louis de Secondat, barão de Montesquieu (1689-1755). Em 1721, suas *Cartas persas* desenvolvem, com inigualável ironia, a crítica dos costumes e das instituições franceses, através da narração epistolar das aventuras de um grupo de persas (mais um espelho crítico oriental para a Europa) em visita a Paris. Traços da herança libertina são, aqui, evidentes, enquanto não faltam flechadas satíricas em relação à figura de Luís XIV. Muito vivo, presente e forte é, depois, nas *Cartas*, o tema da tolerância, enquanto o motivo central do anti-despotismo adquire evidentes valências republicanas.

⁴⁶ Padre Norbert (conhecido como abbé Platel), Capucin de Lorraine. *Mémoires historiques présentés au souverain pontife Benoit XIV sur les missions des Indes orientales*. Lucca, Salvateur & Jean-Dominique Marescandoli, 1744.

⁴⁷ *Lettera di Benedetto XIV al cardinale di Tencin*, Roma 7 aprile 1745, p. 240.

Por outro lado, se bem antes da supressão da Companhia de Jesus, em 1773, vimos emergir sinais evidentes de como ela estivesse no centro de um jogo totalmente interno à Igreja de Roma – dentro da qual “cidade eterna” os inicianos iam perdendo, aos poucos, terreno –, não parece ser menos significativa a outra, importante, marca simbólica relativa ao Iluminismo francês: aquela de seu encerramento, em 1776, com a queda do governo Turgot.⁴⁸

Enfim, com o debate ao redor da obra do abbé Platel, a polêmica dos ritos se deslocava definitivamente do plano doutrinal para aquele da polêmica anti-jesuítica, dentro da qual o Iluminismo vem a desenvolver uma sua específica e complexa função: muitas vezes abordada de forma bastante simplista, por certa historiografia. Uma curiosa e indireta “aliança” (histórica e conjuntural) entre o cenário que se perfilava no centro do catolicismo mundial e aquele emergente no centro das Luzes europeias: dupla conjuntura que deixará marcas profundas no destino e na estrutura da polêmica. De fato, no que diz respeito aos ritos do Malabar, em várias oportunidades ainda, ao longo do século XIX, os vicários apostólicos de Pondicherry e de Madurai procuraram obter de Roma, sem sucesso, uma limitação da *Omnium sollicitudinum* e, como aconteceu no passado, os pedidos dirigidos à Propaganda Fide sempre continuaram sendo reencaminhados ao Santo Ofício.⁴⁹

... ao Império dos Costumes de Le Mierre

Da polêmica missionária e da sua longa eco jogada internamente à Igreja de Roma, passamos, então, à tragédia de Le Mierre. Nela verificamos, justamente, quanto e dentro de quais limites o termo *Iluminismo* – que entrou no uso corrente somente no final do século XIX –, em seu sentido originário das *lumières* francesas, passa a indicar a progressiva laicização Seis e Setecentista da metáfora bíblica de João da luz que caça as trevas: em nosso caso, a luz da razão que caça a obscuridade não mais do pecado, mas da ignorância e da superstição. Com as Luzes, inicia assim um projeto de secularização moral e de crítica, até radical, das Igrejas positivas e do próprio Cristianismo, unido a um desenho de desenvolvimento das condições materiais e civis da sociedade graças à atuação das

⁴⁸ Última grande tentativa de reformar a monarquia depois da morte de Luís XV (1774) e a temporária supressão dos Parlamentos (1771-74).

⁴⁹ Dever-se-á esperar, para tanto, até 1940 quando, em decorrência da abrogação do juramento sobre os ritos chineses, foi abolido também aquele relativo aos ritos do Malabar. Todavia a verdadeira inversão de tendência e uma nova abertura com relação ao processo de missionação – desta vez sim, a partir da ideia de Inculturação, diferentemente de quanto vimos no 7º capítulo – se realizará somente com o Concílio Vaticano II.

(possíveis) potencialidades libertadoras da razão, mas nem sempre o percurso se desenvolveu de forma linear ou exclusiva.⁵⁰

Desde o primeiro ato da primeira cena da tragédia do poeta e dramaturgo francês, destaca-se a crítica (mesmo que, na posição entregue ao Grande Brâmane, em termos de defesa acirrada) aos costumes estabelecidos e, na delimitação do único rito ao redor do qual se desenvolve a tragédia, a um “uso santo, inviolável, antigo” que “junta a Religião à Política, mesmo mantendo-as até aqui em esses diversos Estados” (Le Mierre, 1770: fôlio A1v.; p. 2).⁵¹

Se, como já dissemos, o rito em questão é bastante marginal com relação à disputa missionária dos quase dois séculos passados, aparece todavia em toda evidência sua contextualização presa, como no interior da polêmica missionária, entre sua interpretação *religiosa*, por um lado, e *política*, por outro. Além disso, desde esse começo, emerge uma estreita relação – presente no pensamento de vários expoentes das Luzes – estabelecida entre conduta, costumes e climas.⁵² É sempre o Grande Brâmane que declara: “A Viúva de um Indiano, submetida ao uso, conforma sua conduta aos usos (*moeurs*) de nossos climas [...] e coloca sua glória a serviço do trespasse” (Le Mierre, 1770: f. A1). E a estreita relação entre religião e política, sintetizada na realização do ritual, vem a representar para o pensamento iluminado a prova da barbárie: assim nas palavras do “iluminado” Jovem Brâmane que, além de demonstrar-se esclarecido por certo pragmatismo [“perante os perigos iminentes dos Europeus chegando aos nossos portos, ainda preparamos um espetáculo cruel: elevamos essa Pira, consagrada pelo uso que faz do Malabar fumar ao longe a região”], julga sobretudo o grau de barbárie que se desprende da simbiose entre

⁵⁰ Além das obras referenciais já citadas, de Hazard, Delumeau e Koselleck, a respeito dessas caracterizações – aqui apontadas de forma mais geral, por além de sua complexidade –, vejam-se ainda, pelo menos, algumas outras importantes obras clássicas: dentre as quais destacamos, a de Ernst CASSIRER, *A Filosofia do Iluminismo (Die Philosophie der Aufklärung)*, de 1932; Franco VENTURI, *Utopia e Riforma nell'Illuminismo*. Turim, Piccola Biblioteca Einaudi, 1970; Idem, *Settecento Riformatore*, 5 Vols., Turim, Einaudi, 1969-1990; Antonio SANTUCCI (Org.), *Interpretazioni dell'Illuminismo*, Bologna, Il Mulino 1979; Georges GUSDORF, *Les Principes de la Pensée au siècle des Lumières*, 2ª ed.: Paris 1981 (1ª ed. 1971); Vincenzo FERRONE e Daniel ROCHE (Org.), *L'Illuminismo: dizionario storico*, Roma-Bari, Laterza 1997.

⁵¹ Daqui para frente, para colocar as citações do texto de Le Mierre, seguindo o nome do autor da tragédia proporemos a numeração do(s) fôlio(s) com a letra “f.” e da(s) página(s), com letra “p.”, tendo em vista que o texto é proposto na numeração em fôlios, e reorganizada em páginas, não sempre coincidentes. Outra observação: ao remeter às citações por nós traduzidas, deixaremos sempre a transcrição de forma correspondente ao texto do autor: assim, por exemplo, os termos que aparecem com a inicial em Caixa Alta, o que parece ser um destaque importante da obra, como veremos, em relação a algumas instituições ou conceitualizações ao longo da obra.

⁵² Onde, veja-se bem, o termo *climat* vem a significar e, portanto, a identificar, ao mesmo tempo, tanto o clima, propriamente dito, quanto a região ou o país. Também em relação a esse termo, portanto, precisamos prestar atenção a essa polifonia de significados ao longo da obra.

religião e política manifestada no ritual [“O Esposo que se separe exige por sua vez essa prova de barbárie [...] ela [a viúva] vê como um bem morrer com ele”] (Le Mierre, 1770: f. A1v.-A2; pp. 2-3).

A própria réplica do Grande Brâmane, na medida em que pretende contrapor-se à crítica do discípulo e, portanto, defender o uso, presta-se a dar sua contribuição para uma melhor definição do paradoxo alimentado pela simbiose [“ao contrário, no horror dessa morte civil ela não conseguiria que dias lânguidos”]. (Le Mierre, 1770: f. A2v.; p. 4) A fusão de religião e política, portanto, não permitiria alternativas a um viver civil autonomizado e, eventualmente, a fuga da viúva de seu destino ritual não lhe abriria outras alternativas por além daquela de uma *morte civil* consequente à morte do marido. A explicitação da paradoxalidade da situação é, finalmente, esclarecida pelo Jovem Brâmane:

[...] reserva-se à mulher uma tal funesta sorte [de tal forma] que ela não tenha escolha que o opróbrio ou a morte. As próprias Leis contra ela puderam fornecer essas armas. A mulher nesses climas não tem por dote que seu charme e o esposo se arroga um império odioso que deixa aos filhos assim que fecha os olhos [...] para honrar as cinzas de seu pai devem então eles esquecer que sua viúva é sua mãe [a mãe deles]. (Le Mierre, 1770: f. A2v.; p. 4).

Nesses termos, a própria Lei se configura, portanto, enquanto instrumento dessa sorte funesta, sem alternativas, e em contraposição a uma concepção iluminada da Lei, ergue-se um “império odioso”, tanto mais enquanto se configura por uma desumanidade que atinge, inclusive, a relação materna com seus próprios filhos.

Do particular para o geral, do específico contexto indiano, para aquele mais geral de uma humanidade⁵³ a partir da qual as Luzes pretendem subtrair-se, nas palavras do Grande Brâmane, ao “uso imperioso [que] cobre o gênero humano” [“Observais a tábua dos costumes universais, vai encontrar o poder dos Costumes cruéis. O Imperador Japonês (...), os Massagetas (...), o Selvagem (...), ao longo do Niger (...), na própria Europa, ao centro das luzes (...)”]. (Le Mierre, 1770: f. A3; p. 5). Se a crítica iluminista aos costumes cruéis re-percorre os *topoi* clássicos, baste pensar aos Massagetas e à conceituação moderna do Selvagem, a crítica corrosiva do texto não poupa nem o próprio olhar para a Europa, até dentro o coração das próprias Luzes (pressupostamente, neste caso, visto que a tragédia não irá empreender, ao longo de seu desenvolvimento, esse percurso; antes pelo contrário).

⁵³ Herança conceitual do Iluminismo que remete ao exercício crítico e interpretativo do novo subjetivismo Humanista. Com relação a esse aspecto, além de quanto já apontado nesta nossa tese, seja-nos permitido reenviar ao nosso trabalho anterior, *Jesuitas e Selvagens*, já citado, às páginas 22-24 e à V Parte do livro, em seu I capítulo: “Vestígio, Documento, Monumento e Doutrina”, e em seu III: “Antigo e Moderno, Selvagem e Civil: da cronologia bíblica à comparação histórica – a herança da história moderna”.

Abre-se, a seguir, introduzida pela interlocução do Jovem Brâmane, uma temática característica da Ilustração, que irá emergir várias vezes ao longo da tragédia em questão: trata-se da dialética entre Natura – ora negativamente conotada, por seus limites, ora positivamente, antecipando de algum modo a visão romântica – e Costumes: as duas instâncias, na obra de Le Mierre, aparecem ora em contraste, ora em relação complementar, manifestando-se, de qualquer maneira, enquanto estrutura interpretativa de uma “ciência do homem” tipicamente iluminista, base de uma futura “sociologia francesa” que, em Lévi-Strauss, encontrará sua síntese mais significativa, justamente, na contraposição interpretativa e estrutural entre Natura e Cultura.

A dialética colocada em cena pelo dramaturgo francês serve, enfim, aqui e ao longo da tragédia, para destacar os limites da razão, assim como a importância e a centralidade das paixões que os homens das Luzes – de Hume a d’Alembert, ao próprio Voltaire – evocam muitas vezes em suas obras, tirando disso, ao mesmo tempo, a consciência orgulhosa de uma condição humana (ou seja, de uma “antropologia”) livre de pressupostos transcendentais, mas também a convicção da efetiva modéstia dos recursos humanos, dentro de um quadro que denuncia qualquer antropocentrismo e, muitas vezes, chega até mesmo a rir dele. O fato é que o Iluminismo não compartilha a confiança do Humanismo que insistiu, com tanta ênfase, sobre a liberdade do homem e sobre sua centralidade no universo. Tudo isso, todavia, não tira o fato de que a herança do naturalismo e do platonismo renascentistas tenha uma função relevante nos desenvolvimentos radicais das Luzes. Mas, os mais contidos limites epistemológicos da razão expressam, também, a renúncia, definitivamente consagrada por Condillac, no *Tratado dos sistemas* (1749)⁵⁴, às grandes teorizações típicas da filosofia do Seiscentos (de Descartes a Spinoza) e o comprometimento por uma análise do mundo natural e humano em direção à procura do útil e do bem comum, sustentada por pressupostos axiomático que encontram nas matemáticas seu próprio modelo, mas capaz de se estender em contínuas observações e relações experimentais: espírito sistemático, portanto, aquele iluminista, enquanto racionalmente organizado, mas não “de sistema”, segundo uma fórmula que a cultura das Luzes rejeita porque intrinsecamente susceptível de enunciações dogmáticas. Não é por acaso que nas matrizes iluministas se encontre o nascimento de boa parte dos saberes disciplinares modernos e das ciências sociais que conhecem, no Setecentos, os primeiros desenvolvimentos a partir, justamente, da antropologia, nascida das relações de viagens e

⁵⁴ Étienne Bonnot, abade de CONDILLAC, *Traité des Systèmes où l’on en démêle les inconvénience & les avantages*. La Haye, Chez Neaulme, 1749.

de explorações dos horizontes extra-europeus e cada vez mais centrada na confrontação entre civilização e natureza “selvagem” do ultra-mar.

Todas essas temáticas iluministas encontram, nesse começo do texto de Le Mierre, seu eco e sua irônica e lânguida manifestação, como dissemos, nas palavras do Jovem Brâmane (dirigidas ao Grande Brâmane):

Assim o exemplo pinta os Costumes bárbaros [...]. Já o Céu nos impõe, nascendo, um tributo de dores [...] e vossa cega lei, vossa alma injusta e dura nos submete mais ainda ao jugo da Natura, e bem longe de adoçar, de lastimar nossa sorte, é você que nos dá a escravidão e a morte. (Le Mierre, 1770: f. A3-A3v.; pp. 5-6).

E, finalmente, ao encerrar-se da cena II do primeiro ato, reapresenta-se a extrema defesa dos costumes locais, por parte do Grande Brâmane, que destaca a vontade de uma “esposa vulgar” que, acreditando pertencer a um “nobre sangue” até mesmo reclama o ritual da Pira como um direito de seu status: tudo isso indicando quase, indiretamente, uma um destaque e uma defesa para com um “antigo regime” indiano. Não por último, ainda, aponta-se para a autoridade de uma tradição da Índia antiga que estabelece as bases segundo as quais “aqui tudo é extremo”, nos costumes dos Solitários (com destaque para o “nós” inclusivo usado pelo Brâmane, identificando-se, portanto, enquanto um *sannyassin*), dos Fakiros, dos Jogas. E, à extrema defesa dos costumes, contrapõe-se novamente a denúncia do Jovem Brâmane no esquema da contraposição, desta vez, entre Natura e Cultura: “pela honra a mulher é perseguida, ela [a honra] a força, como tirana, a abandonar a vida. [...]. O homem, somente o homem, na Natureza inteira, trouxe sobre si mesmo uma mão seteira [*meurtrière*]”. (Le Mierre, 1770: f. A4v.-A5; pp. 8-9).

Na terceira cena, o debate entre o Grande e o Jovem Brâmane centra-se, finalmente, sobre a sublime resolução da viúva, decantada pelo primeiro, e o paradoxo de um sacrifício que quer se perpetuar na iminência do avanço do assédio inimigo. O Jovem Brâmane, finalmente, com tom declamatório, retoma o tema iluminista de antes:

Que a crueldade reine [...] é sob os nomes sacros de justiça, de honra, de piedade e de lei; o costume bizarro soube legitimar o excesso mais bárbaro [...]. [todos os outros males] não são nada perante os males que ele mesmo [o homem] se fez. (Le Mierre, 1770: f. A6v.; p. 12).

A cena quarta, então, nos apresenta um diálogo entre o Grande Brâmane e um Oficial que serve de prelúdio à cena seguinte na qual o Grande Brâmane declama a estrita relação entre necessidade, religião e lei, costurada pelo ritual do sacrifício. E a parte final da declamação não é isenta de um característico tom irônico tipicamente ilustrado:

Este uso estabelecido pela necessidade, pela Religião foi ainda adotado, e a Lei das fogueiras [da Pira] uma vez rejeitada, onde iremos parar? Um Costume (*coutume*) perdido, o além-túmulo; nossos direitos os mais santos, os mais caros, nossas honras são destruídas, nossos templos são desertos [...]. Qual respeito se terá para o Brâmane austero? Dos males de que ele se impôs o rigor voluntário serão tratados, então, como demência e erro; mais [ainda] quando outros mortais, imitando seu rigor, portam o entusiasmo a esforços supremos, e sabem como nós renunciar a eles mesmos, então o Povo admira, ele adora e freme; a ordem nasce, o incenso fuma e o altar se afirma. (Le Mierre, 1770: f. A8-A8v.; pp. 15-16).

Abre-se, portanto, o segundo ato da tragédia, com um diálogo entre a servidora Fátima e a Viúva, resolvida em sua ação. Mais uma vez, a servidora se configura enquanto provocadora da submissa resolução da Viúva. Eis, portanto, em alguns trechos do diálogo, na primeira cena, a característica submissão da segunda:

A honra é minha tirana, ela subjugou minha alma; ou viver na honra, ou morrer nas chamas, eu não tenho outra escolha; é a lei que nos foi dada.

e a réplica da servidora, aparentemente simples, mas, no fundo, arguta quanto a ironia decantatória iluminada:

Por além do túmulo, ele olha para tua fé? Qual direito de viver ele tem, se não aquele de ter feito a lei? (Le Mierre, 1770: f. B1v.-B2; pp. 18-19).

Mas é aqui, também, que se abre uma brecha para uma originalidade, inesperada, do enredo trágico. Em primeiro lugar, lá onde a Viúva pergunta (e se pergunta) sobre o porque, a partir da perspectiva dos costumes do Malabar, todos os Europeus apareçam bárbaros: trata-se, antes de mais nada, de um eco do célebre questionamento posto por Montaigne, com relação à América, quase duzentos anos antes.⁵⁵ Mas trata-se, também, de um aceno com relação a um episódio do passado que será mantido sob secreto, ainda, nesta parte da obra, mas que serve para preparar, nas cenas seguintes, um desfecho inesperado para a ação da protagonista. E, por enquanto, o aceno é apenas contido nas palavras, veladamente misteriosas da Viúva afirmando:

Je meurs, c'est peu, je meurs dans un affreux tourment, pour rejoindre l'époux qui m'ôta mon amant. (Le Mierre, 1770: f. B3v.; p. 22).

⁵⁵ Um eco que, evidentemente, pela complexidade característica dos *Ensaaios* de Montaigne, muitas vezes aparece inverter as perspectivas do filósofo-humanista francês que, no fundo, revira a leitura categorial lá onde, no ensaio “Dos Canibais” afirma: “... não há nessa nação nada de bárbaro e de selvagem, pelo que me contaram, a não ser porque cada qual chama de barbárie aquilo que não é de seu costume; como verdadeiramente parece que não temos outro ponto de vista sobre a verdade e a razão a não ser o exemplo e o modelo das opiniões e usos do país em que estamos”. (Montaigne, 2000). p. 307. Veja-se aqui, justamente, o eco e a inversão quase de sua leitura proposta pela personagem da Viúva na tragédia. E o discurso do ensaio continua, enfim, nessa direção, realizando a exaltação do plano da natureza enquanto instrumento crítico da cultura européia. Para algum detalhe a mais sobre essa questão, veja-se nossa própria introdução (Agnolin, In: Montaigne, 2000), pp. XXI-XXXIII.

Na terceira cena deste segundo ato, portanto, quase como um eco à lamentação da Viúva, responde uma outra lamentação, aquela do Jovem Brâmane que fora destinado a levar a Viúva ao altar sacrificial. E também essa lamentação prepara, com extraordinária capacidade técnica por parte do dramaturgo, um segundo desfecho original do enredo da tragédia: ele será pouco a pouco preparado, acenado por pequenos detalhes, no decorrer de um desvendamento sutil que servirá para o extraordinário efeito produzido quando de sua manifestação completa.

A lamentação do Jovem Brâmane, preparatória desse percurso, alcança tons quase líricos, mais que dialógicos:

Eu sinto que nasci para sofrer em um outro, eu obedeco a meu coração, & quando o consulto, eu não creio de trair meu país, nem meu culto; mas sobre meus sentimentos qual esforço doloroso! Sou eu que devo, grande Deus! vos conduzir à morte. Eu que me encho de horror por este bárbaro ofício [...]. (Le Mierre, 1770: f. B5; p. 25).

Sua lamentação, enfim, parece manifestar uma característica “religião do coração” iluminista, uma religião que, desprende-se de uma transcendência para encontrar sua verdadeira dimensão na relação com os outros homens e do homem consigo mesmo: reencontraremos, mais adiante, essas marcas. Evidentemente, perante essa lamentação manifesta-se a surpresa da Viúva, tanto mais forte quanto mais é evidente que ele assim fala por causa dela, por ter que cumprir a um ofício que a vê envolvida enquanto vítima, mas que, ao mesmo tempo, vitima o próprio oficiante.

A situação propicia, portanto, uma abertura, de confiança e de confissões, sensivelmente recíproca entre os dois protagonistas dessa cena. É nessa altura que a Viúva acena a uma separação, no passado longínquo, de um seu irmão que, finalmente, pensa estar morto. Com o conto dessa história pessoal, prepara-se o grande efeito do enredo que, finalmente, desvenda a relação de irmandade entre os dois protagonistas: e isto, paradoxal e justamente, na peculiaridade do aproximar-se de um momento trágico que abre espaço, enfim, a esse recíproco reconhecimento. Mas, por além disso, o desvendamento acontece, também, num momento de forte tensão relativa às diversas posições e, sobretudo, à diferente atitude perante a aceitação ou menos do ritual sacrificial:

Jovem Brâmane: Abraça e reconheça teu irmão.

Viúva: [...] Eu te reconheço, portanto, quando vou à morte.

J. B. [...]

V. [...] O direito de sangue não é nada, você deve ser bárbaro, aquilo que nos aproximou em outros tempos é o que nos separa, a ordem da Natureza é revirada por nós [...]

J.B. [...] O que me importam vossas Leis? O que me faz vosso uso? [...] Você me opõe em vão o exemplo dos cruéis [...]. Se o homem há, nesses cantos, revirado a Natureza, re-estabelecemos por nós a Lei que ele desfigura [...]

V. [...] Eu pertenço à morte que reclama sua presa [...]. Você vai mudar o uso ou melhor a opinião? Se eu evito a morte, a desonra é minha partilha [o que me cabe], e de minha covardia teu opróbrio é a obra [...]

J. B. Como! Tanto de fanatismo pôde te cegar?

[...]

V. Seja hoje meu irmão me deixando minha sorte.

[...]

J. B. [...] Muda de destino, mudando de clima; esses horripilantes costumes (*meurs*) entre nós consagrados, este dever que te submete não tem a ver que com nossas regiões (*contrées*); fuja a Índia, & assim longe [...] das Leis ferozes [...] [colocamos] o Oceano entre nós e a desonra. Lá [em climas mais doces] nos seguiremos esses costumes jamais conservados, que entre todos os humanos a Natureza gravou [...], não de convênio, mas imutáveis onde quer que seja, & onde quer que sejam reconhecidos, Leis que o Céu, não o homem, prescreveu à terra [...].

V. [...] Se você quer me arrancar deste clima funesto, impede portanto que, dessa forma, minha memória não permaneça aqui [...]

J. B. Portanto, você respeita ainda uma Lei homicida [...]. (Le Mierre, 1770: f. B6v.-C1v.; pp. 28-34).

Na cena quinta, enfim, Fátima anuncia como o General francês está tratando, com grande audácia, da rendição da cidade o que vem a significar que:

[...] logo [a cidade] há de ver mudar a Lei que acaba com você [...], Madame, vos vivereis a partir do momento em que esses muros serão liberados pelos Franceses [...].

Mas, perante a perspectiva de uma libertação por parte dos (iluminados) exércitos franceses, a obediente e devota submissão da Viúva, mais uma vez, mostra sua força obstinada na dura resposta dada à servidora:

Você quer me consolar? Você acaba comigo, cruel! A inexorável honra mantém meu coração engajado; por ser suspensa, minha sorte não mudou em nada. Respeite, nesses momentos, minha constância, minha glória, minha resolução, enfim, me deixe crer [...]. (Le Mierre, 1770: f. C2-C3v.; pp. 35-38).

É no diálogo entre o General do exército francês e o Oficial, apresentado na Cena I do Ato III, que se manifesta, finalmente, o desvendamento de outro fato, sutilmente preparado pela trama trágica (mas, também, um pouco novelística!). E antes de desvendar o segredo do General, um dos enredos principais (sentimentalista) da tragédia iluminista, o próprio protagonista da cena declara, com absoluto desencanto, os limites (certos) e os objetivos (claros) de sua ação em nome do rei da França: o segredo será desvendado apenas no final dessa declaração, como se tratasse de um aspecto secundário da história enquanto, pelo contrário, realiza o desfecho do *patos*, longamente preparado.

[...] a fé do Indiano não pode me ser suspeita, e a guerra a leis que onde quer que seja são respeitadas. [...]

[...] Alguma vantagem, amigo, que se procura na guerra, compensa talvez os males que ela leva à terra? [...] eu vejo esse Povo inteiro, em escravidão, subjugado pelo Brâmane altero; sua arte é de excitar os espíritos em tumulto, e de alarma-los sobre os costumes (*moeurs*), sobre o culto; eu os tenho assegurados: eles souberam que meu Rei, enviando-me para eles, não exige outra coisa a não ser a fé, que não há nada em suas Leis que ele queira que se transforme, que ele não quer somente, para os fins do Comércio, que um Porto, onde seus Navios partam para o Indostan [...]

[...] Que eu amo, eu adoro uma jovem Indiana [... Lanassa].

[...] A casta de que faz parte é a primeira da Índia, e põe em luz, com seu nome, seus destinos. (Le Mierre, 1770: f. C4-C5v.; pp. 39-42).

E o sentimento do dever nacional do General é tão forte que, na cena seguinte, chega até a pedir perdão a seu próprio País para ter oferecido, naquele dia, entre as finalidades da guerra e mesmo que por um só momento, seu pensamento ao amor; e pede perdão, ainda, a Lanassa por trazer “chama e ferro” à sua cidade: no amor ou na guerra, o General manifesta-se como patriota, mesmo com relação a um país de outrem que revela seu patriotismo cosmopolita, ascendência caracteristicamente iluminista.

Portanto, na seguinte cena III o General recebe o aviso do Oficial em ter sido impedido de prosseguir em seu itinerário, empreendido para colher informações sobre a antiga amante do general, por causa do aprestar-se de um “espetáculo de horror” no qual, “o costume ordena e sustém a virtude” de uma viúva que, “entre fogos devorantes vai se jogar vivente”. À breve descrição da cerimônia que se segue, a resposta do General enfatiza, mais uma vez, seu sentido (nacionalista e francês) do dever (humano e militar), não antes de ter manifestado sua indignação para com a fúria consagrada pela religião local:

E a Religião consagra sua fúria! Nós poderemos, nós, Franceses, sofrer sua barbárie? [...]

[...] Esqueçamos meu amor, a humanidade me chama, esses momentos são demasiados caros, são demasiados sagrados para ela [a humanidade] [...]

[...] O que podemos fazer, nós, para ela? & quais direitos nós temos, como do fanatismo tirar as injúrias? (Le Mierre, 1770: f. C7; p. 45).

Segundo as palavras do Grande Brâmane, na seguinte cena IV, enfim, o “soberbo Europeu” conseguiu a suspensão de um “digno Sacrifício”, impondo uma inusitada e perigosa situação, “sem respeito para com o Templo”.

E, perante a provocação das palavras do Brâmane, na cena ainda sucessiva se ergue, enfim, o discurso impetuoso do General no qual encontramos uma série de temáticas

bastante amplas, quanto o espaço de perspectiva crítica aberto pela cultura iluminista. Assim ressoam nas palavras do protagonista:

Bárbaro [!], é verdade, portanto, [que] esses costumes (*moeurs*) abomináveis, que os Europeus tratam, ainda, como Fábulas, tanto eles são difíceis a crer por sua ferocidade, é você que os mantém por tua autoridade! [...] Os Ministros dos Céus são Anjos de Paz [...]: é para o feliz cargo de consolar a terra, que eles honram o Templo & seu santo Ministério, e que o Sacerdócio augusto e respeitado, sem crime com o trono entre em rivalidade. [...] Tu faz das crueldades uma Lei do Estado, e o atributo medonho de teu Pontificado! [...] Eu conheço a piedade; meu coração nasceu sensível [...]; contra vossos costumes (*moeurs*) & você eu venho socorre-la [a piedade], devastar a cegueira desse erro estúpido, que força nesses climas a Mulher ao suicídio, e fazer dizer um dia à posteridade, Montalban, nesses cantos, fundou a humanidade. (Le Mierre, 1770: f. C8-C8v.; pp. 47-48).

Aqui encontramos, enfim, a decidida constatação e assunção do julgamento de barbárie dos costumes do Malabar, às vezes considerados fábulas, pelos europeus, na medida em que são tão difíceis de serem acreditadas por causa de suas características ferozes e cruéis. Mas encontramos, também, uma definição pouco atéia e mais humanista, talvez, de um transcendente que transforma os ministros dos céus, os sacerdotes, em “anjos de paz”, em contraposição à feroz autoridade do grande brâmane. Finalmente, nesse contexto, a “religião” não é rejeitada enquanto tal, mas é transformada para responder a uma necessidade totalmente humana de consolo dos homens na terra, com o objetivo da felicidade. Ainda mais, projeta-se a possibilidade e a necessidade de uma pacífica relação – quando não de uma colaboração – entre Trono e Altar, na medida em que os dois planos institucionais são assumidos enquanto a completo serviço do homem. A partir desse pressuposto, até mesmo a função dos sacerdotes em honrar o templo e seu ministério é claramente declarada, assumida e desejada. Delineia-se, portanto, a clara oposição entre Lei de Estado – cruel e apanágio de um Pontificado, visto qual horizonte mais distante dessa humanização da religião – e “piedade de um coração sensível” que entende de outra maneira a própria religião e impõe, ao próprio General, o dever de fundar uma (nova) humanidade, mesmo tendo que recorrer, não sem pesar, a uma guerra a costumes que negam a piedade ...

Uma ampla visão, dissemos, nas temáticas que emergem nessa parte, que aponta, de algum modo, para a amplitude do projeto iluminista enquanto tal. De fato, este projeto rompe com a visão providencialista da história centrada na Revelação⁵⁶, que chegou à sua formulação mais característica nos *Discursos sobre a história universal* (1681) de Bossuet.

⁵⁶ Cara a uma longa história de intérpretes, a partir da Patrística inaugurada por Santo Agostinho.

Igualmente rejeitada pelo Iluminismo é a imagem cíclica do tempo histórico, modelada sobre a alternância das estações dos eventos naturais e constituída por periódicos retornos às origens da civilização; imagem difundida na idade clássica e reerguida com nova força pelo Humanismo renascentista, à qual se vai, agora, substituindo uma concepção linear do processo civilizador que tende a afirmar, mesmo entre contrastes e recuos temporários, o indefinido melhoramento dos destinos da humanidade e o aprofundamento virtualmente ilimitado dos conhecimentos. A partir de uma tradição que remete à Revolução Científica do século XVII⁵⁷, o Iluminismo retoma e aprofunda, portanto, a idéia e o conceito de progresso, que encontra uma primeira, lúcida, formulação no *Plano de dois discursos sobre a história universal* (1751 ca.) de Turgot, para chegar, sucessivamente, à grandiosa visão utópica de Condorcet no *Esboço de um quadro histórico dos progressos dos espíritos humanos* (1793-94).⁵⁸ O conceito de progresso pressupõe, aliás, a função normativa da razão e o otimismo que deriva de uma dúplici ruptura com o pessimismo antropológico, tanto de matriz religiosa (Agostinho, Pascal), quanto de derivação laica (Hobbes). Não é por acaso que Voltaire levantara a objeção ao “misântropo sublime”, Blaise Pascal, na última de suas *Cartas filosóficas* (1734), de que o homem é “dotado de paixões para agir e de razão para conduzir suas próprias ações”. A idéia de progresso foge, todavia, a qualquer banal simplificação e se afirma, ao contrário, no lento proceder da razão contra as forças obscurantistas da tradição e em contraste com o mundo dos instintos dos indivíduos.

Se as matrizes do Iluminismo não são reduzíveis a uma única fórmula, foi a vontade de incidir sobre a sociedade através da educação das elites e o progressivo controle da opinião pública⁵⁹, tendo em vista o bem-estar e a felicidade dos homens, que unificou o movimento. O Iluminismo acolhe, portanto, valores e aspirações enraizados na dimensão política do debate sobre *religião e governo*: os dois imprescindíveis focus, segundo Diderot, do trabalho intelectual. E, nesta direção, todo o Iluminismo se reconhece num projeto político anti-autoritário, vinculado à afirmação dos direitos individuais que, não isento de veias utópicas, por consequência, implica a luta para a transparência da administração – contraposta aos *Arcana Imperii* de tradição medieval – e a construção de uma cidade dos homens entregue ao jogo das paixões e dos interesses, enquanto coloca no centro do debate a questão controvertida da igualdade e o tema anexo, grávido de

⁵⁷ Veja-se, sobretudo, a esse respeito: Paolo ROSSI, *Naufrágios sem Espectador: a ideia de progresso*. São Paulo, UNESP, 2000. [Ed. Orig.: Bolonha, Il Mulino, 1995].

⁵⁸ CONDORCET, Nicolas de. 1793-94. *Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain*. Paris: Agasse, 1794.

⁵⁹ Termo que, depois de alguma ocorrência tardo-seiscentista, aparece e vem se afirmando, justamente, na França na metade do século XVIII.

implicações, da propriedade particular. Sobre essas bases, enfim, Reinhart Koselleck pôde definir o Setecentos como uma época decisiva em direção à modernidade, verdadeira “sela” (*Sattelzeit*) entre passado e futuro, marcada pela secularização e pela ampliação da participação política.⁶⁰

E esta “sela” ou ponte, como poderíamos defini-la de outro modo, constituiu-se, justamente com um programa de Reformas: e, veja-se bem, de modo significativo, o termo do programa iluminista é mutuado significativamente do vocabulário religioso. A partir dessas suas origens, no século XVIII o termo “reformas” passou a indicar uma série de movimentos em âmbitos centrais da vida civil, dos aparatos administrativos e financeiros à economia e ao comércio, das ordens sociais às instituições eclesiásticas. O Setecentos, de fato, se caracteriza enquanto período no qual os principais estados europeus empreenderam um processo de reorganização e transformação – *Settecento riformatore*, segundo os termos de recíproca identificação usados pela célebre, importante e enciclopédica obra de Franco Venturi⁶¹ – que, se não foi eficaz e fecundo em todo lugar, em nenhum deles resulta totalmente ausente.

No desenvolvimento desse processo, a relação de causa-efeito entre a elaboração das idéias iluministas e a política dos soberanos do século XVIII foi sugerida, inclusive, pelos próprios contemporâneos: reis e *philosophes*, no fundo, com certeza tiravam proveito recíproco do mítico e feliz conúbio entre poder e cultura que devia ser capaz de gerar uma nova idade do ouro. De um lato, o monarca encontrava a melhor legitimização do poder absoluto na república das letras, personificando o rei-filósofo, enquanto, por outro lado, os intelectuais mais próximos do soberano podiam ver-se reconhecida uma função profissional, também no plano econômico, abrindo caminho, ao mesmo tempo, para a realização dos próprios ideais. Assim, numa geografia diferenciada, em muitos Estados da Europa da segunda metade do Setecentos, pareceu verificar-se “a conjunção da utopia filosófica e da vontade reformadora na pessoa de audazes soberanos”.⁶²

E fora da Europa, assim como no específico contexto indiano da nossa tragédia, esses soberanos podiam sentir-se imbuídos de um dever reformador das instituições locais, quanto menos com o objetivo de modificar a predominância de uma religiosidade autoritária do altar, em conflito com o trono, na tentativa de ressemantizá-la, em termo de

⁶⁰ Reinhart KOSELLECK, *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro, Editora UERJ, 1999.

⁶¹ Franco VENTURI. *Settecento Riformatore*. Citado.

⁶² Robert MANDROU, *L'Europe “absolutiste”. Raison et raison d'Etat*. Paris 1977.

uma piedade (interior) e de um novo conceito de humanidade que a predispusesse para construir uma nova relação com o poder político. Nos termos expressos pelo General de nossa tragédia:

General: Diga acerca de teu coração: mais o uso é antigo, mais está na hora que termine, & mais, coração fanático, você deve começar a sentir os remorsos [...]. Bárbaro! Com qual nome é necessário que eu te nomeie? Você Padre! você Brâmane! & você não é mesmo homem! A doce humanidade, mais instinto do que virtude [...]. (Le Mierre, 1770: f. D1-D1v.; pp. 49-50).

“Mais instinto do que virtude”: eis, portanto, nessa direção, uma outra característica dimensão do homem segundo o espírito do Iluminismo: de algum modo tão pouco coerente com uma “razão” iluminada, que permanece muito mais como objetivo de fundo distante (utópica), do que como dimensão que possa ser realmente alcançada. Daí certa complacência iluminista para a “doce humanidade” feita quase de instintos⁶³, e a impossibilidade do General de entender e justificar tradições institucionalizadas da virtude.

Segundo as palavras dirigidas ao General por parte do Grande Brâmane:

Você entenderá o amor? Você entenderá o zelo, a coragem fundada na base imortal da Religião que confunde nesses lugares o respeito da Esposa & o respeito dos Deuses? [...] Da morte entre nós faz triunfar as Mulheres [...]. Você crê que nós [brâmanes] façamos mais indulgências para nós [mesmos]? [...] Quanto à Lei cruel à qual a Viúva está submetida, assim como a razão, a equidade o autoriza. [...].

O julgamento e o convite seguinte do General não deixam dúvidas, enfim, que:

O crime sobre a terra é sempre estrangeiro [...]. A Mulher é menos cruel, & você somente é bárbaro. [...] Toma um pouco de nossos costumes; se você não é sensível, não seja inumano, o esforço não é penoso [...]. Deixa para lá teu Costume (*coutume*), se trata de ser humano. (Le Mierre, 1770: f. D1v.-D2v.; pp. 50-52).

Incapacidade de humanidade por parte de uma autoridade religiosa tradicional que impõe ao General uma necessária ação militar para instaurar a predominância do humano (e do político) sobre o religioso (e o autoritarismo).

Tirano! [...] nada ameniza teu caráter cruel, aquilo que minha voz não pude, nossas armas vão fazer, e a Índia, apesar de você, virá marcar meus passos, para essa humanidade que você não conhece. (Le Mierre, 1770: f. D2v.-D3; pp. 52-53).

Na cena VI desse III ato, o debate entre os dois protagonistas continua no mesmo tom e nas mesmas tensões: tirania *versus* humanismo, religião *versus* político, honra *versus*

⁶³ Veja-se a esse respeito, por exemplo, a obra do médico e filósofo francês Julien Offroy de La Mettrie, desde a *Histoire Naturelle de l'Âme* (1745), até a famosa obra *L'Homme Machine* (1748). Julien. Offray de LA METTRIE, *Histoire Naturelle de l'Âme*. 1745. Paris, Fayard, 1987; e *L'Homme Machine*. 1748. Paris, Gallimard, 1999.

sensibilidade etc., enquanto na sucessiva se reafirma a necessidade, totalmente francesa, de estender essa nova dimensão civilizadora na base de um novo humanismo. Coisa bastante interessante no que diz respeito ao tema do nosso trabalho e da curiosa herança missionária da qual se desprende a nova polêmica iluminista: é nessa cena que encontramos uma definição feita própria pelas Luzes de um conceito de superstição e de fanatismo (“oh, Indiano fanático”) que parece remeter à polêmica⁶⁴ missionária da interpretação dos ritos indianos em termos religiosos e não civis!⁶⁵

Finalmente, a primeira cena do IV ato se abre com um característico canto de amor e de desespero de Lanassa, a Viúva protagonista, presa entre uma “Natureza [que] me atrai e a honra [que] me repele”, reclamada à Pira por um “esposo inumano”... Então, na segunda cena, realiza-se o diálogo entre o Grande Brâmane e a Viúva: o primeiro lembrando-lhe a função honrosa do sacrifício, a segunda respondendo com submissão à exigência de uma Lei contraposta à Natureza, pólo de atração no canto inicial desse ato.

Grande Brâmane: A palavra, Madame, a vossos parentes doada, não deixa algum retorno à vossa alma acorrentada. [...] Se vós quitaís a vida & suas vãs doçuras, vos honrareis nossas Leis, vos consagrais nossos costumes (*moeurs*); [...] Vos conservais a honra daqueles que vos são queridos [...]. Vosso esposo morreu neste lugar de torturas, vossa morte o resgata [...], em um bem-estar sem fim vai mudar seu tormento. [...]

Viúva: Sem saber por qual bem um Deus justo repara os horrores da morte que a Lei me prepara [...], eu me sacrificarei, pois, enfim, tudo o exige, a Lei, a honra dos meus, minha própria honra; o que vou eu dizer! O desgosto da vida está ao fundo de meu coração; [...] Eu não faço que um único voto do fundo deste abismo, aquele de ser da honra a última vítima, e que a humanidade da qual surgem as leis, repense nesses climas seu império e seus direitos. (Le Mierre, 1770: f. D5v.-D6v.; pp. 58-60).

As palavras finais da Viúva, propostas no trecho acima, tornam evidente que, todavia, a essa altura ela está vestindo as partes de uma vítima sacrificial duplamente caracterizada: por um lado a vítima tradicional, submetida à lei da honra, mas, por outro, uma heroína – iluminista e, quase, pré-romântica – da nova conjuntura histórica, que quer chamar sobre si a realização de um ato último e definitivo que permita à humanidade “desses climas” repensar seu império (leia-se, dos costumes) e seus direitos (civis). Novamente, destaca-se enfim a abertura de um conflito entre religião tradicional, de um lado, e direitos civis constituídos na base de um novo conceito de humanidade, por outro,

⁶⁴ Como já apontamos, antes interna à missionação da Companhia de Jesus, estendendo-se, depois, às outras ordens que se levantam contra a aceitação de certos ritos indianos por parte dos jesuítas.

⁶⁵ Seria interessante, também, poder verificar se, inclusive para o General, em momento algum os ritos (ou o rito ao redor do qual se debate nesta tragédia) se configuram por uma dimensão política, além do que religiosa: de fato, face a ele, é curioso e interessante observar que para o Brâmane é bastante destacada a dimensão propriamente *política* do rito em questão.

assim como, novamente, o conflito evoca sua ligação e herança com a polêmica missionária, ao longo do século XVII e da primeira metade do XVIII, constituída a partir da interpretação dos ritos indianos em termos religiosos e não civis. As palavras do Grande Brâmane, que se seguem, parecem ecoar, então, a própria tomada de consciência, por parte da cultura brâmane autóctone, de um conflito insuflado por dentro da cultura local quase uns dois séculos antes da ambientação da tragédia.

G.B.: O que você sustenta? O que você disseste, Madame? [...] Esses altivos europeus, até em nossos próprios Espíritos, sopraram a poção de seu imperfeito (frouxo) sistema; mas, quanto mais esses Estrangeiros nos infectam de erros, querem nos inspirar sua doutrina e seus costumes (*moeurs*), mais é necessário o esplendor de exemplos sublimes [...]. Veja-se nesse momento que a Índia vos contempla, e de vossa coragem exige um grande exemplo. (Le Mierre, 1770: f. D6v.-D7; pp. 60-61).

Coisa interessante, ainda: se o conflito é apercebido enquanto sub-repticiamente inscrito no “espírito” da cultura local, a “poção de sua imperfeição (européia)” é vista enquanto produzida por dentro de um sistema. Se, a esse propósito, vale lembrar quanto dissemos acima, com relação à anti-sistematicidade do pensamento iluminista, ainda mais vale insistir, com Calazans Falcon, sobre mais uma característica da razão iluminista.

Entre o racionalismo dos grandes filósofos do século XVII (Descartes, Spinoza, Leibniz, entre outros) e o racionalismo das “Luzes” há continuidade e diferenças importantes. Para os Iluministas a razão é alguma coisa ao mesmo tempo mais modesta (já não acreditam numa razão definida como somatório ou síntese de idéias inatas reveladoras da essência absoluta do existente) e mais ambiciosa (a razão está longe de ser uma espécie de herança, mas ela é sim uma aquisição possível) do que o era para os grandes construtores de sistemas filosóficos do século anterior. A razão iluminista é concebida como energia ou força intelectual, só compreensível e perceptível através da prática, isto é, do que é capaz de fazer e produzir. Neste sentido, a autonomia da razão iluminista se opõe ao irracionalismo da “autoridade”, da “tradição” e da “revelação”. A razão iluminista instaura em definitivo o “reino da crítica” e, ao fazê-lo, não é apenas o Estado absolutista que lhe serve de alvo. É a sociedade existente como um todo que deve ser reconstruída.⁶⁶

O lamento da Viúva pela desventura de nascer nesses climas medonhos (*affreux*); o socorro na direção dela por parte do irmão (o Jovem Brâmane), que quer que ela renuncie à morte; este, ainda, decantando a “única humanidade” que inspira e anima o General e, com ela, a piedade, sua cólera, sua indignação, convida a viúva-irmã a seguir o exemplo do General, consentindo a viver para o povo cessar de segui-la: todavia, perante a resistência dela, o Jovem Brâmane é obrigado a verificar como “o fanatismo envolve suas vítimas”.

⁶⁶ Francisco José CALAZANS FALCON, *Iluminismo*, São Paulo, Ática, 1986. Citação que remete ao item “A razão iluminista – a ilustração secular”.

Este o desenvolvimento sucessivo do enredo trágico, até a VIII cena na qual o Jovem Brâmane comunica ao General a resolução da sua irmã (“minha irmã está resolvida a morrer por causa de Leis inumanas”; “a seu cruel dever seu coração é preso”) e na qual, finalmente, o General descobre a identidade da vítima predestinada, que foi, outrora, sua própria amante. E aqui, a oposição à Lei em prol da Natureza, reforça-se com o serviço ao amor: Natureza e Amor, enfim, vêm se contrapondo pontualmente à Lei e aos Costumes. Tudo isso traz mais força para o ímpeto do General contra o Grande Brâmane, na IX cena, e encerra o IV ato, na cena sucessiva, com a recriminação do próprio Brâmane que denuncia como com a Religião se ataca o direito, como para salvar a vítima se querem mudar as Leis e, enfim, incita a vingar com força seus usos, suas Leis, o Templo e o Estado.

Aparecem aqui, encenados *ab contrario*, os característicos argumentos contra o fanatismo assim como se manifestam, sobretudo, na filosofia das luzes de Voltaire, em sua especificidade. De fato, confirmando e indo além de quanto já vimos com relação aos *Dialogues Philosophiques*, a imagem do intelectual voltairiano, amante dos prazeres e do luxo, votado à *politesse* e à sua vocação anti-metafísica (*O homem de mundo*, 1736), aparece estreitamente ligada ao seu compromisso com o debate político e civil. É testemunha disso a assídua campanha contra o *infâme* (a superstição e o fanatismo teológico, identificados, em particular, com o catolicismo): campanha conduzida por Voltaire nos anos sessenta, que não tem tanto o objetivo da destruição da religião (objetivo eventualmente próprio da ala materialista e radical das Luzes), quanto a correção dos abusos nascidos do entrelaçamento entre religião e instituições. No que diz respeito ao anti-cristianismo de Voltaire, ele representa, portanto, apenas um aspecto da batalha em favor da tolerância, entendida enquanto valor supremo do processo civilizador (*Tratado sobre a tolerância*, 1763). O interesse de Voltaire para os problemas da justiça nunca virá menos, como demonstram o *Comentário sobre o tratado “Dos delitos e das penas”* (1765) e, ainda em 1777, o ensaio *Premio da justiça e da humanidade*. No que diz respeito à reflexão religiosa, enfim, ela registra, nos anos sessenta e setenta, um atraso substancial em relação ao deísmo da maturidade, motivado, por um lado, pelas crescentes preocupações para com a ordem social, por outro, pela exigência, profundamente percebida por Voltaire, de contrastar a campanha para o materialismo e o ateísmo de d’Holbach. Em resposta ao *Sistema da natureza* (1770) e a *O bom senso* (1772) desse último nascerá⁶⁷, assim, a

⁶⁷ Barão D’HOLBACH, *Sistema da Natureza ou das leis do mundo físico e do mundo moral*. 1770. São Paulo: Martins Fontes, 2010; e *O Bom Senso*. 1772. Alfanje Edições, 2011.

História de Jenni, ou seja o ateu e o sábio (1775), na qual Voltaire não somente reconhecia a necessidade da religião, mas apontava no ateísmo a fonte primeira do mal moral.

No começo do Ato V, então, em suas primeiras duas cenas, assistimos ao desespero do Jovem Brâmane em conseguir convencer a irmã: mas, finalmente, mantém a pequena esperança que o coração da irmã-viúva possa balançar, pelos menos, na decisão entre a morte (sacrificial) e o amor (do general). A terceira cena, no entanto, representa a incitação do Grande Brâmane para com seu povo, antes avisando-o da ameaça estrangeira de mudar seus costumes (*moeurs*), depois manifestando o acordo estabelecido neles entre a justiça e a necessidade e, finalmente, invocando Brama enquanto protetor do costume (*coutume*) e da pátria, contra a ameaça do General que pretende arrancar uma Viúva fiel às honras da fogueira (da Pira) e que encontra-se, portanto e justamente, sob a proteção de Brama. Mas, a resposta do Jovem Brâmane é, novamente, uma acusação tipicamente iluminista: ele acusa seu superior de violar nada menos, veja-se bem, as Leis mútuas, o direito das Nações à sorte de suas disputas (*querelles*), antes de declarar que, para salvar Lanassa ele se junta ao General. A França é assumida, portanto, explicitamente, enquanto defensora desses ideais violados pelas tradições e pelos costumes indianos. Interessante observar a definição (indignada) dada pelo Grande Brâmane à posição do Jovem Brâmane, irmão da viúva: “louca piedade” (*folle pitié*)! Definição, no fundo, aceita em sua paradoxalidade quase erasmiana, tanto por parte das Luzes, quanto de sua impersonificação no Jovem Brâmane que, no fundo, a aceita a fim de subtrair-se e de subtrair uma parte de seu povo a uma lei monstruosa, fundada na lei do mais forte, na esperança de contribuir para adoçar (mas o termo *adoucit* vem a significar, também, um primeiro *polimento*) o homem e, salvando Lanassa, servir a Natura. E tanto mais é interessante essa parte da interlocução, quanto mais, com a sucessiva resposta do Grande Brâmane (que o define enquanto “irmão” em termos religiosos), evidencia-se a contraposição da identificação do Jovem Brâmane, entre sua irmã natural e sua posição religiosa de “irmão cultural”, como poderíamos defini-lo. E a escolha dele, em sua função (cultural) inicialmente estabelecida de sacerdote sacrificial, torna-se clara nas sucessivas palavras:

Sim, Bárbaro, à morte eu a quis subtrair: [se for] para sacrificá-la eu não sou irmão dela, eu o sou por amá-la [...]. Eu conheço a Natura e não reconheço que ela. (Le Mierre, 1770: f. F2; p. 83).

Sucessivamente, ele se dirige ao povo para explicar como sua própria razão não pode ser obscurecida pelos costumes dele, assim como não pode ser mudado seu próprio instinto ou endurecida sua alma. Finalmente, malgrado a opinião e sua crueldade, o que

importa ao Jovem Brâmane é o sentimento e para ele somente se dirige seu coração. O que, obviamente, no julgamento indignado do Grande Brâmane, não pode resultar em outra coisa a não ser em uma acusação de impiedade.⁶⁸

Mais uma vez, enfim, aparece como aquela que Calazans Falcon definiu de “a falsa antítese” e que, na perspectiva do historiador, deva ser, justamente, relativizada enquanto antítese⁶⁹: isto porque o anti-clericalismo, típico das “Luzes” francesas, não pode ser considerado a regra no restante da Europa.

O reconhecimento da diferença como raiz da autonomia do homem e do mundo faz parte também de um processo interior à própria Igreja. Com frequência, a iluminação racional, longe de ser encarada como oposta à iluminação religiosa, foi entendida como uma espécie de expansão desta última.

Do século XVI ao século XVIII, desenvolveram-se duas linhas de reflexão tendentes, em ambos os casos, a reconhecer a realidade secular. A primeira, no plano da política, tem seus marcos mais significativos em Maquiavel, Bodin, Hobbes e Locke, mas é preciso não esquecer a importância de certos textos de Tomás de Aquino (séc. XIII) e, sobretudo, de Roberto Bellarmino (séc. XVI), nos quais desponta uma visão cristã da secularização cuja essência é o reconhecimento da autonomia e da legitimidade da esfera própria do entendimento humano, assim como da realidade intramundana do homem e da vida, ou seja, do natural.

A segunda linha, muito vinculada às vicissitudes inglesas do seiscentos, tem em Herbert de Cherbury (1588-1648) e nos platônicos de Cambridge, como Henry More, os expoentes de uma tendência que busca conciliar a ciência com os valores espirituais. Pensavam que era possível conciliar razão e Revelação, fazendo da Revelação presente na Bíblia apenas o começo histórico de uma revelação a ser adquirida por intermédio da razão. Foi esse também o grande objetivo de B. Spinoza e, bem mais tarde, ele estará presente em Lessing. A luz natural também é uma palavra divina: tal a essência das reflexões de Pierre Bayle, assim como para Kant o dictamen da consciência é a própria palavra de Deus.⁷⁰

A quarta cena deste ato apresenta, então, um diálogo entre o Grande e o Jovem Brâmanes e a Viúva, diálogo no qual, se entre os primeiros se joga a avaliação do General francês (enquanto “chefe audacioso”, por parte do mestre; enquanto “herói” e “guerreiro do socorro”, no discípulo), a Viúva se pergunta os motivos do socorro deste General que acaba sendo reconhecido enquanto herói, generoso e tenro, chegando, finalmente, a reconhecer o fato de que os franceses têm, todos, o coração de seu antigo amante! E novamente a Viúva é posta, pelos dois brâmanes perante o dilema de atender à chamada (sacrificial, tradicional e dos deuses) do seu antigo esposo e aquela (natural, sentimental e

⁶⁸ Mesmo que, como vimos mais acima, o Jovem Brâmane tenha reconhecido para si uma específica forma de piedade: ‘natural’, ‘humana’, ‘do coração’, denominada de “louca”, por parte do seu antigo mestre.

⁶⁹ A esse respeito, cf. Francisco José CALAZANS FALCON. F. J. *A Época Pombalina*. São Paulo, Ática, 1982, capítulo I.

⁷⁰ Francisco José CALAZANS FALCON, *Iluminismo*, op. cit., cf. capítulo “Secularização e Racionalismo” (lá onde, de fato, historiador analisa a complexidade do problema da secularização e, portanto) no interior do qual se encontra o reenvio ao tema da “falsa antítese” ao trabalho anterior, *A Época Pombalina*, e, com ele, a citação apontada.

humana) de seu irmão. É justo nesse momento de alta dramaticidade que, enquanto todos os brâmanes se separam do irmão dela, ela sobe na Pira.

A cena seguinte, enfim, apresenta o General subindo na Pira e declamando: “Lanassa no meio das chamas!”: quase evocando as chamas do dilema que a envolvem no momento do sacrifício... E é naquele momento que a Viúva se pergunta por quem está tirando-a da morte dessas chamas. Emblemática a exclamação do general: “Ídolo do meu coração, Lanassa!”. Mais uma vez, na tragédia, a verdadeira religião transforma-se numa religião do coração e o ídolo se torna a própria pessoa amada. Neste momento, finalmente, a Viúva, “soltando um grito de surpresa e de alegria”, reconhecendo nele seu antigo amante, se joga “nos braços do general francês, antes de nomeá-lo: Montalban! Você meu libertador?”. O próprio General resume, em suas palavras, o percurso tortuoso segundo o qual se traçou: “a obscura senda que se diz ter sido aberta pela avareza [da casta dos brâmanes] para furtar uma mulher ao suplício, num mesmo destino, aqui mais nobre, serve meu Rei, os Franceses, teu irmão e teu amante [...]”; e, dirigindo-se ao Grande Brâmane: “teu crime foi covarde⁷¹ e (mas) não há nada que me espante; mas [sou] Francês [e] eu o esqueço, e vencedor perdoo [...]”. (Le Mierre, 1770: f. F5v.; p. 90).

Finalmente, então, na última cena da tragédia, a sexta desse quinto ato, das chamas, a Viúva se entrega decididamente ao General admitindo, depois de ter demonstrado tanto apego e resignação à tradição e a seus costumes, que “o dia me é mais caro, por vossas mãos conservado!” Mais uma vez, este reconhecimento vem a representar outra ocasião para demonstrar a honestidade e generosidade do General francês que faz questão de partilhar o mérito e o reconhecimento com o irmão dela (amor e natureza, novamente juntos...) e, dirigindo-se ao povo, desejar que ele possa respirar sob melhores auspícios. E, no fundo, na humildade de seu serviço para com o povo, o reconhecimento vai para o rei do General: “dos favores de meu Rei, recebeis como prêmios a inteira extinção de um uso (*usage*) inumano. LOUIS, para aboli-lo se serviu de minha mão: se mostrando sensível assim como ele é justo, o esplendor de seu reino torna-se mais augusto. Em outros lugares os vencidos carregam a crueldade, o orgulho, a violência, e ele a humanidade”. (Le Mierre, 1770: f. F6v.; p. 92). A dimensão propriamente política do poder do monarca (francês), portanto, também reforça, perante o povo, nas palavras do General (e do dramaturgo), os

⁷¹ Frouxo, *lâche*: termo que relança para o Grande Brâmane a acusação que, anteriormente, este último havia lançado, em direção ao General, de frouxo e imperfeito com relação ao sistema (pensamento em termo de sistematicidade) europeu.

valores da sensibilidade, da justiça e, sobretudo, da Humanidade e da Civilização concedidas por meio dos serviços do general, contra os costumes inumanos e bárbaros.

Tudo isso, quase como um eco de um “espírito das leis”, segundo o título da obra de Montesquieu (1748) cujo núcleo encontra-se no anti-despotismo e na bem definida vontade de individuar a essência dos mecanismos jurídico-institucionais: o “espírito” das leis, de fato, é contraposto à restrita leitura dos expertos de direito. Sustentados por leis objetivas, análogas às leis de natureza, para Montesquieu os fenômenos político-sociais se prestam a uma análise racional, que retoma a herança de Maquiavel e dos moralistas franceses: ele oferecia, dessa forma, um primeiro exemplo de história “filosófica”. Esta antecipava aquela que, com Voltaire, devia se tornar uma Filosofia da História, contraposta à anterior dimensão teológica da História. Conforme os termos da análise de Calazans Falcon:

criada por Voltaire, em 1765, segundo Gusdorf, a expressão “filosofia da História” é o reconhecimento do sentido da História – a grande contribuição do Iluminismo. A História delimita, a partir de então, um espaço mental distinto do dogma e do determinismo físico ou naturalista, espaço este dotado de inteligibilidade própria. [...] Como expressão dessa leitura, o Iluminismo substitui o binômio “verdade de razão” e “verdades de fato” pela relação entre “natureza” e “liberdade”: a natureza é o reino dos acontecimentos calculáveis segundo leis necessárias, matemáticas; a liberdade é o reino da História.⁷²

Final e consequentemente, portanto, na direção de seu entendimento do “*espírito das leis*”, a história filosófica propugnada por Montesquieu era escassamente interessada ao dado erudito: preferia e tendia a colher as leis que regulamentam o porvir das sociedades. É essa história filosófica que abre o caminho para a moderna sociologia, fazendo da Civilização o fato fundamental da realidade humana.

Já dissemos que o rito que encontramos no centro da cena, na tragédia de Le Mierre, é bastante marginal com relação à disputa missionária dos quase dois séculos passados e, como pudemos verificar ao longo da análise, os temas selecionados para a representação tendem a serem atentos, sobretudo, a um jogo ideológico bastante característico do pensamento Iluminista... No decorrer da análise proposta, todavia, aparece em toda evidência quanto a contextualização da tragédia está fortemente presa – assim como acontece no interior da polêmica missionária analisada precedentemente – à sua interpretação *religiosa*, por um lado, e *política*, por outro. No contexto missionário (e, antes, no caso indiano, interno à Companhia de Jesus) as duas perspectivas interpretativas

⁷² Francisco José CALAZANS FALCON, *Iluminismo*, op. cit.; a respeito de todos esses aspectos, no interior do cap. “Natureza e características da historiografia iluminista”, cf., sobretudo, o item: “A visão iluminista da historicidade e seus problemas”.

se opunham tendo em vista, ao que tudo indica, os diferentes pressupostos e as peculiares ligações da missão inaciana com seus específicos projetos imperiais: nos referimos, nesse caso, a uma evidente diferenciação que perpassa, sobretudo, a diversa orientação de ação missionária dos jesuítas portugueses e italianos. Mesmo que nem sempre, quando não de forma tão rigorosa, aparece todavia bastante evidente como, estreitamente presos à ambição imperial portuguesa, os primeiros partem de uma interpretação rigorosamente “religiosa” dos *sinais* e dos *ritos* indianos do Malabar (e, portanto, desenvolvem uma consequente estratégia catequético-missionária, bastante ortodoxa), enquanto os últimos, ligados mais diretamente ao universalismo missionário papal – um “império simbólico”, segundo a definição proposta por Nicola Gasbarro⁷³, desenhado no plano religioso, não uma ambição imperial de cunho político –, se destacam por sua interpretação “política” que permite um certo grau de aceitação (e portanto de adaptação heterodoxa) de ritos e sinais indianos por dentro do próprio processo de cristianização das populações locais.

Ora, o contexto da tragédia iluminista aponta, como vimos, de forma bastante crítica, para a simbiose e suas consequências (no âmbito político), entre religião e política: é essa simbiose que manifesta, no ritual sacrificial da Pira da viúva, todo seu grau de barbárie final e propriamente política. A tragédia evidencia claramente como a fusão de religião e política não permitiria a construção de alternativas para um viver civil autonomizado: a própria possibilidade de fuga (várias vezes prospectada no curso da tragédia) do seu destino ritual por parte da vítima predestinada não lhe traria, eventualmente, alternativas à *morte civil* que, finalmente, do ponto de vista religioso, constituiu sua nova condição a partir da morte do marido.

1. A *disputa missionária* se distinguia e se opunha, na escolha interpretativa dos rituais indianos, entre os dois termos. Rituais religiosos ou políticos? Essa era a questão! A distinção, todavia, desprendia-se tendo em vista, sempre, uma *perspectiva religiosa universal* que, eventualmente, teria que se diferenciar em suas estratégias a partir das diferentes interpretações dos ritos locais: a diferente interpretação teria pressuposto (apenas, mas importantes) diferentes estratégias da obra de cristianização.

2. Ora, por outro lado, a *disputa iluminista* – construída, sobreposta e, sucessivamente, diferenciada, com relação àquela missionária – parte da necessidade de propor uma *perspectiva político-humanista universal* utilizando-se, eventualmente, da religião enquanto um dos instrumentos privilegiados para realizar tal operação.

⁷³ Conforme quanto apontamos e vimos analisados em sua contribuição *O Império Simbólico. Contextos Missionários*, op. cit.

Interessante observar, portanto, que, desde seus começos, a *querelle des rites* – que, não podemos esquecer, unia em uma mesma definição tanto os ritos chineses quanto aqueles malabáricos – se manifestou em toda sua importância, inclusive em seu eco europeu, no âmbito missionário e religioso. Foi a enorme quantidade de escritos polêmicos levantados por ela, nesse âmbito, que contribuiu a torná-la um dos instrumentos privilegiados na batalha anti-jesuítica do século XVIII, podendo talvez afirmar que, enfim, foi justamente nesse terreno que a Companhia de Jesus veio tecendo e sofrendo aquela que se tornará sua primeira e corrosiva fragilização, antes de sua sucessiva e verdadeira derrota. E vale a pena repetir e destacar, vista a força que o tema virá exercendo na historiografia posterior e imprimindo ao longo de sua tradição: se o *topos* clássico de matriz iluminista afirmara que isso aconteceu porque a Companhia era demasiadamente conservadora e filo-papal, exatamente em contraposição a essa afirmação devemos reconhecer que isso aconteceu, de fato, porque ela era demasiado autônoma no que dizia respeito a formas de acomodação do processo de cristianização com as práticas e as crenças locais: pelo menos até que esse projeto se tornasse possível sem descaracterizar o Cristianismo ocidental. Muitas vezes, todavia, a diferenciação tornava-se demasiado tênue e o êxito da polêmica representou o indício mais evidente desta arriscada abertura. Sua repercussão foi evidente, também, como vimos ao longo de várias partes da nossa indagação, no interior do trabalho das congregações romanas⁷⁴: durante quase dois séculos, essas se encontraram a enfrentar o problema, posto pela moderna missão jesuítica, da evangelização de civilizações e culturas complexas, quais aquelas orientais, interrogando-se sobre a praxe da *accommodatio* promovida pelos inicianos.

No fundo, Roma estava bem consciente de se encontrar perante o dilema de escolher entre o favorecimento de um número mais consistente de conversões e, por outro lado, a salvaguarda de uma rígida ortodoxia que chegava a considerar qualquer pequena concessão a tradições religiosas diferentes como uma verdadeira forma de idolatria: tanto no contexto romano, quanto naquele asiático, abusou-se quase do termo enquanto instrumento de polêmica por parte dos defensores da interpretação religiosa dos ritos locais. A necessidade de manter os dois objetivos, isto é, de não resolver o dilema em prol

⁷⁴ Como demonstrou muito bem o trabalho de pesquisa recentemente desenvolvido por Sabina PAVONE, *Inquisizione romana e riti malabarici: una controversia*. Comunicazione al Convegno dell'Accademia dei Lincei, 21-23 febbraio 2008; e, da historiadora, vejam-se ainda os Verbetes: “Riti cinesi” e “Riti malabarici”, redigidos para o *Dizionario Storico dell'Inquisizione*. Adriano PROSPERI (Org.), em colaboração com Vincenzo LAVENIA e John TEDESCHI. IV Vols., Pisa, Ed. della Scuola Normale Superiore, 2010, verbetes que se encontram no volume 3º da obra.

da adaptação ou da ortodoxia, com todas as consequentes contradições, ajuda a compreender porque a Santa Se empregou quase dois séculos para dirimir a controvérsia e porque uma questão tão distante e circunscrita a estratégias de política missionária tenha constituído um momento importante na reconstrução da identidade da Igreja romana.

Mas, enquanto a condenação final dos ritos chineses e malabáricos contribuiu para reenviar por longo tempo a evangelização de uma consistente parte do continente asiático, tornou-se, também, o momento privilegiado para recuperar a polêmica reinscrita, em plena época iluminista, por dentro da nova exigência de liquidar uma perspectiva idolátrica enquanto resultado da simbiose entre religião e política: liquidá-la na perspectiva religiosa que lhe era própria, obviamente, para afirmar, no final das contas, o novo universalismo político dentro do qual podia-se recuperar inclusive uma nova religião, interiorizada, individual (enfim, como apontamos acima, uma característica “religião do coração” iluminista que podia e devia encontrar, sobretudo, sua verdadeira dimensão na relação com os outros homens e do homem consigo mesmo): logo, uma religião autonomizada e despojada de qualquer forma de transcendência, mas também – com as extraordinárias e ricas “contradições” que caracterizam a complexidade das Luzes – ainda base e modelo estrutural de uma nova *accommodatio* social no novo âmbito da política.

A lição voltairiana fez escola e nos revela sua pegada na própria obra de Le Mierre: conforme os *Entretiens chinois* do primeiro, em decorrência do diálogo entre o mandarim (não por acaso, uma figura relida, traduzida e fixada no interior do Ocidente enquanto “filósofo” tipicamente oriental) e o jesuíta alcança-se um acordo significativo sobre alguns princípios fundamentais da religião, princípios que partem de uma série de necessidades “fraternais” e “políticas”, de cunho bem iluminista e, no limite, “utópicas”⁷⁵: a necessidade de amar a Deus, de ser moderado, sóbrio, de ter compaixão, de ser justo, bom mestre, bom pai de família, bom cidadão. E, como vimos acima, é no próprio reconhecimento recíproco desses mesmos objetivos basilares (um “mínimo comum denominador”) de uma nova visão da religião que se constituem a base e o modelo estrutural de uma nova *accommodatio* social ilustrada, centrada no novo âmbito da política: os mesmos, no fundo, que se ofereceram enquanto única possibilidade para os jesuítas na Ásia de construir, assim, um (qualquer que fosse) processo de conversão, e que, da mesma forma, se ofereciam para o mandarim-filósofo (para Voltaire e os *philosophes*) enquanto uma espécie

⁷⁵ Franco VENTURI. *Utopia e Riforma nell'Illuminismo*. Citado.

de “profissão de fé” para uma religião entendida e caracterizada por seu característico e proverbial moralismo: uma leitura *sub specie moribus* da “filosofia” confucionista.

Neste sentido, como apontamos acima e nos termos sugeridos pela obra de Venturi, o *Settecento* foi “reformador”: isto é, mesmo que com a especificidade de seu programa (que envolvia aparatos administrativos, financeiros, econômicos, comerciais, além das ordens sociais e das instituições eclesiásticas), as “reformas” iluministas apontam para um termo que era mutuado, significativamente, do próprio vocabulário religioso. Interessante constatar, então, a respeito desses resquícios não meramente linguísticos-terminológicos, outros ecos que – como demonstra a análise da tragédia de Le Mierre conduzida neste capítulo – revelam uma fundamental relação causal entre os dois momentos históricos das Reformas modernas. Tomamos a liberdade, aqui, de reenviar à orientação de um projeto de pesquisa muito interessante, apresentado por Modesto Florenzano, e que tenciona, justamente, procurar e desvendar esta causalidade relacional a partir, grosso modo, desses termos:

Pode-se afirmar que com a relação causal Humanismo-Reforma ocorre algo semelhante ao que ocorreu mais tarde, no final do século XVIII, com a relação causal Iluminismo-Revolução francesa, isto é, que tanto uma, a Reforma, quanto a outra, a Revolução francesa, foram rebentos não deliberados daqueles dois movimentos intelectuais. Como, de resto, bem haviam percebido os próprios contemporâneos ao criarem e difundirem as fórmulas: “Erasmus pôs o ovo que Lutero chocou” e “*la faute à Rousseau*”, a culpa, pela Revolução, é de Rousseau, vale dizer dos filósofos do Iluminismo. Também à Reforma podemos aplicar a bela fórmula de Michelet sobre o aparecimento da Revolução francesa: era esperada, avistava-se ao longe, mas, quando finalmente chega, a todos surpreende...⁷⁶

Evidentemente, pode-se constatar como o foco de nossa análise a esse respeito antecipa a reverberação da Reforma (religiosa) para as Reformas (ilustradas), enquanto a análise de Modesto parece privilegiar, neste último caso, o momento da ruptura revolucionária. De qualquer modo, todavia, não entrevemos incongruências a respeito, sempre que levamos em consideração a (mesmo que complexa) relação entre o Iluminismo e Revolução francesa⁷⁷: inclusive em suas veias ideais e utópicas.⁷⁸ E é a partir desses seus ecos e dessas suas origens que, no século XVIII, o termo “reformas” parece, então, ter passado a indicar uma série de movimentos em âmbitos centrais da vida civil. Finalmente, torna a ser interessante o exemplo do mandarim (*philosophe* local) de Voltaire,

⁷⁶ Modesto FLORENZANO, Projeto de pesquisa (em andamento): “Revisitando o Renascimento e a Reforma à luz (do problema histórico constituído pelo advento) da modernidade Ocidental (séc. XV-XVII)”; pp. 2-3. Texto gentilmente repassado pelo professor que, por isso, queremos agradecer vivamente.

⁷⁷ Além dos outros trabalhos acima citados, veja-se sobretudo, a esse respeito, o estudo de Roger CHARTIER, *Les Origines Culturelles de la Révolution Française*. Paris, Seuil, 1990.

⁷⁸ Entre outras, aquelas sublinhadas pelo trabalho de Franco VENTURI, *Utopia e Riforma nell'Illuminismo*, já citado.

na medida em que nos restitui uma interpretação que leva em consideração o alto valor moral dos ensinamentos de Confúcio: uma nova *moralidade* civil que, diferenciando-se daquela anteriormente orientada em termos religiosos e transcendentais, recupera, enfim, sua significação etimológica originária e antiga (de *mores*) deslocando seu significado do âmbito religioso para o civil (político). Resultado interpretativo, este, e consolidação de um longo percurso interno à Idade Moderna ocidental a ser entendida na especificidade da relação dialética que, no decorrer dela, veio se estabelecendo entre *civitas* e *religio* e que caracterizou a inteira época: tanto internamente ao Ocidente europeu, quanto, em suas específicas modalidades interpretativas, operacionais e dialéticas, nos contextos extra-europeus com os quais a Europa se confrontava.

CAPÍTULO 9.

Idade Moderna: entre Civitas e Religio

Bases e Genealogia da História das Religiões entre Europa, Ásia e América

Idade Moderna ocidental: entre Civilização e Religião

A respeito dessa relação (paralela) entre *civitas* e *religio* na Idade Moderna ocidental, já vimos no começo do 5º capítulo desse trabalho, assim como, mais amplamente, em um trabalho anterior¹, quanto resumimos a seguir no próximo parágrafo, antes de aprofundar, nesta base, a análise específica relativa à problemática desse capítulo.

A modernidade nasce de uma ruptura (consciente e ideologicamente orientada: refletida no fato de oferecer-se enquanto uma invenção filológico-literária) com o sistema medieval: esta ruptura se realiza como um retorno humanista à *civitas* antiga. Nesta direção, o próprio significante “Estado” veio adquirindo um novo significado que foi recuperando essa *civitas*.² Antes de se configurar em termos propriamente políticos, na primeira fase da modernidade esta teorização do Estado se desenvolveu ao redor de uma “razão de Estado”: conforme a obra de Giovanni Botero³; e de uma nova justiça

¹ Adone AGNOLIN, *História das Religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo, Paulinas, 2013 [2ª reimpressão 2014], cap. VI (item: “Da Doutrina ao Direito, da *Religio* à *Civitas*”): a partir de p. 256. Em algumas partes sucessivas deste capítulo, finalmente, levamos em consideração esta parte desse nosso outro estudo, confrontando-o e verificando-o com os resultados adquiridos com esta nossa presente e específica investigação.

² E, como já destacamos, é neste o momento em que a nova cultura civil descobre, com Maquiavel, a história política antiga e formaliza uma nova teoria do Estado: a partir de Bodin, através do poderoso instrumento de seu conceito de “soberania”, até Hobbes e Rousseau.

³ Uma *ratio* tipicamente renascentista atribuída à resignificação da sua *civitas*. A expressão “Ragione di Stato” nasce, provavelmente, para evitar a clareza demasiado explícita de Maquiavel quando fala de

que, do pluralismo dos foros, se transformou em direção ao dualismo moderno entre consciência e direito, realizando a nova configuração histórica do “súdito-fiel” disciplinadora e controladora do indivíduo e de sua vida cotidiana.⁴ Sempre conforme quanto já analisamos mais detidamente, tratou-se então do momento em que a ideologia religiosa realizou seu ingresso na política, transformando seu estatuto: isto é, ampliando a sua esfera em direção a setores da vida que antes não entravam, minimamente, a fazer parte de um discurso relativo à política. Ao mesmo tempo, iniciava-se a revalorização do direito que, em contraposição à velha *lex aeterna* medieval, teria permitido abrir uma sua nova função civil através do conceito de “direito natural”: erguido sobre um novo fundamento racional, filosófico e humano.⁵ Nesta direção, a *civitas* veio readquirindo um sentido estruturante que permitiu fazer com que a filosofia (e a “razão”) do Estado e aquela do Direito caminhassem juntas e paralelamente: elas começaram a reencontraram, assim e aos poucos, a capacidade de repensar o mundo da natureza e dos homens independentemente da *religio* cristã.⁶ Por outro lado, esta profunda

“necessidade”: à época do livro de Botero, em 1589, de fato, as obras do secretário florentino encontravam-se no índice dos livros proibidos, no mundo católico, e sob acusação, naquele protestante. “Ragione di Stato” tornou-se, todavia, um termo de modo nos decênios seguintes à publicação do livro: nele, é o próprio autor que nos informa de como o tema era objeto de frequentes discussões junto às cortes de alguns príncipes e de como as opiniões de Niccolò Machiavelli e de Cornélio Tácito eram continuamente citadas. Que a expressão “razão de estado” fosse novíssima o demonstra o fato que as versões de Botero em alemão e em latim não a traduzem literalmente. Mas, logo em seguida, irá conhecer uma difusão rapidíssima, sobretudo em italiano, em latim (*ratio status*), em espanhol (*razón de estado*) e em francês (*raison d'état*). O final do *Cinquecento*, enfim, viu a ascensão ou o nascimento de um “discurso” sobre a Razão de Estado. E é justamente neste discurso que se nota, neste período, um novo e crescente interesse, por parte de autores de tratados políticos, pelas ações que os governantes realizam, efetivamente, ao invés que daquelas que deviam realizar: em síntese, trata-se da ascensão daquilo que na época é definido, às vezes, enquanto “*scientia politica*”.

⁴ Segundo os termos e as instigantes análises propostas por Paolo PRODI, *Uma História da Justiça*, op. cit.; Idem. *Il Sovrano Pontefice: un corpo e due anime*, op. cit., *Disciplina dell'Anima, Disciplina del Corpo e Disciplina della Società tra Medioevo e Età Moderna*, op. cit. Veja-se também, a respeito do disciplinamento do indivíduo, o trabalho já clássico de Norbert ELIAS. *Über den Prozess der Zivilisation*. 2 Vols., Basileia, Haus zum Falken, 1939; trad. Port.: Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990. E: Idem, *Die Gesellschaft der Individuen*. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1987; trad. port.: Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1994.

⁵ Nicola GASBARRO. *1492: “...apparve la terra”*. Escolha de textos e introdução de Nicola Gasbarro. Varese, Giuffrè, 1992. Cf. Introdução (“Il Ritorno di Colombo tra Antropologia e Storia”) em seu item 4. (“L'uomo e la natura”), pp. 39-57.

⁶ É interessante, nesta direção, a análise distintiva proposta por Quentin Skinner, em relação à substancial diferença que corre entre a perspectiva dos tratados pré-humanísticos – fundamentados na amplitude do consenso a respeito dos valores mais preciosos da vida civil – e aquela que deriva de São Tomás e da tradição tomista. Este último, por exemplo, “concebe a *pax* essencialmente como uma condição de concórdia com os outros e de paz consigo próprios” (Tomás d'Aquino. *Summa Theologiae, Pars IIa IIae*, Piero Caramello (Org.) Turim, 1962, Qu. 29, art. 1, resp., 158), enquanto os escritores pré-humanistas “continuam a se remeter [em suas obras] à convicção essencialmente romana – que não encontra espaço na análise de São Tomás – que onde se encontre a paz deva ter-se encontrado, também, um triunfo sobre a discórdia, uma vitória sobre as forças do dissídio e da guerra, que ameaçam constantemente de destruir a vida da comunidade”. Quentin SKINNER. *Visions of Politics*. Vol. II: *Renaissance Virtues*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002. Trad. It.: *Virtù Rinascimentali*.

transformação incidiu, também, e pôde ser percebida junto à cultura religiosa da época: por esse motivo a Reforma pode e deve ser vista e considerada como parte da modernidade (a esse respeito, o paradoxo é somente aparente). O resultado final, portanto, foi que tanto os reformadores da religião, assim como os filósofos e os historiadores da política e do direito, confirmaram, em seu recíprocos e específicos campos, a radical separação entre civil e religioso: perspectiva que, de fato, determina a tendência e o percurso característicos da inteira história moderna.⁷

Sempre que entendamos por “modernidade” o processo de “transição”⁸ que vem se desenvolvendo, quanto menos, a partir de dois séculos antes da polêmica que está no centro de nossa indagação, até o século em que se encerra a *querelle*, entre as decisões romanas e as Luzes francesas (enfim, encerrando-se mais geral e propriamente com sua identificação enquanto “século das Reformas”), todo esse percurso histórico caracteristicamente “moderno” (em suas vertentes sintetizadas no parágrafo acima), aponta para o efeito de uma produção externa de um específico processo de civilização (moderna) interno ao Ocidente: isto é, manifesta a implementação do progressivo crescimento de uma força sistemática da *civitas* que estrutura a unidade e a unicidade, não somente em organizar em termos hierárquicos os outros códigos da cultura ocidental, mas em determina-los totalmente, até negá-los enquanto autônomos e legitimá-los somente como expressão da civilização (do novo *processo* civilizador). Economia, arte, literatura, filosofia, direito e religião: tudo isto começa a tornar-se pensável somente enquanto “civil”: e isto vai se estabelecendo, progressivamente, na medida em que a semântica geral da natureza e das relações começa a coincidir, cada

Bolonha, Il Mulino, 2006, pp.60-61. Mas, a esse respeito, toda a obra é importante para esclarecer esta questão ligada à peculiaridade da “redescoberta dos valores republicanos” entre o movimento pré-humanista e o Humanismo italiano. Cf., também, do mesmo autor, *The Foundations of Modern Political Thought: The Renaissance*. 2 Vols. Cambridge, Cambridge University Press, 1978: sobretudo as duas primeiras partes do I Volume, sobre o ideal de “liberdade”, em relação à retórica e à escolástica, e os valores republicanos no Renascimento italiano. Em relação à mesma problemática e na mesma perspectiva “contextualista”, mas com orientações peculiares, cf., também, a obra de John G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. 2 Vols. Princeton, Princeton University Press, 1975: sobretudo o I Volume no qual se encontra o desenvolvimento da análise peculiar dos conceitos de experiência, consuetudine, prudência, providência, fortuna e virtude.

⁷ Dois poderes – o *dualismo moderno entre consciência e direito* de que fala Paolo Prodi (*Una Storia della Giustizia*, op. cit.) – que (re)ordenam respectivamente no interior de seu próprio sistema todos os outros códigos culturais.

⁸ Entre outros clássicos trabalhos historiográficos a respeito, veja-se também os artigos (e o reenvio a essa historiografia) de Modesto FLORENZANO. *Notas Sobre Tradição e Ruptura no Renascimento e na Primeira Modernidade*, In: **Revista de História** n. 135 – 2º semestre de 1996, pp. 19-29; e de Laura De MELLO E SOUZA. *Idade Média e Época Moderna: fronteiras e problemas*, In: **Signum**, Revista da Associação Brasileira de Estudos Medievais, n. 7, 2005, pp. 223-48.

vez mais estreitamente, com uma *ratio* natural (humanisticamente interna à natureza e ao homem): na medida em que o “estado de natureza” vai se definindo enquanto terreno comum de encontro entre a lei natural das coisas e dos homens e as leis positivas que regulam as relações sociais entre os homens civis.

Nesta nova base racional, inclusive, em concomitância com a revolução científica do século XVII, se insere o próprio tema do “latitudinarismo”: termo cunhado na Inglaterra daquele século pelos anglicanos conservadores que consideravam não ortodoxo o conjunto de conceitos teológicos reunidos sob este termo e defendidos por certos clérigos anglicanos que pretendiam ainda salvaguardar, de algum modo, a palavra de Deus fazendo-a concordar plenamente com a própria razão. Tratava-se de um sistema, enfim, que pretendia defender, na medida do possível, a liberdade de escolha religiosa e a liberdade de opinião em geral. Já o fato de seu principal representante, John Tiletson (que chegou a ser arcebispo de Cantuária) ter sido considerado, por alguns em algum momento, um radical subversivo, mostra como o tema levantava questões bastante polêmicas, mesmo recorrendo *apenas* ao uso da razão para argumentar *em favor* das Sagradas Escrituras, não perdendo de vista a intenção de exaltar a importância de uma conduta moral decorrente do texto sagrado e levada em forte consideração pelo movimento. Finalmente, entre tantos outros, este exemplo – da aquisição de uma *ratio* natural se impondo como (nova) semântica geral da natureza e, dentro desta, das relações entre os homens, característica da primeira modernidade – mostra a predisposição que se constituiu na modernidade para preparar o forte impacto e a transformação que se determinaram com as descobertas científicas do século XVII que, com Copérnico, Kepler e Galileu, levaram a uma mudança radical no modo de percepção do ambiente que envolve o homem. Uma visão puramente mecanicista da natureza veio se traçando, de fato, a partir do *Novum Organum* de Bacon (1620), chegando a uma sua primeira definição e realização com a filosofia cartesiana. É justamente a “ideia” de Descartes, entendida enquanto critério regulador da existência humana (que, portanto, veio mudando profundamente a relação entre homem e ambiente) que chegará à Inglaterra de Locke, Berkeley e Hume. Estes, enfim, também na base dos conceitos da ciência de Newton e em polêmica com a filosofia francesa e a teoria do inatismo, afirmarão a origem exclusivamente sensorial de qualquer ideia sobre o mundo externo. Neste contexto vem se afirmando o prevalecer da posição cética em

matéria metafísica e, sobretudo com Hume, em matéria moral.⁹ E, com esta nova posição, se torna central, finalmente, para o pensamento filosófico moderno, procurar uma (nova) definição de natureza: particularmente daquela humana para entender os fundamentos da existência da sociedade humana. Isto porque a natureza que envolve o homem moderno não é mais homogeneamente ordenada para ele, mas lhe é absolutamente estranha, diferente, desordenada e, portanto, somente “ordenável” pela *livre capacidade de ação do próprio homem*. Nesta “segunda modernidade” (uma sua segunda fase que, de fato, reorganiza e aplica com nova força os resultados do “livre-arbítrio” herasmiano do século XVI), enfim, realizou-se uma fratura essencial no plano da representação da natureza que, em termos gerais, havia condicionado até então a inserção do homem nela: trata-se daquele que podemos definir enquanto o fim do paradigma aristotélico.

Fato é que, desde Aristóteles, passando pela síntese do aristotelismo medieval realizada exemplarmente por Tomás de Aquino, até a primeira modernidade, com tonalidades distintas, segundo as épocas e as perspectivas (filosófica, jusnaturalista, teológica etc.), o homem era, de qualquer modo, concebido como “animal social” (*zoón politicón*), ou seja, era considerado *naturalmente* um ser social. Agora, a partir da modernidade filosófica do Seiscentos, deixando de ser pensado enquanto um ser hierarquicamente superior ao mundo natural e animal, o homem se torna uma parte integrante dele e homogeneamente afim ao animal. Nesta construção fundamentada sobre uma “antropologia negativa”, o homem torna-se um ser desordenado, proteiforme, caracterizado por um conjunto complexo de paixões, instintos e racionalidade. O que era, até então, sua caracterização em termos de um animal social se torna, nos termos propostos por Hobbes, o *homo homini lupus*: não mais uma condição inicial socialmente positiva, mas uma “triste condição”¹⁰ básica do homem natural.

Depois de Hobbes, a filosofia moderna não poderá mais sair do confronto com essa específica condição natural do homem. Assim, por exemplo, em Locke, no seu *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1690)¹¹, além de se fazer peremptoriamente presente que todas as pessoas nascem sem saber absolutamente nada (exaltando a

⁹ A discussão sobre as ideias terá sua definitiva realização, enfim, com Immanuel KANT, que das três ideias centrais dessa discussão – isto é, a ideia de Deus, a ideia do mundo e a ideia do eu, constituirá os três noumenos da *Crítica da Razão Pura* (1781; II edição: 1787) inatingíveis pela razão do homem através das categorias de espaço e tempo através das quais Kant organiza o conhecimento humano.

¹⁰ Thomas HOBBS. *Leviathan* (1651). Capítulo XIII. Ed. It.: Florença. La Nuova Italia (1976), 1987, p. 122.

¹¹ John LOCKE. *Essay Concerning Human Understanding*. London 1690.

função da experiência e do conhecimento empírico em sua constituição), o homem é representado enquanto sempre, possivelmente, refém das paixões; Voltaire, sobretudo e finalmente, no *Tratado de Metafísica* (1736), nos *Elementos da Filosofia de Newton* (1738) ou no *Filósofo Ignorante* (1766), entra em polêmica com o racionalismo francês de marca cartesiana, elaborando o conceito filosófico de homem segundo o próprio modelo oferecido pelo empirismo inglês: mesmo atingindo à lição que Hume utiliza criticamente em relação a Hobbes, principalmente a categoria de simpatia, Voltaire mantém, de fato, uma atitude fundamentalmente pessimista em relação à natureza humana, mais uma vez caracterizada por paixão, orgulho e amor de si. Apesar de ser representado enquanto espontaneamente sociável, no entanto, este homem de Voltaire, também, não consegue se auto-regulamentar plenamente de forma contínua.

É, enfim, esta fratura essencial no plano da representação da natureza – o fim do aristotelismo, mesmo daquele novo e “crítico” do começo da modernidade – que impõe o que, logo acima, denominamos de crescimento progressivo da força sistemática da *civitas*. E, por este motivo, isso se dá, não somente em função de uma organização hierárquica dos outros códigos da cultura ocidental, mas em determiná-los totalmente e de forma nova: negando-os enquanto autônomos e legitimando-os somente como expressão e produtos da civilização e de sua nova configuração *processual* (a constituição de um novo processo civilizador, de fato). Nesta direção, o vértice do processo é representado pela aquisição da *consciência civil da religião*, sancionada pelo *Contrato Social* de Rousseau (1762)¹² e pela consequente possibilidade de poder realizar uma história natural (e não mais sobrenatural) da religião.¹³ É nesse contexto e nessa direção que, mais do que natural aspiração do homem à salvação do mundo, a religião começa a se configurar, necessariamente, como um modo totalmente cultural de dar valor ao mundo.

E, nesta direção, o processo civilizador se torna, também, uma progressiva conquista social enquanto nova generalização do direito (conforme a segunda parte do título da obra de Rousseau). Aquele que se propõe e impõe enquanto civilizador, enfim, configura-se como um processo que, conforme demonstrou Norbert Elias¹⁴, começa a se inscrever nas cortes renascentistas e chega, por progressiva generalização, à consciência

¹² Jean-Jacques ROUSSEAU. *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique*. 1ª ed.: Amsterdã, 1762.

¹³ Segundo as diretrizes já traçadas pela obra de David HUME. *The Natural History of Religion*. London 1757.

¹⁴ *Über den Prozess der Zivilisation*. Citado.

civil da Revolução francesa: o “cidadão” da Antiguidade, depois do parêntese medieval, volta então a ser o protagonista principal e o princípio de valor de qualquer escolha da civilização. Assim nasce, historicamente, a moderna *civitas*, *civilisation*, a civilização enquanto modelo cultural global (isto é, que veremos, também e sucessivamente, desdobrar-se em suas outras conotações missionárias ao longo da modernidade extra-europeia). E como sempre, na história do Ocidente, também esse modelo tornar-se-á a maneira de se relacionar às outras culturas com uma implícita absolutização etnocêntrica. No fundo, podemos afirmar que, justamente pelo impor-se da *ratio* natural enquanto nova semântica geral da natureza – desde suas fundações no Humanismo, passando pela revolução científica do século XVII, pelo empirismo e o deísmo inglês, até a síntese iluminista –, a nova base autônoma e comum da natureza tece e estrutura uma inédita igualdade (depois, mas também no encaço, daquela ensaiada pelos missionários) entre os homens que prefigura, sobretudo e tanto mais significativamente em decorrência da proposta por Voltaire, uma nova visão da história que, portanto, “é disposta como um tabulado a entradas múltiplas aberto à comparação entre as culturas”.¹⁵

Inclusive, será justamente graças à construção cultural deste processo de civilização que o Ocidente dos séculos XIX e XX irá considerar o próprio modo de pensar o mundo como o único possível ou, de qualquer maneira, como o mais adiantado e (não por acaso) o mais civil: encontramos aqui, finalmente, a gênese cultural do (novo) colonialismo oitocentista que, por além das denúncias de desfrute social e de expansão econômica e militar – e mesmo segundo as expressões aberrantes e, por certos aspectos, pouco “civis”, que irá assumir –, deve ser compreendido, justamente, de um ponto de vista histórico-cultural e, logo, a partir dessa sua gênese que o projetou como modelo histórico complexo de pensar a alteridade cultural através da própria identidade de progresso civilizador. De fato, como apontamos na “nota genealógica” e no capítulo 1 de nosso *História das Religiões*¹⁶, é entre Oito e Novecentos – isto é, na época do surgimento da primeira vertente sistemática e fenomenológica da história das religiões – que o Ocidente torna normativa a sua civilização e, por outro lado, a própria fundação das Ciências Sociais vem a representar, talvez, a expressão mais evidente em

¹⁵ Giacomo MARRAMAO. *Introduzione a Voltaire. Trattato sulla Tolleranza*. P. TOGLIATTI (Org.). Roma, Editori Riuniti, 1966, p. XVI. Observe-se, inclusive, a esse respeito, como em polêmica à *Histoire* de Bossuet (*Discours sur l'Histoire Universelle*, 1681), o *Essai sur les Moeurs* se abre, não por acaso, com um capítulo sobre a China.

¹⁶ Adone AGNOLIN. *História das Religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo, Paulinas, 2013 [2ª reimpressão 2014], principalmente pp. 19-23; cf. depois, também pp. 27-49.

nível cultural de seu modo de se colocar no mundo das diferenças: não mais através de uma lei teológica eterna, mas através do jusnaturalismo sociológico e antropológico. Neste momento, enfim, a civilização torna-se quase um imperativo universal da (e para a) própria civilização ocidental e, de qualquer modo, com certeza uma sua ideologia universalizante: dito de outro modo e tendo em vista o percurso específico dessa nossa investigação, poderemos considerar, então, o resultado do colonialismo como uma consequência daquela que, no final do percurso do processo civilizador da Idade Moderna, vem emergindo enquanto uma “evangelização laica e civil”. Paradoxalmente, trata-se, por um lado, da realização de uma grande abertura civil e de uma nova tolerância com relação às diversidades, também religiosas, que derivam dos princípios do direito; por outro lado, todavia, trata-se da realização de uma opressão política e do colonialismo econômico frutos da própria normatividade sociológica e antropológica: tudo isto, enfim, não pôde acontecer que quando os princípios de direito tornaram-se (foram objetivados e solidificados enquanto) leis de fatos e valores.

Antes dos frutos maduros representados por esse colonialismo em si, todavia, o processo foi sendo preparado na base da herança medieval entregue ao Humanismo renascentista: nesta perspectiva, a ótica do universalismo (teológico) medieval foi se configurando enquanto processo de cristianização que devia produzir a civilização do mundo; o contraponto do novo sistema de universalização humanista¹⁷, que colocou os alicerces fundamentais desse novo percurso da modernidade ocidental, foi aquele que acabou constituindo o prioritário processo civilizador enquanto fundamento de um sucessivo e possível processo de cristianização: finalmente projetado em uma dimensão planetária a partir da missionação moderna. Cristianizar para civilizar, no primeiro caso (na esteira de um modelo ainda medieval, se quisermos), civilizar para (de algum modo poder) realizar um processo de cristianização, no segundo (a missão propriamente moderna, gênese e húmus do colonialismo dos séculos XIX e XX): a experiência missionária americana é, finalmente, exemplar com relação a este último aspecto; mas também no contexto do Oriente missionário vislumbramos a emergência de uma interlocução cada vez mais centrada em direção de suas específicas conotações “civis”.

¹⁷ Procurando reconstruir uma *civitas* antiga que não pôde deixar de levar em consideração a necessária mediação com aquela medieval.

Por um lado, portanto, o “outono da Idade Média”¹⁸ e o Humanismo colocaram em crise o equilíbrio analógico construído pela teologia medieval, fazendo explodir as diferenças sistemáticas sufocadas por esta grande construção analógica. Finalmente a emergência de uma (nova) consciência histórica do Ocidente e, sobretudo, de sua nova dimensão política obrigou a levar em consideração uma realidade outra muito mais articulada e complexa, não mais redutível, simplesmente, ao dissenso teológico: emblemáticos, a esse respeito e em relação à América, os resultados apontados pelos *Ensaaios* de Michel de Montaigne.¹⁹ Por outro lado, todavia, o impacto desta nova e traumática alteridade (aquela americana), que se erguia como nova realidade (histórica) para a cultura da primeira Idade Moderna europeia, foi atenuado, enfim, por sua interpretação em termos processuais tanto do imperativo catequético, quanto daquele civilizacional.

O progressivo delinear-se desta perspectiva permitiu ao Humanismo e ao Renascimento redescobrirem as culturas antigas e, no interior delas, outras religiões que não podiam ser consideradas heresias, nem seitas internas ao Cristianismo, enquanto o racionalismo filosófico, de um lado, e o processo de autonomia tanto cultural quanto institucional da política e da religião, por outro, obrigavam o homem ocidental a se colocar em modo diferente perante à religião.²⁰ Aquela que, com relação a um modo

¹⁸ Johan HUIZINGA. *O Outono da Idade Média* (*Herfsttij der Middeleeuwen*), 1919. Trad. Bras.: *O Declínio da Idade Média*, São Paulo, Verbo/Edusp, 1978.

¹⁹ *Os Ensaaios*. 1580: II ed. 1588. Como evidenciamos em outro lugar, nessa perspectiva: “ao mergulhar, em algumas partes (filosoficamente) consistentes, na interpretação/tradução da alteridade americana, os *Ensaaios* de Montaigne tornam a percorrer a tentativa de uma inédita relativização da cultura europeia. A colocação diante das diferentes culturas do México e do Peru (capítulo ‘Dos coches’ III, IV) e das culturas dos ‘povos primitivos’ (capítulo ‘Dos canibais’ I, XXXI) transforma-se no reconhecimento da proximidade entre as ‘culturas altas’ e a cultura europeia, num caso, e da distância que separa a cultura europeia das ‘leis naturais’, que governam os índios brasileiros, no outro”. Adone AGNOLIN, “A Razão Tênu de Montaigne”. In: Michel de MONTAIGNE. *Os Ensaaios*. IV Vols. São Paulo, Martins Fontes, 2000. Vol. I: Introdução à tradução conforme o texto do exemplar de Bordeaux e os acréscimos da edição póstuma. Pp. XXI-XXXIII. Cit., pp. XXII-XXIII.

²⁰ Partindo de sua peculiar posição filosófica, o moderno estoicismo, humanisticamente denotada enquanto relia o antigo para pensar e construir a consciência de sua modernidade, o próprio Montaigne foi precursor dessa posição do racionalismo filosófico, adquirindo esses resultados, todavia, através do instrumento que pudemos configurar como uma “razão tênue”, funcional ao preanúncio da constituição de um “pensamento selvagem”. Idem, Ibidem. No interior dessa posição, a obra de Montaigne abre um espaço precursor para uma nova dimensão na qual os valores não são mais enraizados em realidades intemporais, como a palavra divina ou a razão natural: longe de constituir-se numa dimensão natural, mesmo os valores ideais da consciência aparecem como valores que nascem, assim como todas as crenças, mesmo as mais bizarras, do hábito, das formas de vida, das paixões, estruturas que, chamando cada vez mais a atenção da análise proposta, serão sucessivamente ou consolidadas ou criticadas. Enfim, a reflexão céptica de Montaigne sobre a multiplicidade dos valores se alargou em direção à análise de sua gênese e à reflexão sobre a sua consequência apontando para uma nova impossibilidade de reduzir as culturas à unidade e à afirmação de uma universalidade. Reconhecimento da complexidade de todo sistema social e das relações que existem entre mais culturas que, por esta via, abriu a perspectiva da tolerância na consciência europeia.

Cristiano-cêntrico de pensar o mundo, foi considerada enquanto a origem da incredulidade moderna²¹ era, na realidade, um modo novo de pensar o mundo dos homens e, no seu interior, a religião. *Magnum miraculum est homo* (conforme a expressão de um autor florentino anônimo do século XV): esta é a grande fé humanista que, enfim, muda a relação com a fé religiosa e reduz sua importância na cultura, seja em sentido intensivo, seja naquele extensivo. A partir desta fé, tipicamente humanista, o conceito de religião foi adquirindo um conteúdo específico que indica um sistema ordenador de toda a realidade da vida – apenas institucionalmente representado pela Igreja –, incluindo a política e a cultura, enquanto se desenvolveu outra maneira de pensar e representar a realidade cultural (“humano” em oposição ao “divino” ou “político” em oposição ao “religioso”): é a partir desta nova maneira de representar a realidade cultural que, sucessivamente, também a religião foi se configurando enquanto fato natural em *oposição* ao sobrenatural. E, geograficamente, nesta nova ótica, o termo “religião” não indicava mais, além do Cristianismo, somente o Hebraísmo e o Islã (de algum modo, mais próximos dele), mas começava a compreender (tornava-se sistema de compatibilização de) outros sistemas de crenças e de práticas como, enfim, aqueles dos Antigos e, depois, por analogia, aqueles dos povos do(s) Novo(s) Mundo(s).

Neste momento, torna-se evidente, portanto, a interação entre duas visões de mundo, uma religiosa e outra civil, construídas, cada uma, ao redor de seus princípios e de suas prioridades. Isto tornava-se manifesto, entre *Cinque* e *Seicento*, pelo prevalecer da religião, enquanto sistema geral, no interior do qual crescia seu conteúdo específico, distinguindo-se da política, ao mesmo tempo em que diminuía a extensão conotativa que antes lhe era oferecida pelo privilégio exclusivo de ordenar a realidade. Pelo menos duas foram as consequências histórico-culturais significativas que se desprenderam desse processo:

1. a primeira foi que *a riqueza intensiva*, de um lado, alargava a compreensão geográfica e histórica (as outras crenças) sempre na base de um princípio analógico e etnocêntrico, do outro, determinava o princípio ordenador e distintivo das diferenças. As outras crenças e práticas faziam (se tornavam) parte, analogicamente, da “religião” (eram lidas *sub specie religionis*), mas a teologia permanecia o princípio ordenador dessas variedades: e somente na

²¹ Lucien FEBVRE. *Le problème de l'incroyance au XVIe. siècle: la religion de Rabelais*. Paris (1942) 1988. Ed. Port.: *O Problema da Incredulidade no Séc. XVI: a religião de Rabelais*. Prefácio de Henri Berr, tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

base desse princípio se podia estabelecer a verdade ou falsidade de uma religião. E isto era válido não somente para o mundo externo (extra-europeu) com relação ao interno, mas também para a articulação interna: foi a teologia que distinguiu a Reforma da Idade Média, antes, e a Contrarreforma da Reforma, depois.

2. A segunda consequência foi que *o empobrecimento conotativo* impôs que os outros sistemas fossem examinados enquanto “religiosos” e não por todos os traços culturais (que, aliás, começaram a passar em segundo plano). Assim a teologia tornava-se, aos poucos, a ciência da religião e das religiões sem uma relação orgânica com os outros traços culturais; esta consequência, também, mostrou-se válida tanto para o externo em relação ao interno, quanto para as diferenças internas: como evidenciou a Reforma, bem mais incisiva teologicamente com relação ao Catolicismo medieval. Em outros termos, na medida em que ordenava mais estruturas culturais em sua contingência histórica, a teologia o fez somente com relação a seus aspectos religiosos: a religião não foi (mais), então, *o* modo de pensar o mundo, mas (tornou-se) somente *um* deles. Consequentemente, a teologia se tornava o critério de verdade que ordenava e distinguia os aspectos religiosos das estruturas culturais em sua contingência histórica. Isto quer dizer que, se abria à alteridade, mas com modelos absolutos que não são mais os únicos critérios de verdade da cultura observante (ocidental).

Finalmente, foi necessário esperar o século XVIII e, sobretudo, o Iluminismo para que a civilização europeia pudesse se abrir para horizontes mais vastos e começasse a considerar, também, as religiões sob outros pontos de vista. Nesta época, algo começou a mudar na relação com as religiões: elas puderam ser consideradas, também, em seus aspectos jurídicos, literários, linguísticos, até que pôde-se oferecer delas, também, uma leitura política. Tudo isto, todavia, não mudou a estrutura segundo a qual se pensava a religião, na medida em que se mantinha, de fato, a mesma atitude cultural em relação ao Cristianismo, que permaneceu, ainda, o protótipo etnocêntrico para a análise da diversidade religiosa: seu gênio cultural²² continuava representando o princípio de valoração, classificação e discriminação, tanto interno, quanto externo.

²² François-René de CHATEAUBRIAND. *Génie du Christianisme* (1802). Trad. Port.: *Gênio do Cristianismo*. Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1948.

Apesar disto, a inovação iluminista e racionalista consistiu em começar a pensar às religiões em termos políticos e civis: como pudemos verificar no capítulo anterior, através da tragédia de *Le Mierre*. No interior dessa perspectiva, mesmo enquanto esta tradição sustentava, por um lado, a universalidade e a igualdade da natureza humana, por outro lado a indagação histórica ia lhe apresentar a questão da diferença. Uma diferença que era representada tanto pelo homem do Oriente, no qual se espelhavam todos os defeitos, as corrupções e os excessos do Ocidente: quase uma autoconsciência da cultura europeia que era relativizada em relação a ele²³; quanto pelo novo homem americano, em sua diferença marcada pelo estado selvagem do Novo Mundo que, se não assimilado e englobado nas categorias conceituais da Europa, aparecia como diferença total e quase incompreensível.²⁴ Não é por acaso que em relação a esses aspectos o próprio Voltaire vai aparecer enquanto pensador dúplice e, por alguns aspectos, ambíguo: de um lado teorizador da teoria poligenética do homem²⁵, que implicava a construção de uma hierarquia das raças no topo da qual se colocava o homem europeu; por outro lado, no âmbito do estudo das relações econômicas decorrentes, também, das trocas econômicas entre Velho e Novo Mundo, ele introduzia, através da metáfora da bolsa de Londres, uma teoria da “tolerância ativa” que não tentava eliminar as diferenças, como fazia o soberano, mas as suportava enquanto tais porque não relevantes²⁶: algo que, portanto, no âmbito econômica, herdava e reverberava a velha questão proposta, no âmbito religioso, pela perspectiva erasmiana e

²³ Outro exemplo do modo iluminista e racionalista de pensar às religiões, sobretudo no confronto com o contexto oriental, em termos políticos e civis é aquele que analisamos no capítulo anterior e que remete, ainda, a um nosso anterior artigo: *Destino e Vontade, Religião e Política: Companhia de Jesus e Ilustração na disputa póstuma dos Ritos do Malabar*. In: Revista de **História UNISINOS** (Dossiê “A Companhia de Jesus e a política da Ilustração”), vol. 13, nº 3 – set/dez 2009, pp. 211-232.

²⁴ Esta especularidade entre o Oriente e as Índias orientais, entre “sábios chineses” e “selvagens americanos”, em relação à própria Europa, ao longo de toda a modernidade e em suas várias modalidades interpretativas, a partir dos instrumentos categoriais da cultura humanista, está magistralmente descrita no último brilhante capítulo de mais um importante trabalho de Eugenio GARIN. *Rinascite e Rivoluzioni: Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*. Roma-Bari, Laterza, (1975) 1990. Capítulo X: “À Descoberta do ‘diverso’: os selvagens americanos e os sábios chineses”, pp. 327-362.

²⁵ Em relação à complexidade histórica das teorias do monogenismo e do poligenismo na Idade Moderna e da perspectiva poligenista enquanto base da teoria racial, veja-se o clássico, mas sempre extraordinário trabalho de Giuliano GLIOZZI. *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle torie razziali (1500-1700)*. Firenze, La Nuova Italia, 1976.

²⁶ Entre os numerosos trabalhos a respeito, veja-se a interessante e recente análise dessa política da tolerância proposta por Maria Laura LANZILLO. *Voltaire: la politica della tolleranza*. Roma-Bari, Laterza, 2000. Nesta perspectiva: “a complicação-elaboração da tradição de pensamento jusnaturalista, operada por Voltaire e da qual o complexo conceito de tolerância é o exemplo paradigmático, parece, em suma, endereçar a reflexão política em direção a um universalismo das diferenças, que é longínquo da igualdade formal garantida pelo Estado”. LANZILLO. Ibidem, pp. XVII-XVIII.

de Melanchton relativa à *adiaphora* e, portanto, às “coisas (que podiam serem consideradas) indiferentes”.²⁷

A estação desta perspectiva iluminista, com relação à religião, se interrompia bruscamente, todavia, quando o espírito romântico entrava em contraste com essa conquista cultural, assim como, por outro lado, com seu mais vasto projeto político e cultural. E, veja-se bem, o contraste delineava-se, mais uma vez, com relação à função fundamental exercida, ainda, pela visão religiosa do mundo: por um lado, o romantismo pretendia reconstruí-la, significativamente, partindo da consideração crítica segundo a qual o pensamento iluminista colocou de ponta-cabeça a cultura cristã e suas prioridades culturais; por outro lado, a moderna indagação científica sobre a religião nasceu, justamente, com o Iluminismo, isto é, quando o conflito entre religião e razão adquiriu as formas modernas de *crítica* da religião.²⁸ Iluminismo que, todavia e de certo modo, “pegou carona”, também, nesta crítica da religião: como bem demonstra, acreditamos, a análise que conduzimos no capítulo anterior.

O breve trajeto, delineado e percorrido nessas últimas páginas, nos permite entender, portanto, como – mesmo ensejada em sua “naturalização da religião” por parte do Iluminismo e depois da estação do “revisionismo romântico” –, efetivamente, há pouco mais de um século que a história das religiões pôde devidamente ocupar o lugar que já foi próprio da teologia. E mesmo assim, todavia, verificamos como, em certos momentos, ainda hoje, esta história das religiões não consegue ser totalmente histórica: isto é, resolver inteiramente segundo razões humanas e culturais os sistemas de crenças e os modelos das práticas culturais e morais, até envolver na historicidade aquilo que foi, por séculos, a sagrada inacessibilidade dos dogmas e das revelações. Trata-se, neste caso, da evidente manifestação de como a tradição e orientação teológicas exercem seu peso, ainda hoje, sobre esses estudos: e tudo isso acontece, pelo menos, na medida em que a religião, entendida como paradigma meta-histórico de valores e de significações, é enraizada na nossa cultura ou, ainda, na medida em que o Cristianismo permanece o nosso paradigma religioso para nos relacionar a outras experiências que, em determinados seus aspectos e de forma analógica, identificamos enquanto “religiosas”.²⁹

²⁷ Cf., neste mesmo trabalho, mais acima, o capítulo 7, item “Convencionalidade dos Costumes”.

²⁸ A esse respeito, cf. Giovanni FILORAMO. *Religione e Ragione tra Ottocento e Novecento*. Laterza: Roma-Bari, 1985.

²⁹ Sempre em conformidade com as diretrizes propostas na nota 1, acima, na parte que segue levaremos em consideração, mesmo que brevemente, o item sucessivo do nosso *História das Religiões*, citado, no seu cap. VI (“Perspectiva Religiosa: a invenção do politeísmo e a exegese clássica e antropológica”): a

É nesta direção que, apesar da persistência da orientação teológica (muitas vezes inconsciente porque, de algum modo, respirada ao longo de milênios de cultura cristã formadora das próprias categorias analíticas de que dispomos), a perspectiva propriamente histórico-religiosa deve, todavia, debruçar-se nas categorias e nos processos enquanto *historicamente* construídos. E tendo em vista quanto apontamos na nossa análise desenvolvida anteriormente, vale destacar como, finalmente, a identidade própria dos Monoteísmos encontra, significativamente, seu momento de peculiar e maciça constituição justamente no século XVI. A própria “invenção do Politeísmo” representa o resultado mais significativo desse percurso. Como evidenciou, mais uma vez, a importante contribuição teórica da obra de Sabbatucci, o *conceito* (e com ele a palavra) de Politeísmo nasceu justamente no século das guerras de religião. E é problematizando (isto é, historicizando) tanto o termo quanto o processo de interpretação (ocidental) das outras culturas segundo o “esquema politeísta” que o autor evidencia como tanto um quanto o outro podem e devem, segundo uma correta colocação histórico-religiosa, serem reconduzidos à sua gênese histórica. Isto pode ser feito, por exemplo, levando em consideração como:

o termo [politeísmo] foi criado e colocado em uso por Jean Bodin, magistrado e filósofo francês, que traduziu o grego *polytheotes* (literalmente: “divindade múltipla”) com *polytheisme*, num trabalho intitulado *De la démonomanie des sorciers* (Paris 1580, p. 28). Quanto a *polytheotes*, trata-se de um termo grego usado por autores cristãos [...] para definir a “natureza divina” (*theotes*) que os pagãos tinham fracionado em tantas divindades, ao invés de contê-la em um deus único.³⁰

Logo, o termo contextualizado, na medida em que verifica a construção *a posteriori* que denotava um não-monoteísmo (e que conotava muitas vezes a impiedade do desconhecimento de Deus, mesmo que fossem conhecidos os deuses), torna-se exemplo emblemático de um politeísmo que adquiriu a conotação de um sistema positivo, como se se tratasse de uma religião: de expressão lexical, o termo “politeísmo” passou a caracterizar um sistema filosófico e teológico. Como destaca o próprio Sabbatucci, foi Pettazzoni quem primeiro indicou e enfrentou o problema da interdependência entre politeísmo e monoteísmo.³¹ Ele mostrou como, a começar pela Apologética e pela Patrística, passando pela Escolástica, chega até nós a teoria segundo

partir de p. 269. E isto, sempre confrontando e verificando aquela parte do trabalho com os resultados adquiridos com a presente investigação.

³⁰ Dario SABBATUCCI. *Politeísmo*. 2 Vols.. [Vol. I: Mesopotamia, Roma, Grecia, Egitto; Vol. II: Indo-iranici, Germani, Cina, Giappone, Corea]. Roma: Bulzoni, 1998. Citação: Volume I, p. 9.

³¹ Raffaele PETTAZZONI. *Saggi di Storia delle Religioni e di Mitologia*. Roma, 1946.

a qual o politeísmo se configuraria como a contrafação diabólica de um monoteísmo, que seria a religião revelada por Deus a Adão. E, mesmo que um racionalista dos séculos XVII ou XVIII substitua a religião revelada com a religião natural ou “racional”, de fato ele não muda a relação que entende o politeísmo como uma degeneração do monoteísmo.³²

Desse modo, verificamos como a construção histórica do século XVI da representação (isto é, da construção de uma imagem) do politeísmo estrutura-se, portanto, e constitui este último enquanto instrumento conceitual paralelo e tal àquele de “religião”: uma historicização dos dois conceitos mostraria o quanto eles dependem, de fato, da nossa própria religião histórica.³³ Levando em consideração essa perspectiva histórico-religiosa, enfim, podemos entender como o “politeísmo” (assim como a “religião”) pôde constituir-se como paradigma (necessariamente redutivo, mas finalmente “explorativo”) do entendimento do outro: isto é, como – através do instrumento conceitual ocidental “religião” e da perspectiva lançada por ele – permitiu realizar, de algum modo, a assimilação e a compreensão da alteridade cultural por parte do próprio Ocidente. Os dois conceitos de “religião” e de “politeísmo” representam, de fato, a negação da possibilidade de incompreensão (enquanto tal, negativamente avaliada pelo universalismo ocidental) das culturas outras, delineando uma convergência destinada a abrir caminho ao “sucesso” da reinterpretação ocidental.

Quando, na ótica de nossa própria religião histórica, determinadas realidades culturais não são assimiláveis ao politeísmo, então se fala – e o século XVI abusou dessa categoria – de sociedades idólatras que, mesmo assim, aliás, justamente por esse

³² Vale a pena confrontar, a esse respeito, as monumentais e riquíssimas obras de Giuliano GLIOZZI. *Adamo e il Nuovo Mondo: la nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*. Firenze: La Nuova Italia, 1976; Idem. *Differenze e Uguaglianza nella Cultura Europea Moderna*. Nápoles: Vivarium, 1993; e de Sergio LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi - 1580-1780*. Roma/Bari: Laterza, 1972.

³³ Esta operação de historicização é, justamente, o objetivo da “Escola Italiana de História das Religiões”. Torna-se difícil sugerir uma bibliografia, mesmo que genérica, sobre essa perspectiva historiográfica de estudos: ela seria demasiado ampla para ser proposta aqui. Para tanto, reenviamos aos trabalhos já publicados, que enfrentam essa questão, e que propomos em versão portuguesa. Isto é:

1) Introdução ao capítulo *Mundus Novus* de nosso trabalho *O Apetite da Antropologia: o Sabor Antropofágico do Saber Antropológico - Alteridade e Identidade no caso Tupinambá*. São Paulo: Humanitas, 2005, p. 19-51, *Introdução*, e p. 105-131, *Mediações Simbólicas e Cultura Indígena: leitura jesuítica das práticas indígenas*; 2) Volume IV, *A História das Religiões na Cultura Moderna*, de Marcello Massenzio. In: FILORAMO, Giovanni; MASSENZIO, Marcello; RAVERI, Massimo; SCARPI, Paolo. *História das Religiões*. Roma-Bari: Laterza, 1998. Trad. bras. São Paulo: Hedra, 2004-2005, 4 Vols.: inclusive ao Prefácio do volume IV da coleção da qual organizamos a edição brasileira. 3) E, finalmente, para um panorama mais amplo traçado para o público brasileiro, veja-se nosso mais recente *História das Religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo, Paulinas, 2013 [2ª reimpressão 2014], inclusive, aqui sim, suas bem mais consistentes e extensas indicações bibliográficas.

motivo, serão entendidas (reduzidas), como quer que seja, *sub specie religionis*. O fato é que, na perspectiva monoteística – a partir da releitura das próprias tradições europeias ao longo do processo de cristianização medieval de seus territórios – tanto os politeístas quanto os idólatras serviam para conotar o *paganus*.

Ora, no século XVI, a expansão da cristandade ocidental dava-se, inicialmente, através da interdependência entre poder espiritual (o Papa) e poder temporal (o Imperador)³⁴: mas, como temos visto na nossa própria investigação, esta interdependência veio se fragilizando já perante o desenvolvimento da Reforma religiosa, tornando-se manifesta com o resultado da Paz de Augusta (em 1555) e as diferentes exigências que, ao redor daquele ano, os dois poderes foram manifestando. Finalmente, em relação ao tema da polêmica, sobre o qual se desenvolveu nosso estudo, e ao poder papal em seu novo impulso centralizador, o começo do século seguinte e, sobretudo, a instituição da Congregação *de Propaganda Fide* veio manifestando (como apontamos no 3º capítulo) uma forte repercussão na deteriorização da interdependência entre os dois poderes em âmbito propriamente colonial. Todos esses fatos históricos, de qualquer modo, falam, justa e eloquentemente, a respeito de uma contraposição (e, logo, de uma relação estruturada) entre “religioso” / “cívico” que é peculiar à nossa cultura ocidental e que começou a adquirir um novo aspecto justamente nessa época em que se delineou, antes, e se firmou, depois, o surgimento dos Estados nacionais. Essa relação – e sua nova configuração no século da confessionalização dos territórios europeus –, representa, enfim o resultado mais maduro do percurso do próprio Cristianismo e de sua passagem (historicamente determinada) de uma perseguição passiva para uma ativa.³⁵

³⁴ Ver, em relação a isso, a primeira parte do trabalho de Anthony PAGDEN, *Lords of all the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain, and France, 1500-1800*. Yale University Press, 1995. Trad. Esp.: *Señores de Todo el Mundo: ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Barcelona, Península, 1997.

³⁵ De Constantino – que marca a transição da perseguição estatal à tolerância (com o Edito de Milão, de 313) – a Teodósio I – sob o qual o Cristianismo tornou-se, antes, *religio licita* e, depois, *religio unica* – assistimos a uma estabilização do Cristianismo que, formalizando a bipolaridade “religioso”/“cívico”, deixou para fora os não-cristãos. Eis que, nesse percurso, adquire novo sentido um velho termo: *paganus* está, agora, a indicar um não-cristão. E, nessa perspectiva, é justamente no século IV que Santo Agostinho pôde dizer: “*deorum falsorum cultores paganus vocamus*”. É neste século que o termo *paganus* resulta de uma situação (nova) na qual “os cristãos têm a *religio* e a *civitas* enquanto os pagãos [idólatras] têm a *civitas*, mas não têm a *religio*” [Dario SABBATUCCI, *La Storia delle Religioni*. Roma: Il Bagatto, 1985, p. 43]. O processo de transformação se completará em 380 quando, tornando-se o Cristianismo religião do Estado, o *paganus* perderá, além da *religio*, também a *civitas*.

*América, “Reductio ad Vitam Civilem”: Civilização **para** uma Religião*

Tendo em vista a alternativa e o complexo entrecruzar-se da dimensão “civil” e “religiosa” no Ocidente europeu da (primeira) Idade Moderna, vale destacar sua específica configuração e peculiaridade no coevo contexto americano. Aqui, a forma institucional mais significativa do moderno projeto missionário jesuítico é, sem dúvidas, aquela que se estrutura ao redor da instituição da “redução”. É a este propósito que vale destacar como aquela que (ainda hoje, muitas vezes) estamos acostumados a pensar enquanto um projeto religioso de evangelização missionária (uma “redução religiosa”), se propusesse, todavia, nos seus próprios termos, em modo bastante diferente. O sistema da “redução” jesuítica correspondia, de fato e antes de mais nada, ao pressuposto e à necessidade de uma *reductio ad vitam civilem*: é este o título jurídico da instituição missionária implementada na América. Isto manifesta com extraordinária clareza como o projeto *missionário* americano acabou por coincidir com – ou talvez, melhor, por se radicar na base de – um anterior e indispensável processo de civilização.

Em termos propriamente coloniais e de uma sua geral “colonização do imaginário” (Gruzinski)³⁶, em sua *novidade* inicial, o contexto americano representou sem sombra de dúvidas o maior desafio para o Ocidente europeu conseguir “capturar” sua alteridade. A categoria histórica que se firmou privilegiadamente para realizar esta operação foi, então e justamente, aquela que caracterizou a América por suas “sociedades idolátricas”: no interior dessa perspectiva realizou-se, portanto, o processo de inversão da função de um Cristianismo em direção a uma função assimiladora e universalista que mal ocultou seus decorrentes e integrados aspectos políticos e de “perseguição ativa” para com as culturas outras: somente com a *religio* devia-se adquirir a *civitas*, conforme quanto vimos, sobretudo, no 7º capítulo do nosso trabalho.³⁷ E isto, conforme entrevemos, também (e veremos de apontar especificamente a seguir), apesar da perspectiva civilizadora tornar-se cada vez mais central e operativamente funcional: em suas especificidades, tanto no contexto americano, quanto naquele oriental.

Neste contexto e com esta função foi se impondo, portanto, o peculiar processo de um *compelle intrare* – de algum modo, uma “obrigação” recíproca (e, se quisermos,

³⁶ Serge GRUZINSKI, *La Colonisation de l'Imaginaire. Société Indigènes et Occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIe-XVIIIe siècle*. Paris, Éditions Gallimard, 1988. Trad. bras.: São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

³⁷ Ao item: “Sinais, Ritos e Sacramentos”. Além, obviamente, de muitas outras partes onde se destaca essa relação.

invertida), para missionários e indígenas³⁸ – que, no contexto americano, se configurou em conformidade com seu específico processo de evangelização: tratava-se de partir de uma analogia – mesmo que diferencial ou deficitária – constituída ao redor do “religioso”, e que vinha determinando aprioristicamente a ação missionária. É deste modo que, segundo quanto analisamos, mais detalhadamente, em uma nossa anterior investigação, vinha sendo ensejado um específico (e característico) “encontro catequético”, entre missionários e “selvagens” americanos.³⁹ É assim que, mesmo em sua especificidade, o processo de evangelização no contexto americano – tão peculiar por suas desnorteantes diferenças culturais – pôde, de alguma forma e pelo menos inicialmente, ter sido submetido a (e administrado com) os instrumentos que os missionários já utilizavam para debelar a ignorância dos camponeses europeus, em face da ameaça da difusão das heresias da Reforma.⁴⁰ Neste caso, é no mínimo curioso que, realizando uma extensão do imperativo catequético que se impôs decididamente depois do Concílio de Trento, os instrumentos da “instrução religiosa” aprontados na reunião conciliar pudessem ser estendidos para os próprios indígenas americanos.

Tratava-se de uma instrução inicialmente destinada a, e reconfigurada para, combater de forma inédita as novas idolatrias das terras americanas. Por um lado, de fato, o novo equilíbrio da cultura cristã, que alargara sua vocação universalista face à novidade da América, havia encontrado (mesmo que no tradicional método interpretativo e da glosa) a forma de superar a aversão para com a poesia pagã e para com a filosofia e a mitologia das antigas escolas: aversão que caracterizou em profundidade o Cristianismo dos primeiros tempos.⁴¹ Nessa direção, a América potencializou uma obra exegética sucessiva que, identificando “impurezas” e “superstições”, constituiu-se como trabalho (ritual) de purificação que, por meio da interpretação alegórica, teve como objetivo a transformação – até, às vezes, a distorção mais completa – do caráter “originário” e “estrangeiro” da cultura indígena. Dessa forma, todas as riquezas e o imenso patrimônio cultural dos povos indígenas não eram

³⁸ Cf. a respeito nosso recente trabalho no prelo: “Compelle Intrare: violenza e duttilità del Verbo - Gesuiti e Selvaggi nell’America portoghese del XVI-XVII secolo: reciprocità di una ‘costrizione’ e ‘riduzione’ a multiple entrate”. Workshop junto à Università degli Studi di Macerata (Itália): *Compelle Intrare: On Violence and Conversion in the non-European Catholic World*, entre 3 e 4 de Dezembro de 2015. Texto no prelo.

³⁹ Adone AGNOLIN, *Jesuítas e Selvagens: A Negociação da Fé...* Op. cit.

⁴⁰ Adriano PROSPERI, *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*. Turim, Einaudi, 1996; Nova Ed. (Piccola Biblioteca Einaudi) PBE, Torino 2009; trad. bras.: São Paulo, EDUSP, 2013.

⁴¹ Cf. a esse respeito nosso trabalho *Jesuítas e Selvagens*, citado, Parte II (*Catequese e Tradição*), capítulo 1: “Notas para uma Antropologia das Origens Cristãs”.

jogados fora, mas reaproveitados e transformados. E por além desse trabalho de purificação ritual realizado por meio desta função da interpretação alegórica, tão fundamental para a transformação e recodificação (necessárias) das culturas indígenas, precisamos apontar, então, pelo menos em termos de uma síntese bastante marcada, uma exemplificação do nosso específico estudo anterior, já citado, relativo ao contexto do encontro catequético-ritual americano.

Naquele lugar, introduzindo a problemática histórica que devia ter fundamentado a análise do texto tupi dos catecismos brasileiros, propusemos, inicialmente, uma primeira contextualização esquemática e geral da catequese: o objetivo inicial era aquele de apontar para os principais fundamentos doutrinários que, na perspectiva revolucionária da revelação cristã, ter-se-iam tornado de extrema importância para fundamentar a “missão” e a consequente e necessária prática da catequese missionária. Partindo dessa contextualização, portanto, esboçamos uma análise histórica mais atenta da prática missionário-catequética do século XVI – nas suas profundas peculiaridades frente à nova situação histórica que se determinara na Europa, com a crise aprontada pela Reforma – e à consequente reformulação da prática missionária, dentro e fora da Europa. Finalmente, com relação ao mundo indígena americano, na parte final daquela análise relevamos como, antes de se configurar como uma “experiência religiosa”, a conversão americana vinha se impondo enquanto aquisição de um idioma capaz de dar voz aos sentidos e aos limites da dominação colonial e de replasmá-los dentro da nova situação colonial. Em decorrência disso, evidenciamos como, se por um lado nenhuma tradução é neutra, por outro lado, também, nenhuma tradução é incólume. E é, justamente, em relação à “literatura catequética” que pudemos verificar, então, esses dois aspectos – isto é, o constituir-se dessa “mão dupla” – que caracterizaram o sistema da comunicação (catequética) colonial.

Naquela oportunidade, enfim, destacamos como novas gramáticas e novas semânticas serviram para tornar possível a pragmática interpretativa do sistema propriamente colonial (americano) *sub specie religionis*. Nesta direção, todavia, não pudemos deixar de observar que esta linguagem interpretativa ocidental tem uma história própria (interna ao próprio Ocidente e anterior a esse específico encontro colonial) e uma própria projeção sobre outras formas de fazer história: modalidades com as quais a Europa entrou em contato nessa época. Nesta perspectiva, portanto, sublinhamos a exemplaridade com que se manifesta o entrecruzamento entre os dois

momentos em que se pensava e se vivia a “religião”. E isso, sobretudo, em vista de uma catequese que, em sua gramática, em sua semântica e em suas modalidades de comunicação, se estruturou a partir de uma dimensão comum (isto é, universal) que entendia o homem enquanto catecúmeno.⁴² Com esta, enfim, colhe-se e abre-se a possibilidade de entender *a fé como produto histórico*, oferecendo-se enquanto a base que determina o delinear-se da perspectiva antropológica e da história das religiões.⁴³

O exemplo mais evidente através do qual percorrer e entrever este processo é constituído pela catequese que se desenvolve, em toda sua peculiaridade, ao redor do período conciliar da primeira Idade Moderna. E o instrumento privilegiado para acompanhar o processo de transformação desta catequese é aquele do catecismo: instrumento tanto mais interessante na medida em que se oferece, ao mesmo tempo, enquanto texto literário que estrutura uma nova organização alfabética e uma gramática tipicamente ocidental para muitas línguas extra-europeias, como até então nunca tinha sido proposto. Um idêntico esforço caracterizou, de fato, a produção de catecismos escritos na América, no Extremo Oriente, na Índia e nas Filipinas (mas também, com menor expressão quantitativa, ao que parece, na África), durante o século XVI. Esta produção tão pouco reconhecida como “literária”, deve essa problemática classificação justamente ao fato de que tais catecismos, mesmo dentro de sua diversidade, se caracterizavam por esta dimensão justamente entendida, *a priori*, enquanto *instrumental*: o que quer dizer, tratava-se de instrumentos, impressos ou manuscritos, que deviam servir para a “apresentação da fé”. Fato é que a utilização instrumental dos textos catequéticos, na visão propriamente missionária, implicava um afastamento inicial da possibilidade de colher uma perspectiva indígena diferente dando por pressuposta certa “fé na (eficácia da) fé”. “Fé na fé” é o título, inicialmente curioso, do primeiro capítulo de *La Prospettiva Storico-Religiosa*, de Dario Sabbatucci⁴⁴, trabalho importante, este, porque diz respeito, justamente, a alguns equívocos relevantes que, desde a atuação missionária ao longo da história do Cristianismo, acompanham essas abordagens de estudos, influenciando ainda hoje parte importante das ciências históricas

⁴² Idem, Ibidem: parte II do livro (*Catequese e Tradição*) cap. 1. “Notas para uma Antropologia das Origens Cristãs”, p. 129.

⁴³ Sobre este aspecto, de forma mais consistente, desenvolvemos nossa análise no mesmo trabalho citado, em sua Parte III, no capítulo 1, em seu 3º item: “A Fé como Fato Histórico: entre *civitas* do Império e a catequese cristã”.

⁴⁴ DARIO SABBATUCCI. *La Prospettiva Storico-Religiosa: fede, religione e cultura*. Milão: Il Saggiatore, 1990, p. 5-18.

e, sobretudo, das ciências sociais⁴⁵; em segundo lugar, porque esses equívocos adquiriram uma dimensão peculiar e significativa na nova situação da catequese nos diferentes âmbitos extra-europeus. Assim, por exemplo, no contexto americano, essa pretensa (fideísta) missionária e os choques dela decorrentes encontrar-se-ão à base da obra e dos equívocos da catequização: e isto justamente porque, em princípio, esta pressupunha ter que resolver “simplesmente” os problemas da forma (significativo, a esse respeito, que os catecismos se configurem na base dos “formulários”) e da língua (tradução) dos textos a serem utilizados.

Em vista de tudo isto, portanto, vale ressaltar como, depois de ter problematizado os objetos de fé, cabe ainda à História das Religiões realizar esta operação (historiográfica) com relação à própria fé (isto é, trata-se, finalmente, de tornar a própria fé um problema de ordem histórico). E esta perspectiva tem que partir do fundamental pressuposto histórico de que a fé por si mesma caracteriza a religião cristã e condiciona o nosso próprio conceito de religião: levar em consideração esse resultado histórico, enfim, significa que não resulta absolutamente correto falar de “religiões” de outros ignorando este condicionamento.⁴⁶

Com base na sua herança romana (antiga), estruturada e potencializada ao longo de toda a Idade Média⁴⁷, pouco antes de seu iminente ocaso a *Monarchia Universalis* encontrou-se investida, com os Impérios ibéricos, da complexa tarefa de administrar e gerenciar o impacto problemático – e suas consequências teóricas em relação ao instituto monárquico universal – das novas descobertas americanas e do mundo asiático redescoberto: e, conforme o “contrato” (“fé” de *foedus*, “pacto”: propriamente romano e, logo, civilizacional), redirecionado à maneira cristã, agostiniana, em direção ao “reino celeste” (à *civitas Dei*), as próprias monarquias ibéricas encontraram-se a administrar seus respectivos impérios tanto em respeito de seu próprio poder temporal, quanto (em termos de delegação papal) de seu poder espiritual. É nessa direção que, como dizíamos, nesses contextos a *missio* “religiosa” não se distinguia daquela “política” e, essas duas

⁴⁵ Assim, por exemplo, na própria introdução da obra, Sabbatucci cita uma definição emblemática de Nicola Gasbarro que, nesta perspectiva, define esquemática e exemplarmente este percurso: “Única cultura no mundo a inventar-se em termos de civilização e de religião, e a construir a sua história e, sucessivamente, aquela do mundo com uma contínua oscilação entre os dois termos, depois da religião natural e do direito natural, o Ocidente inventa a civilização e a religião enquanto construções culturais, isto é, a antropologia e a história das religiões”. Nicola GASBARRO, *Religione e Civiltà: F. Max Müller e E. B. Tylor*. In: *Storia, antropologia e scienze del linguaggio*, III, 1988, p. 126.

⁴⁶ SABBATUCCI. Op. cit., p. 5.

⁴⁷ Veja-se, em relação a esse aspecto, o segundo capítulo (*Monarchia Universalis*) da obra de Anthony PAGDEN. *Lords of all the World*, já citada, pp. 45-86.

perspectivas ofereceram-se, conjuntamente e ao mesmo tempo, enquanto fundamento da monarquia universal espanhola. Logo, a extensão da universalidade do *imperium* constituiu-se na imposição paralela de *civilizar* o mundo, segundo o modelo da *civitas* romana, e de *converter* seus habitantes, segundo o modelo do Cristianismo.

Por um lado, a cultura (moral) do Império romano encontrava-se fundamentada na *pietas*: que denotava a lealdade à família e à comunidade⁴⁸, junto com a estreita observância das leis “religiosas” dessa comunidade; no novo contexto histórico, que impunha a equação de “civilizar e converter” (civilizar para converter), a *pietas*⁴⁹ (que tinha sido causa da fundação do Império romano) transforma-se em “humanidade”, base essencial, mas não suficiente, para tornar o homem cristão. Se esses se configuraram, então, enquanto os pressupostos com os quais os missionários, sob a égide dos Impérios ibéricos, puderam pensar de levar (construir) a fé católica nas Américas, na África, na Índia e nas Filipinas⁵⁰, por outro lado, para realizar o processo de conversão dessas novas humanidades, os missionários deviam realizar o esforço de tornar (configurar) seus integrantes enquanto “catecúmenos”: isto é, deviam transmitir-lhes a “fé na fé”. Desse ponto de vista, se a “religião” (*pietas*) fazia o homem, a “fé” (*fides*) produzia o cristão.⁵¹

Essas considerações tornam manifesto, então, porque, entre os “rudes” da América e da Europa, o problema missionário (jesuítico) por excelência foi – no século XVI como, sucessivamente, no XVII – o problema de um vazio, de uma ignorância⁵², antes com relação à “religião” e, depois, à “fé”: duas dimensões distintas, traçando um percurso determinado por suas prioridades e por etapas que o transforma, antes de tudo, em um processo civilizador. É nessa perspectiva e em relação a esse problema que a necessidade e a prioridade da missão foi se impondo, juntamente, com o objetivo da “instrução”. Desta maneira, claramente definidas as funções da ação missionária, elas se resumiam em dois eixos fundamentais: comover o coração do pecador até trazê-lo à

⁴⁸ Neste sentido, o conceito de “cultura moral” (de *mores*), que diz respeito à vida comunitária, e de *pietas*, relativa à família, remetem, mais uma vez, à definição proposta no *De Re Publica* de Cícero, já citado: correspondente às “*leges et statuta moresque*”.

⁴⁹ Que compreendia a prática da *virtus*, a “humanidade” que se expressava na capacidade de valorizar o bem da comunidade, a *utilitas publica*, acima da própria conveniência pessoal, a *utilitas singulorum*.

⁵⁰ Onde, diferentemente das missões em China e Japão (e de alguns específicos territórios indianos), evangelização e conquista se constituíram de forma paralela.

⁵¹ Trata-se, segundo o nosso ponto de vista, de uma distinção de extrema importância, na medida em que, muitas vezes, os dois termos foram confusamente denotados de forma análoga.

⁵² Adriano PROSPERI. 'Otras Indias': *Missionari della Contrariforma tra contadini e selvaggi*. In: *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*. Firenze, Olschki, 1982.

penitência e educar a sua mente mediante os conceitos do catecismo.⁵³ Para tanto, antes de Pascal (e de forma diferente da sua), os missionários da Companhia de Jesus afirmavam não ser possível viver sem uma crença, acreditavam que não fosse possível que existissem povos e indivíduos sem uma forma de crença qualquer.⁵⁴

Com relação a esse aspecto, todavia, repare-se que, penetrando no interior das sociedades nativas a fim de podê-las transformar, os missionários jesuítas defrontaram-se, sobretudo junto aos “selvagens” americanos, com a necessidade de transformar seu “discurso religioso” em uma perspectiva propriamente “civilizadora”: antes e a fundamento daquela evangelizadora. Esta última, de fato, devia levar em conta, sobretudo e consequentemente, a dimensão *social* dos nativos: só a totalidade social e cultural dessas sociedades podia permitir, enfim, uma compreensão de suas práticas e um entendimento de suas “crenças”. Nestas últimas, portanto, de um lado se inscrevia o sentido social das primeiras, mas, ao mesmo tempo, se procurava entrever os resquícios e os ecos de uma unidade pré-babélica perdida pelos nativos. Inadmissível, portanto, a ausência de uma crença qualquer ou a presença de qualquer forma de ateísmo, como já apontamos. Uma crença distorcida, uma qualquer forma de “superstição” ou de “idolatria” tornava-se essencial para implementar um verdadeiro processo de conversão (uma possível “convergência”, de fato) que, finalmente, se fundamentava, prioritariamente, em uma reorganização e em um redirecionamento dos costumes sociais indígenas, para modificar, sucessivamente, a base social em direção à reorganização de uma *sociedade* cristã e das suas justas formas do crer. A “lei da natureza” na qual o selvagem americano encontrava-se inserido devia, então, ser apreendida prioritariamente pelos missionários que, para tanto, “inventaram” uma primeira forma de “religião natural”; ou seja, abriram espaço para uma primeira perspectiva em direção à “naturalização da religião”: trata-se de um dos importantes resultados históricos missionários e modernos americanos deixado em herança à tardia

⁵³ Adriano PROSPERI. *Il Missionario*. In: VILLARI, Rosario (Org.). *L'uomo barocco*. Roma-Bari: Laterza, 1991: trad. port.: Lisboa, Presença Editorial, 1995.

⁵⁴ Mesmo que se pudesse admitir que alguns povos podiam ter “poca notitia de Dios” (como escreve, do Brasil, o irmão Correia em 1551), para os jesuítas era impossível considerá-los ateus, pelo fato de se encontrar entre eles “*superstitione, cioè superflua religione, dove non ce n'era nessuna*”. Pe. CORREIA. In: *Mon. Bras.* In: *MHSI*, I, p. 231; citado por BRESSANI, F.G. *Breve relazione d'alcune missioni dei P. della Compagnia di Gesù nella Nuova Francia*. Macerata, 1653, p. 20. Ou, nas palavras do jesuíta francês René-Joseph Tournemine, “eram, é verdade, nossos bárbaros sem religião, isto é, sem culto regulamentado e ordenado da divindade que conheciam de forma confusa”, mas, pois “acreditam nos Espíritos bons ou ruins..., não eram ateus”: Conclusão que se encontra em René-Joseph TOURNEMINE, J.R. *Réflexions sur l'athéisme attribué à quelques peuples par les premiers Missionnaires qui leur ont amené l'Evangile. Mémoires pour l'Histoire de Sciences et des Beaux Arts*, Trevoux, janvier 1717, art. VI.

modernidade europeia. Por outro lado, a certeza que nesta base (ao mesmo tempo natural e socialmente determinada) pudesse ser encontrada uma primeira lei (religiosa) universal constituiu a justificação e a força da evangelização jesuítica – prioritariamente civilizadora, em seus pressupostos: segundo o objetivo da *reductio ad vitam civilem* das famosas instituições (dos aldeamentos: as *reducciones*, de fato) missionárias – dos “selvagens” nas Américas.⁵⁵

Oriente, “Scientia Politico-Moralis”: alternativa entre Religião ou Civilização (“Amplexationem Politicorum Morum”)

É na perspectiva do resultado histórico moderno que acabamos de delinear que a própria missão jesuítica (neste sentido, uma missão propriamente “moderna”) se implementava na interação (analisada mais acima) entre os dois poderes: espiritual e temporal. Esta missão se estabeleceu, então, entre Fé e Império para atuar em função do imperativo de alargar o *Orbis Cristianus*: imperativo que, dada sua dependência e complementariedade, se impunha tanto ao poder político quanto àquele eclesiástico.

De forma diferente, às vezes alternativa – conforme as sociedades, o momento histórico do encontro e, sobretudo, os atores envolvidos nesse encontro –, o rótulo de sociedade idolátrica (ou politeísta) se impôs às sociedades americanas, juntamente com aquele mais atordoante e inquietante, segundo os próprios jesuítas, de povos caracterizados por uma preocupante ausência: povos “sem religião”. E, novamente, veja-se bem: mesmo em sua definição negativa (ao mesmo tempo, ameaça de um vazio que reclama um preenchimento: de fato, a *missio* para a evangelização), a alteridade era caracterizada, de qualquer modo, em relação ao conceito ocidental de (ausência de) religião. Ora, relativamente a essas características próprias das sociedades indígenas americanas, por outro lado, no encontro com as sociedades chinesa e japonesa, o termo

⁵⁵ Ver, a esse respeito, o cap. III do trabalho de José EISEMBERG. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000. Trata-se, sem dúvida para nós, da parte mais rica desse trabalho que, aliás, mostra como, no conseqüente *Plano Civilizador* do Pe. Nóbrega, o medo e o consentimento se encontravam enraizados no próprio estado da natureza. Daí o fato de que, a reforma proposta por Nóbrega se constituiu enquanto uma “estratégia para proteger e converter os índios, baseada na construção de seu consentimento que seria obtido através da aceitação da autoridade dos padres e das normas da sociedade política cristã” (p. 116). Todo o capítulo III desse livro mereceria uma análise mais detalhada das problemáticas da catequese – apontadas pelo *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* – em sua estrita relação com o plano político – o *Plano Civilizador* – na qual, necessariamente, a conversão devia ser inserida. Em princípio nos parece que, no que diz respeito às modalidades teóricas (teológicas) e históricas (da *praxis* catequética) com que essa relação se manifestou ao longo da nossa anterior investigação, os resultados da análise de Eisemberg corroboram os do nosso trabalho.

politeísmo (nascido, como vimos, justamente nessa época) encontrava, nas obras jesuíticas, uma incidência muito menos significativa.

Como já dissemos, a “religião” representava ainda, na época, um princípio privilegiado de unidade da civilização ocidental que lhe permitia, inclusive, caracterizar e compenetrar (analogicamente) suas alteridades. Todavia, se hoje é evidente que este princípio essencial e unitário de “orientação religiosa”, que na Idade Média era denominado de “Cristandade”, sumiu definitivamente do horizonte ocidental, isto se deve, justamente, a partir de um percurso todo interno à modernidade que, do Renascimento e da Reforma, passando pela Revolução Científica e Política, rompeu, antes, a ligação tradicional dessa orientação religiosa, pondo os fundamentos (paralelos) para o surgimento dos Estados nacionais e, ao mesmo tempo, para a ideia de progresso⁵⁶: e, com ela, de uma nova centralidade da técnica e das ciências experimentais (mas também, de uma nova “razão do Estado”). Tendo em vista esse percurso do Ocidente moderno, vale destacar que com ele emergiu, também, a especificidade (do conceito) de “nação” que, entre outras coisas, rompeu por sua vez com a anterior unidade de civilização: definida em termos de *unidade* religiosa); por outro lado, obviamente, emerge o fato que este percurso, propriamente ocidental, não caracterizou os contextos orientais que, portanto, não possuíam qualquer coisa parecida ao conceito de “nação” ocidental.

Logo, antes de nos voltarmos para uma caracterização da especificidade do Oriente, nos termos de uma perspectiva propriamente histórico-religiosa devemos prestar atenção, todavia, para a realização histórica de uma intermediação cultural, emergente entre Ocidente e Oriente, que se inscreve, inclusive, na intermediação de sua própria colocação no espaço geográfico. É quanto analisamos, no início do segundo capítulo desse trabalho⁵⁷, com relação a quanto proposto, por exemplo, pelo estudo já clássico de René Guénon.⁵⁸ De quanto lá destacado, enfim, teríamos que repropor e, quem sabe, seria ainda possível aprofundar (coisa que não podemos e nem pretendemos minimamente fazer neste capítulo apenas conclusivo), alguns pontos e problemáticas decorrentes da nossa investigação que, todavia, já analisamos em partes específicas de nosso longo percurso. É em relação a essas problemáticas que entrevemos a realização

⁵⁶ A esse respeito, vale a pena destacar o belíssimo trabalho de Paolo ROSSI, *Naufrações sem Espectador: a ideia de progresso*. São Paulo, UNESP, 2000. [Ed. Orig.: Bolonha, Il Mulino, 1995].

⁵⁷ No capítulo *Religião e Política nos Ritos do Malabar*, item: “qual religião para qual Oriente? Questões histórico-metodológicas”.

⁵⁸ René GUÉNON, *Introduction Générale à l'Étude des Doctrines Hindoues*. Ed. Orig. Francesa: Paris, Éditions Vége/La Maisnie, 1921. Trad. Italiana: Milão, Adelphi, 1989.

histórica mais significativa da intermediação cultural que emerge entre Ocidente e Oriente e que se desenvolve ao redor:

1. de uma peculiar ritualidade decididamente isenta de qualquer forma ou dimensão religiosa: podemos levar em consideração, a esse respeito e entre os exemplos que apontamos, a relação entre *rta* védico e *ritus* romano (conforme o estudo histórico-religioso e comparativo proposto por Angelo Brelich); sua base cosmológica e ritualística propriamente bramânica (significativa e exemplarmente sintetizada pela expressão védica de um “cozinhar o mundo” que, através da brilhante obra de Charles Malamoud, ganha toda sua força e peculiaridade cultural⁵⁹); e, em relação ao contexto da China imperial de Ricci, podemos constatá-lo tendo em vista quanto o estudo dos astros e o cálculo calendarial revestiam uma importância não secundária: com um inteiro aparato ritual que regulava, aí, também, a esfera política, social, cultural, existencial que, como e com o calendário, se baseava sobre o cálculo exato dos dias;⁶⁰
2. de um confronto sobre a interpretação jesuítica do século XVII desses institutos rituais orientais e de sua função cosmológica: resulta justamente interessante, a esse respeito, o fato de que muitos missionários “não viam problemas” na participação a esses cerimoniais (muitos dos quais, aliás, são justamente aqueles que acendem a polêmica – “polêmica dos ritos”!);
3. de vários aspectos e funções de um *modus operandi* “cerimonial” que, de forma peculiar e através de seus específicos instrumentos rituais – em relação ao “cozimento” do mundo, ao culto dos antepassados, à sua função de distinção social, ou com uma complexa ritualidade calendarial tipicamente chinesa, etc. – determinava a especificidade de seus mecanismos e de suas modalidades de construir aquilo que nós denominamos e que na época moderna estava por se tornar o “Estado”;⁶¹

⁵⁹ E se oferece, sem sombra de dúvida, para uma melhor definição e caracterização das sociedades hinduístas em estreita conexão com suas tradições védicas, em contraste com aquilo que o próprio Guénon caracteriza (contraditoriamente, inclusive a partir de seus próprios pressupostos) enquanto seu “aspecto metafísico”.

⁶⁰ Cf. Michel GRANET. *O Pensamento Chinês*. Rio de Janeiro, Editora Contraponto, 1997 [Ed. Orig.: Paris, Abin Michel, 1968].

⁶¹ Com suas especificidades e novidades, inclusive, na relação e naquilo que se tornará, justamente na modernidade europeia e a partir do processo de “confessionalização territorial”, consequente ao choque da Reforma: isto é, o choque entre “estado” e “sociedade” tipicamente moderno.

4. da emergência e da necessidade de uma *definição negativa* (em relação ao Ocidente) de seu vetor de contato privilegiado, quanto menos em termos simbólicos; trata-se, de fato, de identificar o âmbito simbólico prioritário do missionário enquanto uma “não-religião”: estratégia que única e somente abre espaço e possibilidade (localmente) de tornar compatíveis “doutrinas” diferentes em vista da construção de um (possível) universalismo que, em termos de encontro intercultural, possa constituir, quanto menos, um mínimo comum denominador para realizar-se enquanto um mesmo e comum objetivo.

Finalmente, com relação a todas essas problemáticas e resultados históricos (que, aliás, estão longe da pretensão de serem exaustivos da complexidade que vimos emergir do nosso estudo), ganha um maior e mais relevante significado o fato de que, entre o final do século XVI e o começo do século XVII, os jesuítas se deram conta do alto *valor moral* do ensino de Confúcio na China. E, nesta direção, com os *mores* decorrentes da especificidade das doutrinas confucionistas, os missionários vinham descobrindo as possibilidades da construção de um comum horizonte/instrumento hermenêutico – que construía sua interpretação e as decorrentes perspectivas de sua ação missionária na Ásia – em “chave” de um *civil* (que sempre manteve suas claras e explícitas convergências analógicas com o mundo antigo e, sobretudo, com aquele romano) em contraposição à interpretação *sub specie religionis*.

É o caso, por exemplo – como vimos sempre no segundo capítulo desse trabalho –, da interpretação e tradução do neo-confucionismo chinês que analisamos em relação ao trabalho proposto pelo jesuíta Prospero Intorcetta. Como constatamos nesse específico caso, por um lado, o pequeno volume confucionista, *Chung Yung*, do importante expoente do neo-confucionismo Chu Hsi (1130 e 1200), foi traduzido no século XVII pelo missionário italiano tendo em vista o objetivo de ajudar os padres da própria Companhia a entender, juntamente, a língua e a cultura chinesas;⁶² por outro lado, esta função referencial e de “representatividade” da cultura local se tornava tal somente na medida em que a cultura chinesa era projetada em uma dimensão do civil que, apesar de suas peculiaridades, podia ser entendida por dentro de uma “analogia civilizacional” com a *civitas* da Roma antiga. É por isso e dessa forma que para a hermenêutica de Intorcetta, *chung* veio a significar “metade”, “meio”, “no meio” e

⁶² Conforme verificamos naquela parte da nossa investigação, de fato, o texto foi publicado em 1667 em tradução latina com o texto original na frente, tendo sido escolhido e apontado enquanto, ao mesmo tempo, texto edificante mas, também, representativo daquela cultura.

tornou-se, finalmente, na tradução da obra, o “justo meio” que, evidentemente, remetia a claros e evidentes ecos da *aurea mediocritas* horaciana. Nesta analogia construiu-se, então, a edificação missionária que convidava a ater-se sempre a este “justo meio” enquanto um ensino recorrente nos próprios textos confucionistas; e é a partir dessa hermenêutica analógica que, enfim, desprende-se a “tradução” do título segundo o qual foi traduzido o pequeno volume confucionista: *Medium constanter tenendum*.⁶³

No fundo, então, a própria edificação missionária era construída através de um percurso que passava, necessariamente, por uma “romanização” da cultura chinesa: esta representava a perspectiva e o terreno de intermediação fundamental e indispensável para a cultura missionária ocidental, tendo-se finalmente em vista que esta intermediação era construída – pelo menos neste caso, como verificamos também em numerosos outros – não tanto através de uma romanização eclesiástica, mas, mais propriamente, antiga (e de uma Antiguidade relida nos moldes do Humanismo da época)! Sempre neste caso, também, conforme as palavras do jesuíta siciliano na China e analogicamente à interpretação da história da primeira Patrística (sobretudo pelos termos modelares postos por Santo Agostinho), o texto teria expressado “aquele lampejo de verdade que antecede o sol evangélico e lhe abre o caminho”. O exemplo mostra, clara e brilhantemente, como – apesar de se utilizarem de um instrumento habitual (o conceito de religião, mesmo que “honestamente dissimulado”), fundamental para sua ação missionária –, com sua estratégia peculiar, os jesuítas (mais uma vez, devemos observar, os jesuítas italianos, privilegiadamente) conseguiram se aproximar de forma inédita de um determinado modo de entendimento das outras culturas. E isso foi possível, justamente, na medida em que, apesar de suas grandes diferenças, nessas outras culturas orientais os missionários da Companhia puderam colher determinadas analogias em determinadas suas funções institucionais específicas: tratar-se-ia daquela dimensão “civil” a que fizemos referência (e que hoje chamaríamos de “política”) própria de instâncias rituais e cerimoniais que, também, podiam ser subentendidas *sub specie religionis* e que essas outras culturas elaboravam, paralelamente ou menos, todavia de forma analógica e reatualizada com relação a processos históricos passados (e, no nosso caso, reatualizados no presente do século XVII) da cultura ocidental.⁶⁴

⁶³ Percurso interpretativo já delineado, em sua problemática central, no trabalho de Dario SABBATUCCI, *Politeísmo*. Vol. II. Op. cit., p. 654; e lá onde tratamos da específica questão, no começo do segundo capítulo desta tese.

⁶⁴ É o exemplo segundo o qual se deu a possibilidade de uma aproximação e de uma forma de entendimento das outras culturas é, para nós, significativo na ordem de uma tentativa peculiar – a da

Tudo isso torna-se mais evidente e significativo, enfim, tendo em vista o aprofundamento da nossa investigação e em relação às especificidades contextuais, operativas, polêmicas, analógicas, hermenêuticas e, finalmente, de tradução e acomodação realizadas pelo projeto missionário de Roberto de' Nobili, entre Madurai e o Malabar daquele começo de século.

É em conformidade à perspectiva e à forma, geral, que acabamos de apontar, portanto, que os missionários jesuítas conseguiram (e, apesar dos ásperos tons polêmicos suscitados nas diferentes, mas realmente análogas polêmicas nas quais se encontraram envolvidos, conseguiram!), de algum modo, relativizar sua ação e seus instrumentos culturais em vista do contexto e da situação cultural específica na qual estavam atuando. Nesta direção e na especificidade do contexto missionário asiático tipicamente jesuítico – como já vimos e precisamos novamente destacar e não perder de vista –, esse processo operativo-hermenêutico-interpretativo manifestou-se, impôs-se e realizou-se, de fato, no momento em que o esquema ibérico de colonização e evangelização não mais dava conta da peculiaridade de outras realidades culturais. O fato é que, como já apontamos a esse respeito, também, na China, no Japão, no Sul da Índia, a difusão do Cristianismo dependia de instrumentos diferentes daqueles característicos da *conquista* colonial.⁶⁵

É levando em consideração a especificidade desses contextos que, mais uma vez, vale a pena apontar como resulta de extrema importância não perder de vista, antes, o aviso relativo ao perigo desviante da utilização do conceito “religião” e, depois, no que diz respeito ao contexto histórico característico da China, do Japão e do Sul do Subcontinente indiano, a importância da relativização de uma (como podemos defini-la?) “ideologia absoluta” enraizada num fundamento ético-político. Isto porque, se não for contextualizada, esta ideologia poder-se-ia confundir com determinados resultados históricos do percurso próprio e exclusivo da cultura ocidental (como, por exemplo, a sua peculiar distinção entre “cívico” e “religioso”).⁶⁶ Com essa atenção e para remeter,

História das Religiões – de ler as outras realidades culturais relativizando-as a seus específicos contextos históricos e culturais.

⁶⁵ E a própria existência de fontes históricas, de certa consistência, redigidas em chinês, em japonês, em sânscrito (ou tâmul) e em língua tagalog, tanto por parte cristã (realizadas por convertidos e missionários), quanto (nos três primeiros casos) constituída por textos polêmicos contra o catolicismo, permite percorrer o “encontro” (choque) entre o catolicismo europeu e essas outras civilizações extra-europeias do Pacífico oriental.

⁶⁶ Em termos propriamente históricos-religiosos, vejam-se a respeito, principalmente entre outros, os textos de Dario SABBATUCCI, *La Prospettiva Storico-Religiosa: fede, religione e cultura*, citado; e de Nicola GASBARRO, *Missões: A Civilização Cristã em Ação*. In: Paula MONTERO (Org.), *Deus na*

mais uma vez, ao nosso modelos histórico e referencial aqui escolhido por sua maior e mais clara eloquência⁶⁷, enfim, torna-se bastante significativa a “aderência” (toda construída sobre a analogia com processos históricos propriamente ocidentais) que, justamente, emerge na própria tradução do pequeno volume de Chu Hsi: na tradução proposta pelo jesuíta Intorcetta, o *Chung Yung* apontaria, portanto e finalmente, para uma disciplina que ele não chama – veja-se bem – de “religião”, mas, em vez disso, de *Sinarum scientia politico-moralis*, isto é, “ciência político-moral dos Chineses”.

A interpretação jesuítica de uma “cultura” (chinesa ou oriental) política e moralmente caracterizada, mostra então de modo evidente como o instrumento “religião” era, para os próprios missionários, de escassa utilidade, quando não, pior, de extrema periculosidade enquanto imperdoável distorção daquela realidade: o caso, as modalidades e a polêmica que se desprenderam do modelo de missão proposto por de’ Nobili, apontam claramente para este limite e para esta periculosidade, fazendo presente como a interpretação “religiosa” dos costumes indianos podia se tornar (e havia se tornado, de fato, com seu irmão Gonçalo Fernandes) fonte de perigosos equívocos no decorrente (ou para impedir a decorrência do) processo de evangelização. É neste caso significativo que a tradução dessa cultura “outra” procure outro necessário instrumento, não somente analógico, mas sobretudo dialógico e universal que possa traduzir esta específica alteridade para o Ocidente. Mais uma vez, a esse respeito, torna-se significativo que, com esse objetivo, a tradução (missionária) tenha procurado reativar a relação com a cultura da Antiguidade romana (e depois patrística), justamente em seu privilegiado mecanismo de universalização e mediação cultural anterior à reformulação tardo-imperial do conceito de “religião”: trata-se do *civil*, contido e permeado pelos seus aspectos propriamente políticos e morais ou, segundo os termos ciceronianos do *De re publica*, conforme já apontamos, nas “*leges et statuta moresque*”.

Deste modo assistimos ao impor-se de um outro instrumento de tradução substitutivo daquele “religioso”, mas não por isso menos universalista: estratégia, se quisermos, em tudo coerente com o processo humanista de releitura da Antiguidade (uma *ri-nascita* face à “degeneração” medieval), evidente, antes, no Humanismo antropológico dos próprios jesuítas e, depois, em termos metodológicos, clara e diferentemente delineados, na própria perspectiva histórico-religiosa.

Aldeia, já citado; e, sempre organizada por este último, a coletânea de diversos autores sobre o tema: *Civiltà e religioni*, numero monografico della rivista **Prometeo** (2007), nº 97.

⁶⁷ No que diz respeito à exemplificação do processo de relativização ao contexto histórico desses encontros e das interpretações ocidentais e missionárias.

No fundo, o mesmo processo se verificou, também, como vimos, no contexto do Japão (com a virada proposta pela política jesuítica do *visitador* Alessandro Valignano⁶⁸): lá, enfim, em direção a um encontro a ser realizado no interior de uma perspectiva universalista civilizacional, os missionários adotaram, então, uma “política de adaptação” com os senhores feudais (*daimyo*) contra o Budismo que, finalmente, se tornava seu comum e principal inimigo.⁶⁹ Este último exemplo, enfim, manifesta e reforça mais o fato de que, no esforço missionário que se destinava a realizar a tentativa de uma possível convivência com uma cultura estranha, a tentativa de costurar uma compatibilidade com a Escritura judaico-cristã entrecruzava-se, necessariamente, com a exigência de um prioritário sistema de compatibilidades dentro do qual, segundo o entendimento dos jesuítas, chineses, japoneses e populações tâmul (indianas) deveriam poder inserir-se, partindo de sua peculiar ótica cultural: mesmo quando esta peculiaridade podia ser recriada e entrevista, apenas e somente, em termos de uma *negação* da característica perspectiva religiosa do próprio Ocidente.

Esta é a caracterização que a especificidade da adaptação jesuítica teve que assumir na inserção e no entendimento (de algum modo) do contexto das “civilizadas” culturas orientais. Junto a elas, inclusive, a inserção missionária não encontrava – por além daquele religioso, enquanto pressuposto e com todos os limites que apontamos a respeito – a garantia de um direto controle político, militar, econômico, social e cultural (em sentido mais amplo) do território asiático. E é justamente a partir desses condicionamentos que, além do mais, o contexto (que só imprópria e parcialmente, portanto, pôde ser definido de “colonial”) do Oriente impunha à inserção missionária (e não só) um evidente limite para sua infiltração no âmbito de circuitos que, em todos esses aspectos, já se encontravam solidamente estruturados e, portanto, exigiam e permitiam apenas um processo de adaptação em cuja arte muitos jesuítas locais se tornaram verdadeiros mestres: *bonzos*, *confucionistas* e *sannyassin* bem particulares, é verdade, mas, de qualquer modo, mestres de um processo de missionação que abria mão, necessariamente, do instrumento “religião”, para relativizar sua ação e seus

⁶⁸ Que, como vimos, derrubou a anterior política de discriminação contra o clero indígena instaurada por Francisco Cabral, primeiro superior da missão: neste caso, também, emergiu, portanto, em termos polêmicos e em contraposição à primeira alternativa (imperial, portuguesa e expressa em termos de interpretações religiosas – ou seja, “idolátricas” – e dos costumes locais).

⁶⁹ Tudo isto – sempre em conformidade com quanto já destacamos na pesquisa – quando, paradoxalmente, muitos jesuítas japoneses foram monges budistas. O que ocorreu em decorrência do fato que o paralelo (isto é, o equívoco) que se estabeleceu entre Budismo e Cristianismo foi tornando evidente para os próprios jesuítas a derrota desta anterior estratégia e da conseqüente atividade (finalidade da ação) missionária.

instrumentos operativos à situação cultural específica no interior da qual se encontraram a operar e dentro da qual faltavam, enfim, os fundamentos, referenciais e habituais – norteadores para uma ação missionária tradicional – de sua própria tradição histórica e cultural (“religiosa”). E, como pensamos a investigação tenha tornado evidente, esta *amplexationem politicorum morum* (enquanto operação, ao mesmo tempo, hermenêutica, ritual e performativa que ensaiava um “encontro civilizacional”) acabou tornando-os mestres em uma dupla (logo ambígua) direção:

1. naquela que ia ao encontro das populações locais, visando à construção de uma interlocução, sobretudo com setores, hierarquicamente definidos e estrategicamente escolhidos das populações autóctones que, por sua vez, realizaram a constante operação de uma sua própria escolha e ressemantização local dos “elementos” oferecidos pela perspectiva aberta nesta chave “civilizadora” por parte dos missionários;

2. e naquela em direção ao Ocidente que, por um lado devia e procurava encontrar justificativas, referências, analogias, paralelismos na tradição interna ao processo histórico de cristianização ocidental que pudessem responder à altura da polêmica por eles despertada; e, por outro lado, devia realizar aquela que, paradoxalmente, poderíamos definir de uma “catequese de ponta-cabeça”: isto é, prioritariamente destinada a “catequizar os próprios missionários” destinados às missões, antes do que seus próprios catecúmenos/interlocutores.

De fato, o que representaria o *Cerimoniale per i Missionari del Giappone*. (com todos seus *Advertimentos e Avisos Acerca dos Costumes e Catangues de Jappão*) se não uma “lição” de adaptação para com os “costumes políticos” locais (em termos de “cerimoniais” sociais) do “mestre” Valignano destinada aos missionários?

Qual outra pode ser a lição de Roberto de’ Nobili? Lição, ao mesmo tempo, *hermenêutica* (local) e *interpretativa* (para o externo: tendo em vista os “teólogos doutos” de Goa, as outras ordens religiosas, sua interlocução com Roma e com o Santo Ofício). Lição, ainda, *linguística* e que, para tanto inventa, cria e ensina um “latim dos brâmanes”, opondo-se à lição “imperial” de Fernandes (que aparece ainda ancorado na sugestão de João de Barros, Fernão de Oliveira ou de Antonio de Nebrija: de um português enquanto novo latim do mundo). Uma abordagem metodologicamente sócio-lógica: ou seja, que privilegia a dimensão *social e política* (em relação, por exemplo aos brâmanes e aos Naiques); *ritualística* (conforme uma ritualidade védica e uma sua performatividade que alimenta o sistema das castas) em vez que doutrinária (e pretensamente aculturativa); *ortoprática* em contraposição à rigidez ortodoxa,

“*sanscritizadora*” do *catolicismo* local em oposição à qualquer (im)possível “catolicização” das populações sânscritas... Face a tudo isso, qual outra pode ser a lição de Nobili, enfim, senão aquela de um mestre (*sannyassin*) e de uma característica *scientia politico-moralis* indiana que o nosso missionário percorre na esteira de (por sua vez) seu outro mestre e referência frequente de seus escritos: Matteo Ricci. Acrescente-se enfim quanto, em vista de tudo isso, resulte inclusive bastante significativo – a respeito de seus respectivos projetos e de sua possível aproximação por suas características e específicas diretrizes – que os dois projetos missionários tenham sido tão estreitamente associados na polêmica que ressoou com tanta força e por tanto tempo, dos respectivos contextos, para o centro romano... até a crítica iluminista do “império dos costumes”.

Conclusões

Quanto analisamos na parte final desse nosso longo percurso de investigação e, finalmente, na esquematização apenas geral e sintética que este último capítulo pretendeu oferecer pensamos possa demonstrar a significativa e diferente relação que se estabeleceu entre “civilização” e “religião” em três diferentes contextos da Idade Moderna.

1. O primeiro é aquele que diz respeito ao contexto da modernidade ocidental, em decorrência dos resultados que emergem da específica *correlação* entre “civilização” e “religião”, enquanto seus produtos históricos mais significativos para a época;

2. o segundo, é aquele que leva em consideração o processo missionário americano a partir de sua necessária (histórica e culturalmente) *prioridade* que vai atribuir ao processo civilizador a função fundamental para a construção, antes, e o estabelecimento, depois, de uma “religião” para suas populações “selvagens”;

3. e, finalmente, o terceiro contexto destaca-se pelo afirmar-se da emergência de uma *alternativa* entre os dois códigos/conceitos, que se coloca em termos de interpretação e de estratégias missionárias no contexto oriental.

1. Conforme vimos em nosso trabalho e, principalmente, nesta sua parte final, a modernidade nasceu da idealização humanista de um retorno à *civitas* que, em direção retrospectiva (próxima ou distante), colocava a Idade Média enquanto um parêntese, de

fato, intermediário entre ela e a Antiguidade. Nesta sua realização histórica, como apontamos, em termos prospectivos a Idade Moderna veio cada vez mais se caracterizando pelo crescimento progressivo de sua força sistemática redirecionada para uma nova *civitas*. Determinando de forma totalmente nova a hierarquia dos outros códigos da cultura ocidental, na medida em que os negava enquanto autônomos, acabou então por re-legitimá-los somente como expressão e produtos da nova civilização que vinha se configurando enquanto *processo* (o “processo civilizador” tipicamente renascentista e moderno). No final do percurso, analisado exemplarmente em sua gênese renascentista pelo brilhante trabalho de Norbert Elias, esta modernidade nos apresenta, ao redor dos mesmos anos, a emergência e a aquisição de uma “história natural da religião”, com a obra de Hume (1757) e de uma “consciência civil da religião”, sancionada pelo *Contrato Social* de Rousseau (1762). Trata-se do momento em que a religião, em suas aventuras dialéticas modernas com a *civitas*, começa a se configurar, necessariamente, enquanto expressão natural (inclusive em termos sociais). Desde os fundamentos iniciais dessas aventuras, no Humanismo, passando através da Revolução Científica do século XVII e, portanto, pelo empirismo e pelo deísmo inglês, até a síntese iluminista, foi a configuração de sua *ratio* natural como nova semântica geral da natureza que a levou até à formulação e “interpretação civilizatória” voltairiana que, inclusive, produziu sua nova visão da história: nos moldes que podemos destacar, de algum modo, no capítulo anterior e através da obra de Le Mierre. Deste modo, se a história veio emergindo como um “tabulado a múltiplas entradas”, que permitia instaurar a comparação entre culturas: logo, a nova “história filosófica” (não mais teológica) e sua consequente proposta de uma “história das civilizações” vieram destacando de modo novo a questão da diferença. De forma privilegiada, dissemos, no interior desta questão o homem oriental permitia espelhar os defeitos, as corrupções e os excessos do Ocidente; por outro lado, o selvagem do Novo Mundo, não assimilável através das categorias conceituais europeias, veio colocando em cena a diferença total, no limite da incompreensibilidade (ou, quando muito, de uma utopia europeia). Todo o percurso, suas dinâmicas e suas interlocuções, enfim, apontam para o fato de que a moderna indagação científica sobre a religião nasceu, justamente, com o iluminismo: quando o conflito entre religião e razão adquiriu as formas modernas da *crítica* da religião e, com esta, ofereceu uma nova autonomização ao confronto civilizacional.

2. Preso entre o rótulo de sociedades idolátricas ou aquele (mais atordoante) de “povos sem religião” o contexto das sociedades americanas foi, de qualquer modo, estreitamente configurado e denotado em relação ao conceito ocidental de religião. Aquele conceito que se revelou bastante problemático no contexto do encontro jesuítico-missionário com as sociedades chinesa e japonesa, enfim, manifestou toda a sua importância instrumental em relação à *novidade* do mundo americano. Por isso, o consequente e necessário processo de evangelização aqui realizado devia partir de uma analogia (mesmo que diferencial ou deficitária) construída ao redor do “religioso”, determinando uma ação missionária que se configurava conforme um seu específico e característico “encontro catequético”, entre missionários e “selvagens” americanos. A primeira realização do imperativo catequético nas Américas depois do Concílio de Trento acabou se construindo através da extensão aos indígenas americanos dos instrumentos de “instrução religiosa” da Europa contrarreformista, distinguindo-se desta na medida em que na América se abriam as portas para o acesso às Escrituras segundo as línguas vernáculas: antes de se configurar como uma “experiência religiosa”, aqui a conversão se impunha enquanto aquisição de um idioma capaz de dar voz aos sentidos e aos limites (e de re-plasmá-los) no interior da específica dominação colonial. Como vimos ainda a respeito, pouco antes de seu iminente ocaso, a *Monarchia Universalis* (tardo medieval) encontrou-se investida neste contexto, com os Impérios ibéricos, da complexa tarefa de administrar e gerenciar o impacto problemático das descobertas americanas: além daquelas do mundo asiático novamente descoberto. Nessa direção, a *missio* “religiosa” não se distinguia daquela “política”: assim, as duas perspectivas ofereceram-se, conjuntamente e ao mesmo tempo, enquanto fundamento da monarquia universal dos impérios ibéricos. E se a extensão da universalidade do *imperium* constituiu-se na imposição paralela de *civilizar* o mundo, segundo o modelo da *civitas* romana, e de *converter* seus habitantes, segundo o modelo do Cristianismo, o novo percurso da modernidade ocidental que foi se inscrevendo entre as populações americanas acabou constituindo o prioritário processo civilizador como único possível fundamento de um sucessivo processo de cristianização. Neste específico contexto, portanto, o efeito da estratégia missionária jesuíta – que levou os missionários a entrarem no interior das sociedades nativas a fim de poder transformá-las – havia deslocado, enfim, o “discurso religioso”, de sua dimensão acerca do homem e do mundo, para uma dimensão propriamente civilizadora, antes do que evangelizadora: dimensão que devia levar em conta, consequentemente, a dimensão social dos nativos.

Só a totalidade social e cultural dessas sociedades podia permitir, então, uma compreensão de suas práticas e crenças: por isso os missionários se deram finalmente conta de que somente uma continuidade que perpassava seus diversos sistemas de crenças podia criar a condição da compreensão e da atividade missionária de apostolado: a conversão veio se configurando, então, enquanto “ajuda” ao próximo, exemplarmente desenhada nos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola. Significativo que, para o jesuíta, o “selvagem” americano não representava mais um estágio da humanidade a ser negado, para impor a própria realidade de homem europeu. Ao contrário, renunciando à própria língua e à própria personalidade, o jesuíta pretendia ensinar e, ao mesmo tempo, aprender a “lei da natureza” na qual o selvagem encontrava-se inserido: a certeza e a consciência da primeira lei podiam e deviam justificar a evangelização jesuítica. Nas peculiaridades desse último contexto, também, manifestava-se, portanto, a evidente passagem de um projeto missionário destinado à conversão *religiosa* que se abre, em sua realização, à necessidade de uma mais ampla e prioritária ação *civilizadora* (interna, com os *Exercícios*, e externa, com a catequização, à consciência dos próprios missionários), encontrando novamente, desse modo, suas bases na autonomização cada vez mais sólida de uma única “lei natural”.

3. Finalmente – sempre partindo da observação que a moderna missão jesuítica se enraizou na interação entre poder espiritual e poder temporal, entre Fé e Império (representando então um imperativo tanto para o poder político, quanto para aquele eclesiástico), para atuar em função do imperativo de alargar o *Orbis Cristianus* –, perante as diferentes conjunturas históricas de sua realização, vislumbramos como o moderno projeto missionário foi preparando, também, paradoxal, mas inexoravelmente, o resultado de estabelecer a possibilidade de pensar as religiões em termos políticos e sociais. Dissemos que a “religião” representava ainda, na época, um princípio de unidade da civilização ocidental que lhe permitia, entre outras coisas, caracterizar e compenetrar, de algum modo, as suas alteridades. Com relação ao contexto oriental extra-imperial – isto é, não diretamente controlado pelas diretrizes políticas do *Padroado* –, tanto em termos gerais, quanto nos termos específicos da polêmica do Malabar verificamos como foi se estabelecendo, de forma cada vez mais consistente, uma alternativa interpretativa em relação aos ritos locais: alternativa que devia estabelecer, de algum modo, se se tratava de sinais (marcas) ou ritos *civis* ou *religiosos*. A interpretação “sociológica” de Nobili isentava os brâmanes e seus rituais de uma

identificação religiosa, entendendo assim os “ritos do Malabar” enquanto formas de identidades e costumes: é isto que teria permitido abrir espaço, por um lado, à tolerância e à exoneração de códigos de identificação e dos rituais conexos a alguns sacramentos e, portanto, teria oferecido uma base para a aceitação de uma série de cerimônias e “sinais protestativos” tradicionais que, segundo os missionários, eram, unicamente, práticas sociais, isentas de qualquer forma de idolatria. Se falar em idolatria significava, evidentemente, levar em consideração a possibilidade interpretativa, oposta àquela social (em termos de código *religioso* segundo o qual decodificar a alteridade cultural), então, em toda sua complexidade e na estratégia conjuntural dessa problemática missionária, a interpretação jesuítica de uma cultura Oriental mostra, como o instrumento “religião” tivesse se configurado para eles mesmos enquanto um instrumento de escassa utilidade ou, pior, de extrema periculosidade pelo risco de tornar-se fonte de distorção daquela realidade. Outro instrumento, não somente analógico, mas dialógico e universal, tornou-se essencial, portanto, a fim de traduzir essa específica alteridade para o Ocidente. Para obtê-lo, portanto, a tradução missionária procurou reativar, também, a relação com a cultura da Antiguidade romana, a fim de apresentar essa, justamente, como mecanismo privilegiado de universalização e de mediação cultural, anterior à reformulação tardo-imperial do conceito de “religião”: deste modo, finalmente, obteve o instrumento necessário de um novo código/conceito de *civil*, caracterizado e permeado pelos seus aspectos propriamente políticos e morais. Assim como no contexto japonês de Alessandro Valignano, ou naquele chinês de Matteo Ricci, também em Madurai Roberto de’ Nobili defrontara-se com o esforço missionário que era destinado a realizar a tentativa de uma compatibilização das peculiaridades das culturas locais com a Escritura judaico-cristã: nesta, segundo o entendimento dos jesuítas, japoneses, chineses e populações tâmul deveriam poder inserir-se, partindo de sua peculiar ótica cultural. E isto mesmo quando esta “compatibilização forçada” pudesse ser entrevista e recriada apenas e somente nos termos de algo que podia aparecer enquanto beirando a negação da característica perspectiva religiosa do próprio Ocidente. Finalmente, o contexto oriental impunha, portanto, à ação missionária (e não só) um limite evidente para sua infiltração no âmbito de circuitos (culturais, econômicos, políticos e militares) que já estavam solidamente estruturados e, portanto, exigiam e permitiam somente um processo de adaptação, em cuja arte muitos jesuítas locais tornaram-se verdadeiros mestres: mestres de um processo de evangelização que renunciava, necessariamente, ao instrumento “religião”,

para relativizar sua ação e seus instrumentos operativos à específica situação cultural no interior da qual se encontravam a realizar sua obra e à qual faltavam, enfim, os fundamentos referenciais e habituais de sua própria tradição histórica e cultural (“religiosa”).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FUNDOS ARQUIVÍSTICOS

Em Roma:

AHSI : *Archivum Historicum Societatis Iesu*

ARSI : *Archivum Romanum Societatis Iesu*, que compreende:

- 1) **CGM.** : Cartas de Goa e Malabar,
- 2) **HGM** : História de Goa e Malabar,
- 3) **F.G.** : *Fondo Gesuitico*,
- 4) **I.ARSI** : *Inventario ARSI*,
- 5) **Jap. Sin.**: Documentação sobre Japão e China;

BNR. : *Biblioteca Nazionale “Vittorio Emanuele”*, Roma: Settore Manoscritti e Rari, que compreende:

- 1) **F.G.** : *Fondo Gesuitico*,
- 2) **F.S.** : *Fondo Sessoriano*;

ACSI : *Acta das Congregações Particulares Super Rebus Sinarum et Indiarum Orientalium*: junto à Congregação *Propaganda Fide*, Roma.

S.O.: Santo Ofício

ACDF : Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede
St.St. : Stanza Storica QQ.

APF, Misc. XXIII: *Riti cinesi e malabarici*.

Em Lisboa:

ANTT : *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, que compreende:

- 1) **PT-TT-AJCJ** : Armário Jesuítico e Cartório dos Jesuítas,
- 2) **TSO-CGSO** : Tribunal do Santo Ofício da Inquisição - *Conselho Geral do Santo Ofício*.

BNL : Biblioteca Nacional de Lisboa.

BACL : Biblioteca da Academia de Ciências de Lisboa

Junto esta última, a BACL, encontramos e reproduzimos:

DA COSTA, Baltazar. *CATECHISMO / EM Q~ SE EXPLICAÕ / TODAS AS VERDADES / CATHOLICAS. / NECESSARIAS PERA A / SALVAÇAÕ CÕ EXC.MA ORDEM. / Confutaõse tambem clarissimamente todas / as Seitas gentilicas do O / riente. / Obra verdadeiramente nascida pera converter / gentios. / COMPOSTO / em lingoa Tamul pello Veneravel P. Ro / berto Nobili da Comp.a de IESU. / Fund.r da Missão d. Madure. / Traduzido em lingoa Portuguesa pello P. Balthazar da Costa / da mesma Comp.a Missionario da mesma Missaõ. / Em obsequio dos Missionarios da India / Oriental. / DEDICADO / Ao muy Alto, & muy Poderoso s.or D. Affonso VI. / Rey de Portugal. & c.a / Anno de 1661. Manuscrito em 4º: em cota no *Catálogo de Manuscritos - Serie Vermelha*, Vol II (N.os 500-980), da Academia das Ciências de Lisboa. Publicações do II Centenário da Academia das Ciências de Lisboa. Lisboa 1986. À p. 125, cota do manuscrito n. 698. [A catalogação antiga, teria sido de Gal. 5ª, E. 29ª, n. 13].*

E junto à BNP (Biblioteca Nacional de Portugal):

Cartas qve os Padres e Irmãos da Companhia de Iesu, que andão nos Reynos de Iapão escreuerão aos da mesma Companhia da India, o Europa des do anno de 1549. At o de 66..., em Coimbra... 1570. Disponíveis na Internet, pelo site: <http://purl.pt/15229/1/index.html#>

FONTES IMPRESSAS

- ACCETTO, Torquato. *Della Dissimulazione Onesta* (1641). Organização de Salvatore Silvano NIGRO. Torino: Einaudi, 1997.
- ACOSTA, José de. *De Natura Novi Orbis libri duo et de Promulgatione Evangelii, apud Barbaros, sive de Procuranda Indorum Salute libri sex*. Salamanca, Guillermo Foquel, 1589.
- _____. *Historia natural y moral de las Indias. En que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas y los ritos, y ceremonias, leyes e gobierno de los indios* [1590]. México: Fondo de Cultura Económica, 2006 [1962].
- _____. *Histoire naturelle et morale des indes tant orientales qu'occidentales. Traduite en français par Robert Regnault*, Paris 1598.
- AGOSTINHO (Santo) De Hipona. (séc. IV-V d.C.).
De Civitate Dei (composição iniciada em 413 d.C.).
- ANCHIETA, Pe. José de. *Diálogo da Fé*. Introdução histórico-literária e notas do Pe. Armando Cardoso, S.J. São Paulo, Loyola, 1988.
- _____. *Doutrina Cristã*. Introdução, tradução e notas do Pe. Armando Cardoso, S.J. São Paulo, Loyola, 1992: *Tomo I: Catecismo Brasílico. Tomo 2: Doutrina Autógrafa e Confessionário*.
- ANÔNIMO. *Instruction pour bien faire le catéchisme et enseigner la Doctrine chrétienne...*, Pont-à-Mousson, S. Cramoisy, 1626.
- AQUINO, Tomás d'. *Summa Theologiae, Pars Ila Ilae*, Piero Caramello (Org.) Turim, 1962.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, (322 a.C.). In: (Introdução, tradução e notas de) António de Castro Caeiro. São Paulo, Atlas Editora, 2009.
- ARAÚJO, Antônio de. *Catecismo na Língua Brasílica*. Reprodução fac-similar da 1ª edição (1618) pelo Pe. Lemos Barbosa, PUC do Rio de Janeiro, 1952.
- Avisi Particolari delle Indie di Portugallo ricevuti in questi doi anni del 1551 & 1552...*
In Roma per Valerio Dorico & Luigi Fratelli Bressani Alle spese de M. Batista di Rosi Genovese, 1552.
- BARBOSA, Duarte, *Livro em que dá relação do que viu e ouviu no Oriente*, 1518.
- BARROS, João de. *Gramática da língua portuguesa*. Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1971 [1540].

- BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*. 1697-1702.
- BELLARMINO, Roberto. *Dottrina Christiana dell'Ill.mo e R.mo Card. Rob. Bellarmino figurata d'Imagini*. In Augusta con licenza de' Superiori appresso Christophoro Mango, 1614.
- _____. *De Arte Bene Moriendi*, de 1620, do Card. Roberto Bellarmino (*L'Arte di Ben Morire*). Alessandria: Piemme, 1998.
- BEMBO, Pietro. *Prose nelle quali si ragiona della volgar lingua*. Veneza 1525.
- BENZONI, Girolamo "Milanese". *La História del Mondo Nuovo*. Veneza (1565); 1572 (2ª ed.), Milão, Giordano Editore, 1965.
- BESCHI, Giuseppe Costantino. *Tembavani*, Ed. *princeps*, Pondicherry 1851-1853 (3 vols.); 2ª ed., 1891; a edição mais conhecida é aquela de Madras 1887 que, todavia, resulta traduzida em prosa.
- Veda Vilakkam*, Pondicherry 1728, 1840.
- Vethiar Olukkam*, Pondicherry 1843.
- Pedaga Maruttal*, Pondicherry 1858, 1868, 1898, 1918.
- LuthMbattiyalbu*, Pondicherry 1842.
- Grammatica Latino-Tamulica ubi de vulgari Tamulice linguae idiomate Kodum Tamil dicto...*, Tranquebar 1738; trad. inglesa: Vepery 1848.
- Grammatica Latino-Tamulica ubi de elegantiori linguae Tamulicae dialecto Sen Tamil dicto...*, Trichinopoly 1938; trad. inglesa: Madras 1822.
- Tonnul Vilakkam*, Pondicherry 1838 e Madras 1891.
- Clavis humaniorum litterarum sublimioris Tamulici idiomatis*, Tranquebar 1876;
- Saduragaradi*, Madras 1824;
- Vulgaris Tamulicae linguae dictionnarium Tamulico-Latinum*, Trichinopoly 1882.
- BÍBLIA. Bíblia on-line, na versão Corrigida e Revisada de Almeida:
www.bibliaonline.com.br/acf/1co/9.
- BODIN, Jean. *De la démonomanie des sorciers*, Paris 1580.
- BOSSUET, Jacob-Bénigne. *Discursos sobre a História Universal ao Monsenhor o Delphim para explicar a serie da Religião e transformação dos Imperios*. Rio de Janeiro: H. Garnier, s.d. (1681).
- BRESSANI, F. G., Pe. *Breve relazione d'alcune missioni dei P. della Compagnia di Gesù nella Nuova Francia*. Macerata, 1653.
- BIBLIOTECA NACIONAL DE LISBOA, cód. 3141. Versão impressa e editada do manuscrito original da gramática tâmul de Pe. Henriques. In: H. J. Vermeer. *The First European Tamil Grammar*. Heidelberg, 1982.

- CANISIO, Pietro. *Institutiones Christianae pietatis, seu parvus catechismus Catholicorum*. Antverpiae, Apud Ioannem Bellerum ad insigne Aquilae aureae. MDLXXVIII.
- _____. *Institutiones Christianae, seu parvus catechismus catholicorum, Precipua Christianae pietatis capita complectens...* Antverpiae, Excudebat Christophorus Plantinus, Architypographus Regius sibi et Philippo Gallaeo. MDVXXXIX.
- _____. *Catechismus Petri Canisii soc. Iesu...* Augusta 1616.
- CASTIGLIONE, Baldassar. *Il Cortigiano*, 1528.
- CHARRON, Pierre. *De la Sagesse* (trois livres), t. I e II (1601), Paris: Rapilly, Passage des Panoramas, 1827. Edição eletrônica disponível no site da Bibliothèque nationale de France (BnF)/Gallica - Bibliothèque Numérique.
- CHATEAUBRIAND, François-René de. *Génie du Christianisme* (1802). Trad. Port.: *Gênio do Cristianismo*. Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1948.
- CÍCERO (Marcus Tulli Ciceronis).
De Re Publica. (composição entre 54 e 51 a.C.).
- CIOTTI SENESE Gio. Battista, *Lettere del Giappone et della Cina degli anni MDLXXXIX & MDXC*, Venetia, 1592.
- CLEMENTE (Papa: 88-97 d.C.). Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*. Introduction, texte, traduction, notes et index par Annie Jaubert (*Sources chrétiennes*, n° 167), 1971.
- CONDILLAC, Étienne Bonnot, abade de. *Traité des Systèmes où l'on en démêle les inconvénience & les avantages*. La Haye, Chez Neaulme, 1749.
- CONDORCET, Nicolas de. 1793-94. *Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain*. Paris: Agasse, 1794.
- CORREIA, Pe. In: *Mon. Bras*. In: **MHSI**, I, p. 231; citado por F. G. BRESSANI. *Breve relazione d'alcune missioni dei P. della Compagnia di Gesù nella Nuova Francia*. Macerata, 1653.
- COSMA INDICOPLEUSTES, *Topografia Cristiana*, 535. In: W. WOLSKA-CONUS (Org.), *Topographie Chrétienne*, 3 vols., **Source Chrétiennes**, nn. 141, 159 e 197. Ed. du Cerf, Paris 1968-1973.
- DAHMEN, Pierre. S.J. *Apologia de Nobili*, Paris, Éditions Spes, 1931.
- _____. *Le votum de Pierre Lombard Archevêque d'Amagh et la controverse autour de Robert de Nobili*, in «**AHSI**», 1935.
- DELLA CASA, Giovanni. *Galateo overo de' costumi* (título completo: *Trattato di messer Giovanni della Casa, nel quale sotto la persona d'un vecchio idiota ammaestrante un suo giovanetto, si ragiona de modi, che si debbono o tenere, o schifare nella comune conversatione, cognominato Galatheo overo de costumi*), composto entre 1551-1555 e publicado póstumo em 1558.

- DE MAGISTRIS, Giacinto. *Relazione della Cristinità de Maduré*, Romae, Dal Verme, 1661.
- DE SANDE, Duarte, S.J. *Diálogo sobre a Missão dos Embaixadores Japoneses à Cúria Romana* (*De Missione Legatorum Iaponensium ad Romanam curiam, rebusque in Europa, ac toto itinere animadversis dialogus...*; In Macaensi portu Sinici regni in domo Societatis IESU cum facultate Ordinarij, & Superiorum. Anno 1590). Prefácio, Tradução do Latim e Comentário de Américo da Costa Ramalho. Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses e Fundação Oriente, Macau, Tipografia Hung Heng, 1997.
- Doctrina Christam em Lingua Malauar Tamul. Doctrina Cristã treslada em língua Tamul pello padre Anrique Anriquez da Cõpanhia de IESU, & pello padre Manoel de Saõ Pedro*. Impressa em Coulam no Collegio do Saluador: aos vinte de Outubro de MDLXXVIII.
- Doctrina Christã, a maneyra de Dialogo: feyta em Portugal pello padre Marcos Iorge da Companhia de IESU: Tresladada em lingua Malauar Tamul, pello padre Anrique Anriquez da mesma cõpanhia*. Em Cochim, no Collegio da Madre de Deos: aos quatorze de Nouêbro do Anno de M.D.LXXIX.
- D'HOLBACH. Barão. *Sistema da Natureza ou das leis do mundo físico e do mundo moral*. 1770. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. *O Bom Senso*. 1772. Alfanje Edições, 2011.
- DUBOIS, abbé Jean-Antoine. *Description of the Character, Manners and Customs of the People of India, and of their Institutions, religious and civil*. Londres em 1816;
- _____. *Letters on the State of Christianity in India*. Londres, 1823.
- _____. *Mœurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde*, Paris 1825.
- DUMARSAIS. 1730. In: *Encyclopédia*, ensaio “O Filósofo”.
- ELIANO, Gian Battista. *Dottrina Christiana nella quale si contengono li principali misteri della nostra fede rappresentati con figure per instruttione de gl'Idioti, e di quelli che non sanno leggere...* In Roma, Nella Stamperia de Vincentio Accolti in Borgo. MDLXXXVII.
- ERASMO DE ROTTERDAM. *Convivium religiosum* (1522). In: *Oeuvres choisies*. J. Chomarat (org.), Paris, Gallimard, 1991.
- FERNANDES TRANCOSO, Gonçalo. *Tratado do P.e Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo* (Madure 1616), Lisboa, 1973. Edição Crítica Anotada por José Wicki S.J., Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, Lisboa, 1973.
- Fonti Ricciane*. Edizione Nazionale delle Opere Edite e Inedite di Matteo RICCI, A.I. Edite e commentate da Pasquale M. D'Elia S.I., sotto il patrocinio della Reale Accademia d'Italia. Vol. I: *Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*. Nn. 1-500. Roma. La Libreria dello Stato, 1942.
- FORTEGUERRI, Nicolò *Memorie intorno alle missioni*. C. Prencipe di Donna (Org.), Napoli, M D'Auria Editore, 1982.

- GAUDART, François-Pierre. *Institutions, mœurs et religion des gentils anciens et modernes*. Paris 1800.
- GREGÓRIO MAGNO. *Bona Administratio Regiminis, Morales*, XXVI, 26, PL 76, col. 374.
- HENRIQUES, Henrique. *Doctrina Christam em Lingua Malauar Tamul. Doctrina Cristaã treslada em língua Tamul pello padre Anrique Anriquez da Cõpanhia de IESU, & pello padre Manoel de Saõ Pedro*. Impressa em Coulam no Collegio do Saluador: aos vinte de Outubro de MDLXXVIII.
- _____. *Doctrina Christaã, a maneyra de Dialogo: feyta em Portugal pello padre Marcos Iorge da Companhia de IESU: Tresladada em lingua Malauar Tamul, pello padre Anrique Anriquez da mesma cõpanhia*. Em Cochim, no Collegio da Madre de Deos: aos quatorze de Nouêbro do Anno de M.D.LXXIX.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan* (1651). Capítulo XIII. Consultado na ed. it.: Florença. La Nuova Italia (1976), 1987.
- HUME, David. *The Natural History of Religion*, London 1757.
- ISIDORO DE SEVILHA, *De Inferioribus*. In: *Etymologica*. (V séc.).
- INGOLI, Francesco. *Relazione delle Quattro Parti del Mondo*. F. Tosi (Org.), Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 1999.
- JORGE, Marcos. *Doutrina Christam de Padre Marcos Jorge da Companhia de Jesus representada por imangens...*, Augusta, 1616.
- JOUVANCY, Joseph. *Historiae Societatis Jesu pars quinta, tomus posterior ab anno Christi 1591 ad 1616*, Roma, G. Plachi, 1710.
- KANT, Immanuel. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Artigo que apareceu na “Berlinische Monatsschrift”, 1784, número de dezembro, às pp. 481-94.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. 1781; II edição: 1787.
- LA METTRIE, Julien. Offray. de. *Histoire Naturelle de l'Âme*. 1745. Paris, Fayard, 1987.
- _____. *L'Homme Machine*. 1748. Paris, Gallimard, 1999.
- LANCILLOTTO, Nicolò. *Relação de Nicolò Lancillotto*, publicada in: *O Instituto*. A. Thomas Pires (Org.). Coimbra, 1906, LIII, pp. 758-68.
- LAS CASAS, Bartolomé De. *História de las Índias* (1552-1561). México, 1951. 3 vols.
- LEÃO, Bartolomeu de. *Catecismo Brasílico...*, 2ª ed. de Antônio de Araújo. Lisboa, 1686.
- LE MIERRE, Antoine Marin. 1770. *La Veuve du Malabar ou l'Empire des Coutumes*. Tragédia. Par M. Le Mierre. Representée pour la première fois para les Comédiens François, le 30 de Juillet 1770, & remise au Théâtre le 29 Avril 1780. Texto original em 1ª edição. In: *Obras Raras* da Biblioteca Nacional de Lisboa.

- LÉRY, Jean de. *Histoire d'un voyage faict dans la terre du Brésil*. (La Rochelle, 1578). Paris, Alphonse Lemerre Éditeur, 1880. 2 vols.
- Lettere del Giappone et della Cina degli anni MDLXXXIX & MDXC*, Venetia, Gio. Battista Ciotti Senese, 1592, pp. 16-37.
- LOCKE, John. *Two Treatises of Government*. London 1681.
- _____. *Ensaio sobre o Entendimento Humano (Essay Concerning Human Understanding)*, London 1690.
- LOYOLA, Inácio de. *Esercitii Spirituali*, in Roma, Nella Stamperia del Varese, MDCLXIII.
- _____. *Autobiografia*. [Título original da obra: *Acta Patris Ignatii scripta a P. Ludovico González de Câmara*]. Prefácio de G. Giudici, trad. it. de G. De Gennaro. Milão, Garzanti, 1997.
- Malabares (rites)*, In: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IX, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1927: coll. 1704-1745.
- MHSJ, *Polanci Complementa*, II, Madrid 1917, reimpressão anastática, Roma 1969.
- MONTAIGNE, Michel Eyquem de. *Essais*. (1580), Paris, Gallimard, 1950. Obra consultada na 2ª ed. de *Ensaaios*, Brasília, Ed. Universidade de Brasília / Hucitec, 1987; nosso ensaio In: trad. bras.: *Os Ensaaios*. Livro I. São Paulo, Martins Fontes, 2000.
- MONTEIRO, Jácome. *Relação da província do Brasil*. (1610). In: *História da Cia. de Jesus no Brasil*. Serafim Leite (org.). Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1949. vol. VIII, p. 393-425.
- MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat (barão de). *Lettres Persanes* (Amsterdã, Jacques Desbordes, 1721); Consultada na mais recente trad. it.: Milano, Garzanti, 2012.
- MORONI, Gaetano. *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da S. Pietro ai nostri giorni*. Venezia, Tipografia Emiliana, 1840-1861 (com mais 6 vols. de índices entre 1878-1879), 103 vols.
- MURATORI, Ludovico Antonio. *Il Cristianesimo felice nelle missioni de' padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai*. (escrito entre 1743-1749) Veneza, [1745] 1753.
- MUTIO, Girolamo. *Gentilhuomo* (1571).
- NADAL, J., Pe. In *examen adnotationes* (1557), IV, 2. In: *Monumenta Historiae Societatis Jesu* (MHSI), IV, p. 163.
- NEBRIJA, Antonio de. *Gramática de la lengua castellana*. Edición crítica de Antonio Quilis. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica. Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1992. [Idem: Estudio y edición Anonio Quilis. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, 1989; e Idem: Introducción y notas: Miguel Ángel Esparza & Ramón Sarmiento. Madrid: Fundación Antonio de Nebrija, 1992].

- NÓBREGA, Pe. Manuel da. *Diálogo do Pe. Nóbrega sobre a conversão do gentio* (1559). In: Manuel da Nóbrega, *Cartas do Brasil*, Belo Horizonte/Itatiaia; São Paulo/EDUSP, 1988.
- NORBERT, (Padre) (abbé Platel), Capucin de Lorraine. *Mémoires historiques présentés au souverain pontife Benoit XIV sur les missions des Indes orientales*. Lucca, Salvateur & Jean-Dominique Marescandoli, 1744.
- ODORICO DA PORDENONE, *Itinerarium fratris Odorici Ordinis Fratrum Minorum de mirabilibus orientalium Tartarorum*. In: VAN DEN WYNGAERT, A. (Org.), *Sinica Franciscana, Volumen I (Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV)*, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Collegio di San Bonaventura, Firenze 1929, pp. 413-495.
- OLIVEYRA, Fernão de. *A 'Grammatica' de Fernão d'Oliveyra*, texto reproduzido da 1.^a edição e apreciação de Olmar Guterres da Silveira, Rio de Janeiro, Jornal do Commercio, 1954.
- PATRIGNANI, Giuseppe Antonio. *Menologio di pie memorie d'alcuni religiosi della Compagnia di Gesù raccolte dal Padre Giuseppe Antonio Patrignani... e distribuiti per quei giorni dell'anno, ne quali morirono dall'anno 1538-1728*, Venezia, N. Pezzana, 1730.
- PAULO (São) APÓSTOLO. *Cartas aos Coríntios*. In: Bíblia on-line, na versão Corrigida e Revisada de Almeida: www.bibliaonline.com.br/acf/1co/9.
- PERRAULT, Charles. *Parallèle des Anciens et des Modernes en ce qui regarde les arts et les sciences*, 1688-97. Munich, Eidos Verlag, 1964.
- PETECH, Luciano. *Beschi, Costantino Giuseppe*. In: *Dizionario Biografico degli Italiani*, 1964, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, Treccani, vol. 9, 1967.
- PISELLI, Clemente. *Notizia storica della religione de' PP. Chierici Regolari Minori*, Roma, Stamperia di Gio. Francesco Buagni, 1710: 109-111.
- POSSEVINO, Antonio. *Antonii Possevini Societatis Iesu Bibliotheca selecta...*, Roma: Ex Typographia Apostolica Vaticana, MDXCIII.
- RABANO MAURO, *De Universo*. (VII séc.).
- RAMUSIO, Giovanni Battista. *Navigazioni et viaggi*. Veneza, Giunti, (1563-1606) 3 vols.
- Relação de Nicolò Lancillotto*, publicada in: **O Instituto**. A. Thomas Pires (Org.). Coimbra, 1906, LIII, pp. 758-68.
- RICCI, Matteo (S.J.). *Fonti Ricciane*. Edizione Nazionale delle Opere Edite e Inedite di Matteo Ricci, A.I. Edite e commentate da Pasquale M. D'Elia S.I., sotto il patrocinio della Reale Accademia d'Italia. Vol. I: *Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*. Nn. 1-500. Roma. La Libreria dello Stato, 1942.
- _____. *Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*. Volume I. Parte I: Libri I-III (1582-1597). In: *Fonti Ricciane*. Citado.
- _____. *Discurso sobre a amizade* (1595).

- _____. *Tianzhu Shiyi*, edição mais antiga de 1603. Texto chinês mais difundido de *Tianzhu Shiyi* é da edição de 1607, revisto por Li Zhizao, incluído sucessivamente na coletânea de livros cristãos (*Tianxue Chu Han*) de 1629.
- Riti, *questione dei*. G. ROMMERSKIRCHEN. In: **Enciclopedia Cattolica**, X, Roma, Ente per l'Enciclopedia Cattolica, 1953: coll. 995-1005.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social (Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique)*. 1ª ed.: Amsterdã, 1762.
- RUGGERI, Michele, S.J. *Tienciù Sce Lu (Tianzhu shilu: Verdadeira Exposição do Senhor do Céu)*, (Macau 1582).
- SASSETTI, Filippo. *Lettere dall'India (1583-1588)*, Adele Dei (Org.), Roma, Salerno, 1995.
- SHAKESPEARE, William. *The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark*. Primeiro Fólio da edição de 1623 (1ª ed. 1603) .
- SOMMERVOGEL, Carlos. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles/Paris, Schepens/Picard, 1890-1932.
- SOUZA, Tomé de. *A Suma Oriental*, 1515 ca.
- SPINOZA, Baruch. 1670. *Tractatus Theologico-Politicus*. 1670.
- _____. *Ethica More Geometrico Demonstrata*. 1677.
- TACCHI VENTURI, Pietro. S.J. (Org.), *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. J.*, Macerata, Comitato per le Onoranze Nazionali, 1911-13.
- TEODÓSIO. *De Fide Catholica* (380 d.C.).
- TERTULIANO. *Apologia do Cristianismo* (final do séc. II d.C.).
- TOURNEMINE, René-Joseph, S.J. “Réflexions sur l’athéisme attribué à quelques peuples par les premiers Missionnaires qui leur ont amené l’Evangile”. **Mémoires pour l’Histoire de Sciences et des Beaux Arts**, Trevoux, janvier 1717, art. VI.
- TURGOT, Anne-Robert Jacques. *Plano de dois Discursos sobre a História Universal*. 1751 ca.
- VALIGNANO, Alessandro (S.J.). *Sumario de las cosas que pertence a la Provincia de la India oriental y al gobierno della compuesto por el Padre Alez Valignano visitador della y dirigido a nuestro Padre General Everardo Mercuriano Enel año 1579*. Texto documental junto ao ARSI - CGM. GOA 7.
- _____. *Sumario de las cosas de Japón* (1583). *Adiciones del Sumario de Japón* (1592). Editados por José Luis ALVAREZ-TALADRIZ (Org.). Tokyo, Sophia University, In: **Monumenta Nipponica Monograph 9**, 1954;
- _____. *Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone. Advertimentos e Avisos Acerca dos Costumes e Catangues de Jappão*. Edizione critica, introduzione e note di Giuseppe Fr. Schütte, S. J., Roma, Edizioni di “Storia e Letteratura”, 1946;

- _____. Carta de Valignano ao General, de Usuki em Bungo, de 27 de outubro de 1580. In: Giuseppe G. Fr. SCHÜTTE, S.J. *Valignanos Missionsgrundstätze für Japan*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1951-58, vol. 2, pp. 487-494;
- _____. *Catechismus Christianae Fidei, in quo Veritas nostrae religionis ostenditur et sectae Iaponenses confutantur*. Lisboa, 1586.
- VICKI, José. S.J. (Org.). *Documenta Indica*. Roma, 1948, vols. I-XVIII, Romae, Institutum Historicum Societatis Jesu, 1948-88;
- _____. *Sei lettere inedite del P. Roberto Nobili S.I., 1606, 1607, 1615*, “Archivum historicum Societatis Iesu”, 1968, XXXVII: 129-145;
- _____. *O Livro do “Pai dos Cristãos”*, Lisboa 1969;
- _____. (Org.) *Tratado do P.e Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo* (Madure 1616), Lisboa, 1973. Edição Crítica Anotada por José Wicki S.J., Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, Lisboa, 1973.
- VIEIRA, Antônio. *Sermão do Espírito Santo*. In: *Sermões*, Tomo 1. São Paulo: Hedra, 2003.
- VITORIA, Francisco de. *Relectio “De indis”* (1539), L. Pereña e J. M. Pérez Prendes. Madrid 1967.
- VOLTAIRE. *Dialogues et Anecdotes Philosophiques*. 1751-77. Raymond Naves (org.). Paris, Éditions Garnier Frères, s/d; na base da edição Kehl que, pela primeira vez em 1787, reuniu os textos sob o título comum de *Diálogos*.
- _____. *Discours sur l’Homme*, 1734; *Mondain (O Homem de Mundo)*, 1736; *Tratado de Metafísica*, 1736; *Eléments de la Philosophie de Newton*, 1738; *Le Siècle de Louis XIV*, 1751; *Essai sur les Mœurs*, 1753-54; *Tratado sobre a Tolerância*, 1763; *Dictionnaire Philosophique Portatif*. 1764; *Philosophie de l’Histoire*. 1764; *Comentário sobre o tratado “Dos delitos e das penas”*, 1765; *Filósofo Ignorante*, 1766; *Précis du Siècle de Louis XV*, 1768; *Histoire du Parlement de Paris*, 1769; *História de Jenni, ou seja o ateu e o sábio*, 1775; *Premio da Justiça e da Humanidade*, 1777; *Questions sur l’Encyclopédie*, 1694-1778.

FONTES CITADAS E EDITADAS NO CONTEXTO ASIÁTICO

BESCHI, Giuseppe Costantino. *Tembavani*, Ed. *princeps*, Pondicherry 1851-1853 (3 vols.); 2ª ed., 1891; a edição mais conhecida é aquela de Madras 1887 que, todavia, resulta traduzida em prosa.

Veda Vilakkam, Pondicherry 1728, 1840.

Vethiar Olukkam, Pondicherry 1843.

Pedaga Maruttal, Pondicherry 1858, 1868, 1898, 1918.

LuthMbattiyalbu, Pondicherry 1842.

Grammatica Latino-Tamulica ubi de vulgari Tamuliace linguae idiomate Kodum Tamil dicto..., Tranquebar 1738; trad. inglesa: Vepery 1848.

Grammatica Latino-Tamulica ubi de elegantiori linguae Tamulicae dialecto Sen Tamil dicto..., Trichinopoly 1938; trad. inglesa: Madras 1822.

Tonnul Vilakkam, Pondicherry 1838 e Madras 1891.

Clavis humaniorum litterarum sublimioris Tamulici idiomatis, Tranquebar 1876;

Saduragaradi, Madras 1824;

Vulgaris Tamulicae linguae dictionnarium Tamulico-Latinum, Trichinopoly 1882.

Christiani Pueri Institutio de João Bonifácio (Macao 1588).

Contemptus Mundi de Thomaz a Kempis (Amakusa 1596).

De Institutione Grammatica Libri Tres de Manuel Alvarez (Amakusa 1594), em edição reduzida.

Dictionarium Latino-Lusitanicum (Amakusa 1595), baseado no dicionário latino de Ambrogio Calepino.

Doctrina Christam em Lingua Malauar Tamul. Doctrina Cristã treslada em língua Tamul pello padre Anrique Anriquez da Cõpanhia de IESU, & pello padre Manoel de Saõ Pedro. Impressa em Coulam no Collegio do Saluador: aos vinte de Outubro de MDLXXVIII.

Doctrina Christaã, a maneyra de Dialogo: feyta em Portugal pello padre Marcos Iorge da Companhia de IESU: Tresladada em lingua Malauar Tamul, pello padre Anrique Anriquez da mesma cõpanhia. Em Cochim, no Collegio da Madre de Deos: aos quatorze de Nouêbro do Anno de M.D.LXXIX.

Esopo no Fabulas (1593).

Exercitia Spiritualia de Inácio de Loyola (Amakusa 1596).

Feiqe no monogatari [*Heike monogatari*] (Amakusa, 1592).

HENRIQUES, Henrique. *Doctrina Christam em Lingua Malauar Tamul. Doctrina Cristaã treslada em língua Tamul pello padre Anrique Anriquez da Cõpanhia de IESU, & pello padre Manoel de Saõ Pedro.* Impressa em Coulam no Collegio do Saluador: aos vinte de Outubro de MDLXXVIII.

_____. *Doctrina Christaã, a maneyra de Dialogo: feyta em Portugal pello padre Marcos Iorge da Companhia de IESU: Tresladada em lingua Malauar Tamul, pello padre Anrique Anriquez da mesma cõpanhia.* Em Cochim, no Collegio da Madre de Deos: aos quatorze de Nouêbro do Anno de M.D.LXXIX.

Oratio Habita À Fara D. Martino Japonio... (Goa 1588).

RICCI, Matteo (S.J.). *Discurso sobre a amizade* (1595).

Tianzhu Shiyi, edição mais antiga de 1603. Texto chinês mais difundido de *Tianzhu Shiyi* é da edição de 1607, revisto por Li Zhizao, incluído sucessivamente na coletânea de livros cristãos (*Tianxue Chu Han*) de 1629.

RUGGERI, Michele, S.J. *Ttienciù Sce Lu* (*Tianzhu shilu*: Verdadeira Exposição do Senhor do Céu, (Macau 1582).

Sanctos no Gosagveono Vchi Nvqigaqui (Katsusa 1591);

VOCABULÁRIOS:

Vocabulario da Lingoa de Iapam (Nagasaki, 1603-04).

Arte da Lingoa de Iapam (Nagasaki, 1604-08).

RODRIGUES, João, S.J., *Arte Breve da Lingoa Iapoa* (Macao, 1620).

Vocabulario da Lingoa de Iapam (novamente publicado em edição fac-similar em 1973).

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. FILORAMO, Giovanni; MASSENZIO, Marcello; RAVERI, Massimo; SCARPI, Paolo. *História das Religiões*. Roma-Bari: Laterza, 1998. Trad. bras. São Paulo: Hedra, 2004-2005, 4 Vols.: organização ed. bras.: Adone Agnolin.
- ABBATTISTA, Guido. *L'Espansione Europea in Asia (sec. XV-XVIII)*, Roma, Carocci, 2002.
- ABRANCHES PINTO, J. A. e BERNARD, Henri S.J., *Les Instructions du Père Valignano pour l'ambassade japonaise en Europe*, In: **Monumenta Nipponica**, 6, 1943.
- AFFERGAN, Francis. *Exotisme et Alterité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*. Paris, Press Universitaires de France (PUF), 1987.
- AGNOLIN, Adone. A 'Razão Tênuê' de Montaigne. Introdução à edição da obra de Michel de Montaigne. *Os Ensaíos*. Livro I. São Paulo, Martins Fontes, 2000. pp. XXI-XXXIII;
- _____. (Org. ed. bras.) FILORAMO, Giovanni; MASSENZIO, Marcello; RAVERI, Massimo; SCARPI, Paolo. *História das Religiões*. Roma-Bari: Laterza, 1998. Trad. bras. São Paulo: Hedra, 2004-2005, 4 Vols.
- _____. *O Apetite da Antropologia: o sabor antropofágico do saber antropológico. Alteridade e identidade no caso Tupinambá*. São Paulo: Humanitas, 2005;
- _____. I Catechismi e l'Invenzione del Tupi: grammatizzazione della religione e politica linguística dei Gesuiti in Brasile tra XVI e XVII secolo. In: **Prometeo**, Anno 23, Numero 91, Arnoldo Mondadori, Settembre 2005, pp. 30-39;
- _____. Catequese e Tradução. In: **Deus na Aldeia**. MONTERO Paula (Org.). São Paulo, Ed. Globo, 2006, pp. 143-207;
- _____. *Jesuítas e Selvagens: a Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi – séc. XVI-XVII*. São Paulo, Humanitas/FAPESP, 2007;
- _____. Tradurre per Convertire: il "Greco della Terra". In: **Culture e Lingue dei Missionari**. 2 voll.: a cura di Nicola GASBARRO. Roma, Bulzoni, 2009. Volume 1: *Le Culture dei Missionari*, pp. 73-100;
- _____. Religião e Política nos Ritos do Malabar (séc. XVII): interpretações diferenciais da missão jesuítica na Índia e no Oriente. In: *Clio* (UFPE) – *Série Revista de Pesquisa Histórica*, nº 27-1, "Estudos Jesuíticos". Recife, PE, 2009, pp. 203-256;

- _____. Destino e Vontade, Religião e Política: Companhia de Jesus e Ilustração na disputa póstuma dos Ritos do Malabar. In: Revista de **História UNISINOS** (Dossiê “A Companhia de Jesus e a política da Ilustração”), vol. 13, n.º 3 – set/dez 2009, pp. 211-232;
- _____. Grammatica dell’Evangelizzazione e Catechesi della Lingua Indigena - Mesoamerica e Brasile: XVI-XVII secolo. In: *Politiche Sacramentali tra Vecchio e Nuovi Mondi*. Maria Teresa FATTORI (Org.). **Rivista “Cristianesimo nella Storia”**, Bologna, Ed. Dehoniane, n.º 31 (2010), vol. 2, pp. 681-742;
- _____. Atuação Missionária Jesuítica na América Portuguesa: a peculiar via renascentista, sacramental e tridentina à salvação no(s) Novo(s) Mundo(s). In: **Revista TEMPO** da Universidade Federal Fluminense – UFF, 2012, vol. 18, n.º 32, pp. 19-48;
- _____. *História das Religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo, Paulinas, 2013 [2ª reimpressão 2014];
- _____. Os Apóstolos da Civilização – Religião natural e revelação entre os missionários da América: As bases da História das Religiões no surgimento da comparação histórica e etnográfica. In: **PLURA**, *Revista de Estudos de Religião*, ISSN 2179-0019, vol. 6, n.º 2, 2015, p. 140-171;
- _____. Compelle Intrare: violenza e duttilità del Verbo – Gesuiti e Selvaggi nell’America portoghese del XVI-XVII secolo: reciprocità di una ‘costrizione’ e ‘riduzione’ a multiple entrate. Trabalho preparado em ocasião do Workshop realizado junto à Università degli Studi di Macerata (Itália): *Compelle Intrare: On Violence and Conversion in the non-European Catholic World*, entre 3 e 4 de Dezembro de 2015. Texto no prelo, enviado para publicação no ano de 2016.
- ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise: the Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*, Stanford CA, Stanford University Press, 1996.
- ALENCASTO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo, Companhia Das Letras, 2000.
- ALFIERI, Fernanda e FERLAN, Claudio. *Storie di Obbedienza Negoziata*. In: Fernanda ALFIERI e Claudio FERLAN (Org.), *Avventure dell’Obbedienza nella Compagnia di Gesù: Teorie e prassi fra XVI e XIX secolo*. Bologna, Il Mulino, 2012.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino. *Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- ALVAREZ-TALADRIZ, J. L. (Org.), *Sumario de las Cosas de Japón* (1583), Tokyo, Sophia University, “Monumenta Nipponica Monograph 9”, 1954.
- AMALADOSS, Michael. *L’Eredità Discussa di Roberto de Nobili*, **Popoli**, 2006, 5: 44-46 (versão italiana de uma relação apresentada em agosto de 2005 ao Congresso Inaugural do “De Nobili Research Centre”).
- ANDRADE ARRUDA, José Jobson de *Imperios coloniales del Atlántico Sur e iberismo (Impérios coloniais do Atlântico Sul e iberismo / Colonial*

- Empires in the South Atlantic and Iberism*). In: **REB – Revista de Estudos Brasileños**, 1º Semestre de 2015 – I, vol. 2, nº 2, pp. 11-20.
- ARANHA, Paolo. *Il Cristianesimo Latino in India nel XVI secolo*. Milano, Franco Angeli, 2006;
- _____. Roberto de Nobili e o Diálogo Interreligioso?. In: Matteo SANFILIPPO e Carlo PREZZOLINI. *Roberto de Nobili (1577-1656) Missionario Gesuita Poliziano*, Atti del Convegno Montepulciano 20 Ottobre 2007, Università per Stranieri di Siena. Perugia: Guerra Edizioni, 2008, pp. 137-150;
- _____. Sacramenti o *samskārāh*? L'illusione dell'*accommodatio* nella controversia dei riti malabarici. In: Número monográfico: *Politiche Sacramentali tra Vecchio e Nuovi Mondi*, da Rivista “**Cristianesimo nella Storia**”. Maria Teresa FATTORI (Org.). Bolonha, Ed. Dehoniane, nº 31 (2010), vol. 2. Pp. 621-646.
- ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges (Org.) *Histoire de la vie privée*, III. *De la Renaissance aux Lumières*. Paris: Seuil, 1986.
- AYANGAR, Sakkottai Krishnaswamy. *South India and her Muhammadan Invaders*. Oxford, 1921.
- BACHMAN, Peter R. *Roberto Nobili, 1577-1656: ein missionsgeschichtlicher Beitrag zum christlichen Dialog mit Hinduismus*, Roma, IHSI, 1972;
- _____. *Der Malabarische Ritenstreit im 18. Jahrhundert*, 1974. In: J. Metzler, (Org.), *Sacrae Congregationis De Propaganda Fide Memoria Rerum*, 3 vols. em 5 tomos, Rome-Freiburg-Wien, Herder, 1971-1975, Vol. II, t. 2, 934-938.
- BARRETO XAVIER, Ângela. *A Invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI-XVII*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2008.
- BATTAGLIA, Gino. *Cristiani Indiani: i cristiani di San Tommaso nel confronto di civiltà del XVI secolo*. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2007.
- BECKMANN, Johannes. *La Congrégation de la Propagation de la Foi face à politique internationale*, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft/Nouvelle Revue de Science missionnaire*, 1963, 19: pp. 241-271.
- BERNAND, Carmen (e GRUZINSKI, Serge). *De l'idolâtrie: une archéologie des sciences religieuses*. Paris, Seuil, 1988.
- BERNARD, Henri S.J. e ABRANCHES PINTO, J. A. *Les Instructions du Père Valignano pour l'ambassade japonaise en Europe*, In: **Monumenta Nipponica**, 6, 1943.
- BERNARD-MAÎTRE, Padre Henri. Subcapítulo: *O Extremo Oriente*. In: Lucien FÈBVRE e Henri-Jean MARTIN, *L'Apparition du Livre*. Paris, Editions Albin Michel, col. “L'évolution de l'Humanité” (1958), ed. de 1971.
- BERRY, Mary Elisabeth. *Hideyoshi*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1982.

- BERTRAND, Joseph. *La Mission de Maduré après des documents inédits*. 2 Vols., Paris, Possielgue-Rusand, 1847-48. Volumes disponíveis pela Internet: <https://archive.org/details/lamissiondumadur01bert>
<https://archive.org/details/lamissiondumadu03jesugooog>
- BETTRAY, Johannes. *Die Akkomodationsmethode des P. Matteo Ricci in China*. Roma, 1955.
- BIONDI, Albano. *La Giustificazione della Simulazione nel Cinquecento*. In: *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Miscellanea I. Firenze-Chicago, 1974, p. 8-68.
- BIZZOCCHI, Roberto. *Genealogie Incredibili. Scritti di Storia nell'Europa Moderna*. Bologna, Il Mulino, 1995.
- BOER, Wietse de. *The Conquest of the Soul: confession, discipline and public order in Counter-Reformation Milan*. Leiden, 2001.
- BOSCARO, Adriana. *101 Letters of Hideyoshi*. Tokyo, Sophia University, 1975;
_____. *Ventura e Sventura dei Gesuiti in Giappone (1549-1639)*. Venezia, Cafoscarina, 2008.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. 2ª ed.: São Paulo, Companhia das Letras, 1994.
- BOUCHON, Geneviève. *Inde Découverte, Inde Retrouvée – 1498-1630: études d'histoire indo-portugaise*. Lisbonne - Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian / Commission Nationale pour les Commémorations des Découvertes Portugaises, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. 7. ed. São Paulo, Perspectiva, 2011.
- BOXER, Charles R. *Race, Relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415-1825*. Oxford, 1963;
_____. *The Christian Century in Japan – 1549-1650*. Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1967;
_____. *The Portuguese Seaborne Empire – 1415-1825*. London, Hutchinson, 1969; trad. Bras.: *O Império Marítimo Português, 1415-1825*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.
- BRELICH, Angelo. *Tre Variazioni Romane sul tema delle origini*. Roma, Editori Riuniti 2010 [1955].
_____. *Introduzione alla Storia delle Religioni*. Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1966.
- CALAZANS FALCON. F. J. *A Época Pombalina*. São Paulo, Ática, 1982;
_____. *Iluminismo*, São Paulo, Ática, 1986.
- CAROBIO DA NEMBRO, M. *Martirio ed Espulsione in Etiopia*. In: Metzler 1971-1975, citado, Vol. I, tomo 2, 1972.
- CAROLI, Rosa e GATTI, Francesco. *Storia del Giappone*. Bari, Laterza, 2004.

- CARPO, Mario. *La Maschera e il Modello. Teoria architettonica ed evangelismo nell'Extraordinario Libro di Sebastiano Serlio (1551)*. Milano, Jaca Book, 1993.
- CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo (Die Philosophie der Aufklärung)*, de 1932.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Les Ouvriers d'une Vigne Stérile: Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil – 1580-1620*. Lisbonne, Fondation Calouste Gulbenkian, 2000.
- CATTO, Michela. *La Compagnia Divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*. Brescia, Morcelliana, 2009.
- CERTEAU, Michel de. *L'écriture de l'histoire*. Paris, Gallimard, 1975; trad. Bras.: *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982; _____ . *La fable mystique: XVIe. - XVIIe. siècle*. Paris, Gallimard, 1982.
- CHABOD, Federico. *Scritti sul Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1967.
- CHAKRABARTY, Depesh. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton, NJ – Oxford, Princeton University Press, 2000.
- CHAPPOULIC, H. *Aux Origines d'une Eglise. Rome et les missions d'Indochine au XVIIe siècle*, 2 vols., Paris, Bloud et Gay, 1943-1948.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990; _____ . *Les Origines Culturelles de la Révolution Française*. Paris, Seuil, 1990.
- CHATEAUBRIAND, François-René de. *Génie du Christianisme* (1802). Trad. Port.: *Gênio do Cristianismo*. Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1948.
- CHIRICOSTA, Alessandra. *Introdução a Il Vero Significato del "Signore del Cielo"*, di Matteo Ricci. Tradução e organização de Alessandra CHIRICOSTA. Roma, Urbaniana, 2006.
- CLÉMENTIN-OJHA, Catherine. *Indianisation et Enracinement: les enjeux de l'inculturation de l'Église en Inde*, 1993, "Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient", 80, I: 107-133.
- CLOONEY, Francis Xavier. *Christ as the Divine Guru in the Theology of Roberto de Nobili*. In: R. Costa (Org.), *One Faith, Many Cultures*, Maryknoll Orbis, 1988. _____ . *Roberto de Nobili's Adaptation and the Reasonable Interpretation of Religion*, *Missiology*, 1990, 18: pp. 25-36. _____ . *The Study of non-Christian Religions in the post-Vatican II Roman Catholic Church: reflections on the emerging new situation*, *Journal of Ecumenical Studies*, 1991, 28, 3: pp. 482-494. _____ . *Educating for the Good: a Critique of Roberto de Nobili's Moral Proof of the Tre Religion*. In: C. Chapple (Org.), *The Tradition in Education and Missions: a 450 Years Perspective*, Seranton, Seranton University Press, 1993, pp. 268-280.

- _____. *Roberto de Nobili's Dialogue on Eternal Life and a Early Jesuit Evaluation of Religion in South India*. In: J. W. O'Malley et al., ***The Jesuits Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1775***, Toronto, University of Toronto Press, 1999, pp. 402-417.
- CODIGNOLA, L. *Competing Networks: Roman Catholic Ecclesiastics in French North America, 1610-1658*, **The Canadian Historical Review**, 1999, 80, 4: pp. 539-584.
- CORETH, R. "Contemplative in action". In: GLEASON, R.W. (Org.). **Contemporary Spirituality**. New York, 1968.
- CORREIA ALFONSO, John. *Ritos Malabares*. In: **Diccionario Histórico de la Compañía de Jesus – Bibliográfico-Temático**. Charles E. O'NEILL, S.I. e Joaquín M.^a DOMINGUEZ, S.I., Institutum Historicum, S.I. e Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madri, 2001, vol. IV: 3372-3379.
- CORTESÃO, Armando. *The Suma Oriental of Tomé Pires: an account of the east, from the Red Sea to Japan, written in Malacca and India in 1512–1515/The Book of Francisco Rodrigues rutter of a voyage in the Red Sea, nautical rules, almanack and maps, written and drawn in the east before 1515*, The Hakluyt Society, 1944;
- _____. *A Suma Oriental de Tomé Pires e o Livro de Francisco Rodrigues*. Coimbra, 1978.
- COSTA RAMALHO, Américo Da. (Prefácio, Tradução do latim e comentário), *Diálogo Sobre a Missão d Embaixadores Japoneses à Cúria Romana*, de Duarte de Sande, S.J. Macau, Fundação Oriente/Hung Heng, 1997.
- CRONIN, Vincent. *A Pearl to India: the Life of Roberto de Nobili*, London, Rupert Hart-Davis, 1959.
- DAHMEN, Pierre. S.J. *Un Jésuite Brahme. Robert de Nobili S.J. 1577-1656, missionnaire au Maduré*. Bruges, Ch. Beyaert, 1924;
- _____. *Apologia de Nobili*, Paris, Éditions Spes, 1931.
- _____. *Le votum de Pierre Lombard Archevêque d'Amagh et la controverse autour de Robert de Nobili*. In: «AHSI», 1935.
- D'COSTA, Anthony. *Christianization of the Goa Island*, Bombaim, 1965.
- DEBERGH, Minako. *Premiers Jalons de l'Évangélisation de l'Inde, du Japon et de la Chine*. In: M. Venard (Org.), **Les Temps des Confessions (1530-1620/30)**, Paris, Desclée: vol. 8 de J.-M. Mayeur, C. et I. Pietri, A. Vauchez, M. Venard (Org.), **Histoire du Christianisme des origines à nos jours**, 1992: pp.787-853.
- DE CASTRO, Xavier et al., **Le Voyage de Magellan (1519-1522): La Relation d'Antonio de Pigafetta & autres témoignages**, Paris: Chandeigne, 2007.
- DE GHANTUZ CUBBE, M. *La Fondazione della Missione dei Carmelitani Scalzi a Goa (1619)*, In: E. Fasana e G. Sorge (Org.), **Civiltà Indiana ed Impatto Europeo nei Secoli XVI-XVIII. L'apporto dei viaggiatori e missionari europei**. Milano, Jaca Book, 1988: pp. 127-160.

- DE GUBERNATIS, Angelo (Org.), *Gli Scritti del Padre Marco della Tomba*, Publicação de 1878. Book digitized by Google from the library of Oxford University and uploaded to the Internet Archive by user tpb. <https://archive.org/details/glicrittidelpa00gubegoog>
- DEI, Adele (Org.). Filippo Sassetti, *Lettere dall'India (1583-1588)*. Roma, Salerno, 1995.
- DELAHOUTRE, Michel. In: *Dictionnaire des Religions*. Jacques VIDAL, Org., Paris, Presses Universitaires de France, 1984. Em tradução italiana: *Dizionario delle religioni*. Milano, Mondadori, 2007.
- D'ELIA Pasquale M., S.I. (Edição e commentos), *Fonti Ricciane: documenti originali concernenti Matteo Ricci e la Storia delle prime relazioni tra l'Europa e l'Asia (1579-1615)*. Roma, La Libreria dello Stato, 1942.
- DELIÈGE, Robert. *Les Intouchables en Inde: des castes d'exclus*, Paris, Imago, 1995;
 ————. *Untouchability and Catholicism. The Case of the Parayars in South India*, 1998, **Comparative Studies of Soouth Asia, Africa and the Middle East**, XVIII, I: 30-33.
- DELUMEAU, Jean. *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, P.U.F. Col. "Nouvelle Clio", 4.^a edição, 1987 [1^a ed. 1971];
 ————. *La Peur en Occident (XIVe. XVIIIe. siècles): une cité assiégée*. Paris, Fayard, 1978;
 ————. *Le Péché et la Peur: la culpabilisation en Occident (XIII-XVIII siècles)*. Paris: Fayard, 1983;
 ————. *Une Histoire du Paradis. Le jardin des délices*. Paris, Fayard, 1992.
- DESLANDRES, Dominique. *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVIIe siècle*. Paris, Fayard, 2003.
- DHARAMPAL, Gita. *Malabarisches Heidentum: Bartholomäus Ziegenbalg über Religion und Gesellschaft der Tamilen*. In: M. Bergunder (Org.), *Missionsberichte aus Indien im 18. Jahrhundert*, Halle, Verlag der Franckeschen Stiftungen, 1999, pp. 126-152.
- DHOTEL, J.C. *Les origines du catéchisme moderne*, Paris 1967.
- DI DONNA, C. Prencipe (Org.). Nicolò Forteguerra, *Memorie intorno alle missioni*. C. Prencipe di Donna (Org.), Napoli, M D'Auria Editore, 1982.
- DI FIORE, Giacomo. *Strategie di Evangelizzazione nell'Oriente asiatico tra Cinque e Settecento*. In: G. Martina e U. Dove, *Il Cammino dell'Evangelizzazione. Problemi storiografici*. Bologna, Il Mulino 2001: pp. 97-162;
 ————. *Aspectos da Atividade Missionária de Roberto De Nobili*. In: Matteo Sanfilippo e Carlo Prezzolini (Org.) *Roberto De Nobili (1577-1656) Missionario Gesuita Poliziano*. Atti del convegno Montepulciano 20 ottobre 2007. Università per Stranieri di Siena, Guerra Edizioni, 2008; pp. 81-98.

- DOMINGUEZ, Joaquín M.^a, S.I. e O'NEILL, Charles E., S.I. *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesus – Bibliográfico-Temático*. Institutum Historicum, S.I. e Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madri, 2001.
- DREYFUS, Paul. *Matteo Ricci. Le jésuite qui voulait convertir la Chine*. Paris 2004. Ed. Ital.: *Matteo Ricci: uno scienziato alla corte di Pechino*. Milano, San Paolo, 2006.
- DUBY, Georges e ARIÈS, Philippe (Org.) *Histoire de la vie privée*, III. *De la Renaissance aux Lumières*. Paris: Seuil, 1986.
- DUMÉZIL, Georges. *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelas, Latomus, 1958;
- _____. *L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, Gallimard, 1968.
- DUPRONT, Alphonse. *De l'Acculturation*, Turim, Einaudi, 1966.
- DURKHEIM, Émile. *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Paris, 1968.
- DUVERGER, Christian. *La conversion des Indiens de Nouvelle Espagne*. Paris, Seuil, 1987.
- DUVERGER, Maurice. *Le Concept d'Empire*. Paris, PUF, 1980.
- ECO, Umberto. *A Busca da Língua Perfeita na cultura européia*. Ed. bras.: Bauru/SP: Edusc, 2002. Ed. orig.: Roma-Bari: Laterza, 1992;
- _____. *A Ilha do Dia Anterior*. 4 edição. Trad. Marco Lucchesi. Rio de Janeiro: Record, 1995, p. 114-115. Ed. orig.: *L'Isola del Giorno Prima*. Milão: R.C.S., 1994;
- _____. *Kant e l'Ornitorinco*, Milano, Bompiani, [1997] 2013.
- EISENBERG, José. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: encontro culturais, aventuras teóricas*, Belo Horizonte, UFMG, 2000.
- ELIAS, Norbert. *Über den Prozess der Zivilisation*. 2 Vols., Basileia, Haus zum Falken, 1939; trad. bras.: *O processo civilizador. Uma história dos costumes* Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990, vol. 1;
- _____. *Die Gesellschaft der Individuen*. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1987; trad. port.: Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1994.
- ELISON, George e HISASHI, Fujiki. *The Political Posture of Oda Nobunaga*, In: *Japan Before Tokugawa. Political Consolidation and Economic Growth, 1500 to 1650*. J.W. HALL (Org.), Nagahara Keiji e Yamamura Kozo, Princeton University Press, Princeton 1981, pp. 149-193.
- ELISON, Hideyoshi, *the Bountiful Minister*, In: *Warlords, Artists, and Commoners. Japan in the Sixteenth Century*. Honolulu, University Press of Hawaii, 1981, pp. 223-244.
- ELLIOTT, John H. "A Europe of composite monarchies". *Past and Present*, 1992, n. 137, p. 48-71;
- _____. *Impérios del Mundo Atlántico - España y Gran Bretaña en América (1492-1830)*. Madrid, Taurus, 2006.

- ENCICLOPEDIA TRECCANI. *Dizionario Biografico degli Italiani*, 1964, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, Treccani, vol. 9, 1967; Verbete organizado por PETECH, Luciano. *Beschi, Costantino Giuseppe*: disponível no site: [http://www.treccani.it/enciclopedia/costantino-giuseppe-beschi_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/costantino-giuseppe-beschi_(Dizionario-Biografico)/)
- _____. *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, Treccani, volume 38, 1990; Verbete organizado por Matteo SANFILIPPO, *De Nobili, Roberto*: disponível no site: [http://www.treccani.it/enciclopedia/roberto-de-nobili_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/roberto-de-nobili_(Dizionario-Biografico)/)
- FATTORI, Maria Teresa. *Politiche Sacramentali tra Vecchio e Nuovi Mondi*. Introdução à Coletânea da **Revista “Cristianesimo nella Storia”**, Bolonha, Ed. Dehoniane, nº 31 (2010), vol. 2.
- FEBVRE, Lucien. *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle: la religion de Rabelais*. Paris (1942) 1988. Ed. Port.: *O Problema da Incredulidade no Séc. XVI: a religião de Rabelais*. Prefácio de Henri Berr, tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- FÈBVRE, Lucien e MARTIN, Henri-Jean. *L'Apparition du Livre*. Paris, Editions Albin Michel, col. “L'évolution de l'Humanité” (1958), ed. de 1971.
- FERRONE, Vincenzo e ROCHE, Daniel (Org.). *L'Illuminismo: dizionario storico*. Roma-Bari, Laterza 1997.
- FILESI, T. *Le Relazioni tra il Regno del Congo e la Sede Apostolica nel XVI Secolo*, Como, P. Cairoli, 1968.
- FILORAMO, Giovanni (Org.). *Religione e Ragione tra Ottocento e Novecento*. Laterza: Roma-Bari, 1985;
- _____. *Dizionario delle religioni*. Torino, Einaudi, 1993;
- _____. *Hinduismo*. Roma-Bari, Laterza, 2007.
- FLORENZANO, Modesto. *Notas Sobre Tradição e Ruptura no Renascimento e na Primeira Modernidade*, In: **Revista de História** n. 135 – 2º semestre de 1996, pp. 19-29;
- _____. Projeto de pesquisa (em andamento): “Revisitando o Renascimento e a Reforma à luz (do problema histórico constituído pelo advento) da modernidade Ocidental (séc. XV-XVII)”. Texto gentilmente repassado pelo próprio autor.
- FOUCAULT, Didier. *Histoire du Libertinage: de Goliards au Marquis de Sade*. Paris, Perrin, 2007. [Consultado na Ed. It.: *Storia del Libertinaggio e dei Libertini*, Roma, Salerno Editrice, 2009].
- FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les Choses. Une Archéologie des Sciences Humaines*. Paris, Gallimard, 1966.
- FRANCO, José Eduardo e TAVARES, Célia Cristina. *Jesuítas e Inquisição: cumplicidades e confrontações*, Rio de Janeiro, ed. UERJ, 2007.

- FÜLÖP-MILLER, R. *Il Segreto della Potenza dei Gesuiti*. Milão, 1931.
- GARIN, Eugenio. *Medioevo e Rinascimento: studi e ricerche*. Roma/Bari, Laterza, [1954] 2005;
- _____. *Ritratto di Enea Silvio Piccolomini*. In: *Ritratti di Umanisti*. Firenze, Sansoni, 1967;
- _____. *Rinascite e Rivoluzioni: movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*. Roma-Bari, Laterza, 1975 [1990].
- GASBARRO, Nicola. *Religione e Civiltà: F. Max Müller e E. B. Tylor*. In: *Storia, antropologia e scienze del linguaggio*, III, 1988;
- _____. *1492: "... apparve la terra"*. Escolha de textos e introdução de Nicola Gasbarro. Varese, Giuffrè, 1992;
- _____. *Il linguaggio dell'idolatria: per una storia delle religioni culturalmente soggettiva*. In: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma, vol. 62, n.s. XX, n° 1/2, p. 189-221, 1996;
- _____. *Missões: A Civilização Cristã em Ação*. In: Paula MONTERO (Org.), *Deus na Aldeia: Missionários, Índios e Mediação Cultural*. São Paulo: Globo, 2006, pp. 67-109;
- _____. (Org.), *Civiltà e religioni*, numero monografico della rivista "Prometeo" (2007), n° 97;
- _____. *Religione e politica. "Potere di senso" e prospettiva "civile"*, In B. BONATO (Org.), *Religione e politica. Verso una società post-secolare?*, Udine, Libreria al Segno, 2007, pp. 23-65;
- _____. "Il Diavolo Interculturale". In: *Le Culture dei Missionari*. Vol. I de: *Le Culture e Le Lingue dei Missionari* (2 vols.), Nicola Gasbarro (Org.), Roma, Bulzoni, 2009, pp. 283-304;
- _____. *O Império Simbólico*. In: *Contextos Missionários: Religião e Poder no Império Português*. A. Agnolin, C. A. de M. R. Zeron, M. C. Wissenbach, M. de Mello e Souza (Org.), São Paulo, Hucitec/FAPESP, 2011, pp. 17-47.
- GATTI, Francesco e CAROLI, Rosa. *Storia del Giappone*. Bari, Laterza, 2004.
- GINZBURG, Carlo. *Il Nicodemismo: Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*. Torino, Giulio Einaudi, 1970.
- GIORDANO, Silvano. *L'Espansione dei Carmelitani Scalzi in Europa e in Asia. Quaderni Franzoniani*, 1996, 9: pp. 669-686;
- _____. *Giovanni di Gesù Maria. Appunti per una biografia*. In: C. Paolocci e S. Giordano (Org.), *Giovanni di Gesù Maria: Umanesimo e Cultura alle origini dei Carmelitani Scalzi*. Genova, Associazione Amici Biblioteca Franzoniana, 2001: pp. 7-43.
- GLIOZZI, Giuliano. *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle torie razziali (1500-1700)*. Firenze, La Nuova Italia, 1976;

- _____. *Differenze e Uguaglianza nella Cultura Europea Moderna*. Scritti 1966-1991: Anna STRUMIA (Org.) Carlo Augusto VIANO (Introdução), Napoli, Vivarium, 1993.
- GOLDMAN, Márcio. *Razão e Diferença: afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*. Rio de Janeiro, Grypho, 1994.
- GOODY, Jack. *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- GRANET, Michel. *O Pensamento Chinês*. Rio de Janeiro, Editora Contraponto, 1997 [Ed. Orig.: Paris, Abin Michel, 1968].
- GREENE, Jack P. *Negotiated Authorities: Essays in Colonial Political and Constitutional History*. Charlottesville, University Press of Virginia, 1994.
- GREENGRASS, Mark. *Conquest and Coalescence: the shaping of the state in the early modern Europe*. London: Edward Arnold, 1991.
- GRUZINSKI, Serge. (em colaboração com BERNAND, Carmen) *De l'idolâtrie: une archéologie des sciences religieuses*. Paris, Seuil, 1988;
- _____. *La Colonisation de l'Imaginaire. Société Indigènes et Occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIe-XVIIIe siècle*. Paris, Éditions Gallimard, 1988. Trad. bras.: São Paulo, Companhia das Letras, 2003;
- _____. *Les Quatre Parties du Monde: histoire d'une mondialisation*. Paris, Éditions de La Martinière, 2004; ed. bras.: *As Quatro Partes do Mundo: História de uma mundialização*, Belo Horizonte/São Paulo, Editora UFMG e EDUSP, 2014;
- _____. *Que horas são... lá, no outro lado?: América e Islã no limiar da Época Moderna*. Belo Horizonte, Autêntica, 2012;
- _____. *L'Aigle et le Dragon*. Paris, Librairie Arthème Fayard, 2012; trad. port.: *A Águia e o Dragão: ambições europeias e mundialização no século XVI*. São Paulo, Companhia das Letras, 2015.
- GUÉNON, René. *Introduction Générale à l'Étude des Doctrines Hindoues*. Ed. Orig. Francesa: Éditions Vêga/La Maisnie, Paris 1921. Trad. Italiana: Adelphi, Milão, 1989.
- GUSDORF, Georges. *Les Principes de la Pensée au siècle des Lumières*, 2ª ed.: Paris 1981 (1ª ed. 1971).
- HABERMAS, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied 1962; consultado na trad. it.: *Storia e critica dell'opinione pubblica*. Roma/Bari, Laterza, 1988 (2ª ed.).
- HANSEN, João Adolfo. "A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro". In: Vário Autores. *A descoberta do homem e do mundo*. Adauto Novaes (org.). São Paulo, Companhia das Letras, 1998, pp. 347-73.

- HAZARD, Paul. *La Crise de la Conscience Européenne – 1680-1715*, Paris, Gallimard, 1935. Trad. Port.: *Crise da Consciência Européia*, Ed. Cosmos, Lisboa, 1968.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*). Frühjahr, 1927.
- HEIN, Jeanne H. *Father Henriques grammar of spoken Tamil*. In: **Indian Church History Review**, nº II (1977), pp. 127-15.
- HESPANHA, Antonio Manuel. *As Vésperas do Leviathan: Instituições e Poder Político. Portugal, séc. XVIII*. Coimbra, Almedina, 1994 (1ª ed., Castelhana: Madrid, Tecnos, 1989);
- _____. *Arquitetura Político-Administrativa de um Império oceânico*. **Revista Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, nº125, abri-junho 1996;
- _____. (Org.). *Os Construtores do Oriente Português*. Porto. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998;
- _____. *Porque é que foi “portuguesa” a expansão portuguesa? ou O revisionismo nos trópicos*. Texto da Conferência proferida na sessão de abertura do Colóquio “O espaço atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades”, org. pelo CHAM-FCSH-UNL/IICT, Lisboa, 2 a 5 de Novembro de 2005. Disponível na Internet, no site: http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/antonio_manuel_hespanha.pdf
- HILTEBEITEL, Alf. *Religions of the Brahmanas*, In: **Hinduism. Encyclopedia of Religion**, vol. 6, New York, MacMillan, 2004, p. 3991.
- HISASHI, Fujiki e ELISON, George. *The Political Posture of Oda Nobunaga*, In: *Japan Before Tokugawa. Political Consolidation and Economic Growth, 1500 to 1650*. J.W. HALL (Org.), Nagahara Keiji e Yamamura Kozo, Princeton University Press, Princeton 1981, pp. 149-193.
- HUIZINGA, Johan. *O Outono da Idade Média* (*Herfsttij der Middeleeuwen*), 1919. Trad. Bras.: *O Declínio da Idade Média*, São Paulo, Verbo/Edusp, 1978.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, São Paulo, Editora Nacional, 1959.
- IMBRUGLIA, Girolamo. *Ideali di Civilizzazione: la Compagnia di Gesù e le missioni (1550-1600)*. In: A. Prosperi e W. Reinhard (Org.), *Il Nuovo Mondo nella Coscienza Italiana e Tedesca del Cinquecento*, Bologna, Il Mulino, 1993, pp. 287-308.
- ISRAEL, Jonathan. *The Dutch Republic: its rise, greatness, and fall*. London: Oxford University Press, 1998;
- _____. *Radical Enlightenment: Philosophy and the making of Modernity (1650-1750)*, Oxford University Press, 2002.
- JADIN, L. *L’Oeuvre Missionnaire en Afrique Noire*. In: Metzler 1971-1975, citado; Vol. I, tomo 2, 413-546.
- KOIKARA, Mathew. *The Sacredness of Marriage and Family in the Cultural Milieu of St. Thomas Christians*, PUL, Academia Alfonsiana, Roma 1988.

- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro, Editora UERJ, 1999;
- _____. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro, Contraponto/Editora PUC-RIO, 2006.
- LACOUTURE, Jean. *Jésuites: les conquérants*. Paris, Seuil, 1991.
- LAMALLE, Edmond. *La Propagande du P. Nicolas Trigault en Faveur des Missions de Chine: 1616*, "Archivum Historicum Societatis Iesu", 1940, 9, pp. 49-120; M. Ricci – N. Trigault, *Entrata nella China de' Padri della Compagnia di Gesù (1582-1610)*, Roma, Edizioni Paoline, 1983.
- LANDUCCI, Sergio. *I filosofi e i selvaggi - 1580-1780*. Roma/Bari, Laterza, 1972.
- LANG, Andrew. *The Making of Religion*. London 1898.
- LANZILLO, Maria Laura. *Voltaire: la politica della tolleranza*. Roma-Bari, Laterza, 2000.
- LÈCRIVAIN, Philippe. *La Fascination de l'Extrême-Orient, ou le rêve interrompu*. In: M. Venard (Org.), *L'âge de Raison (1620/30-1750)*, Paris, Desclée: vol. 9 de J.-M. Mayeur, C. et I. Pietri, A. Vauchez, M. Venard (Org.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, 1997: pp. 751-837.
- LE GOFF, Jacques. *La Civilisation de l'Occident Medieval*. Paris. 1964;
- _____. L'Occidente medievale e l'Oceano Indiano: un orizzonte onirico. In: *Tempo della chiesa e tempo del mercante*. ("Mediterraneo e Oceano Indiano. Atti del VI Colloquio internazionale di storia marittima", Firenze 1970, pp. 243-263) Turim, Einaudi, 1977, pp. 257-277.
- LEITE, Serafim, SJ. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954 (vol. I, III) 1956 (vol. II).
- LÉVY-BRUHL, Lucien. *La Mentalité Primitive* Paris, Press Universitaires de France (PUF), 1922 [1947].
- LÉVI, Sylvain. *La Doctrine du Sacrifice dans les Brahmanas*. 2^a ed.: Paris, Press Universitaires de France (PUF), 1966 (1^a ed.: Paris 1898).
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *De Prés et de Loin*. Paris, Ed. Odile Jacob, 1988.
- _____. *Histoire de lynx*. Paris, Plon, 1991. Trad. bras. de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- LIEBESCHÜTS, Hans. "Mediaeval Humanism in the Life and Works of John of Salisbury". Londres, *Studies of the Warburg Institute* 17, 1950.
- LLORENTE, Luis Resines. *Catecismos Americanos del Siglo XVI*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1992. 2 v.
- LISI, Francesco Leonardo. *El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos. Estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1990.

- LÓPEZ-GAY, J., S.J., *Un Documento Inédito del P.G. Vázquez (1549-1604) sobre los Problemas Morales del Japón*. In: **Monumenta Nipponica**, 16, 1960-61, pp. 118-160;
- . et alii, *Misionologia*. In: C. E. O'Neill, - J. M. Dominguez (Orgs.), **Diccionario Histórico de la Compañía de Jesus. Biográfico-temático**. Roma/Madrid, Institutum Historicum Societatis Iesu, / Universidad Pontificia Comillas, III: 2001, pp. 2696-2711.
- LUCA, Augusto. *Alessandro Valignano: la missione come dialogo con i popoli e le culture*, Bologna, Editrice Missionaria Italiana - EMI, 2005.
- MADEY, J. Hambye, Édouard Rebé. In: *Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexicon*, 1998, XIV: coll. 1076-1079, <http://www.bautz.de/bbkl/h/Hambye.shtml>
- MALAMOUD, Charles. *Cuire le Monde: Rite et pensée dans l'Inde ancienne*. Paris, Éditions La Découverte, 1989; consultado na edição italiana: **Cuocere il Mondo: rito e pensiero nell'India antica**. Milano, Adelphi, 1994.
- MANDROU, Robert. *L'Europe "absolutiste". Raison et raison d'Etat*. Paris 1977.
- MARAVALL, José Antonio. *Estado Moderno y Mentalidad Social*, 2 Vols. [1ª ed.: Madrid 1972]; Vol. 1º (siglos XV a XVII), Madrid, Alianza Editorial, 2ª edição, 1986.
- MARCOCCI, Massimo. *Colonialismo, Cristianesimo e Culture Extraeuropee. La istruzione di Propaganda Fide ai vicari apostolici dell'Asia orientale (1659)*. Milano, Jaca Book, 1981.
- MARCOCCI, Giuseppe. *L'Invenzione di un Impero: politica e cultura nel mondo portoghese (1450-1600)*. Roma, Carocci editore, 2011;
- . *A Consciência de um Império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.
- MAROUBY, Christian. *Utopie et primitivisme: essai sur l'imaginaire anthropologique à l'âge classique*. Paris, Seuil, 1990.
- MARRAMAO, Giacomo. *Introduzione a Voltaire. Trattato sulla Tolleranza*. P. TOGLIATTI (Org.). Roma, Editori Riuniti, 1966.
- MARTINEZ FERRER, Luis e NOCCA, Marco. *Cose dell'altro mondo. L'ambasceria di Antonio Emanuele, Principe di N'Funta detto "il Nigrita" (1604-1608) nella Roma di Paolo V*. Roma, Urbaniana University Press, 2003.
- MARTINEZ MILLÁN, J. *Transformación y Crisis de la Compañía de Jesus (1578-1594)*, In: F. Rurale (Org.), **I Religiosi a Corte: Teologia, Política e Diplomazia in Antico Regime**. Atti del Seminario di Studi, Georgetown University a Villa le Balze (Fiesole, 20 ottobre 1995), Roma, Bulzoni, 1998: pp. 101-129.

- MATOS, Manuel Cadafaz de. *Humanismo e Evangelização no Oriente no século XVI*. Trabalho de pesquisa de Mestrado, conduzido junto ao Departamento de Estudos Portugueses da Universidade Nova de Lisboa. S/d. Disponível na Internet:
<https://www.yumpu.com/pt/document/view/12840901/humanismo-e-evangelizacao-no-orient-no-seculo-xvi>
- MATTEUCCI, Nicola. *Lo Stato Moderno: lessico e percorsi*. Bologna, Il Mulino, 1993.
- MAYER, Adrian C. *Land and Society in Malabar*, Oxford, 1952.
- MAZZOLENI, Gilberto. *Il Diverso e l'Uguale. La concettualizzazione della diversità nei contratti interculturali*. Roma, Bulzoni, 1975;
- _____. (Org.). *Same: vol. 1 - la Dimensione Remota*. Roma, Bulzoni, 1981;
- _____. *Il pianeta culturale: per una antropologia storicamente fondata*. Roma, Bulzoni, 1986; trad. bras.: *O Planeta Cultural: para uma antropologia histórica*. São Paulo, Edusp, 1992;
- _____. *L'Asia "pensata" dall'Occidente: sviluppo storico e funzione culturale di una concettualizzazione*. Roma, Bulzoni Editore, 2001.
- MELIÀ, Bartomeu *La Création d'un Langage Chrétien dans les Réductions des Guaraní au Paraguay*. Université de Strasbourg, 1969. 2 v.
- _____. *El Guaraní Conquistado e Reducido*. Asunción: Universidad Católica; Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1986.
- MELLO E SOUZA, Laura De. *Idade Média e Época Moderna: fronteiras e problemas*, In: *Signum*, Revista da Associação Brasileira de Estudos Medievais, n. 7, 2005, pp. 223-48.
- MELLO E SOUZA, Marina de. *Entre a Cruz e a Espada: Poder, Catolicismo e Comércio Na África Centro-Occidental, Séculos XVI E XVII*. USP, FFLCH, 2012 (Tese de livre docência, não publicada).
- MENGUCCI, Rossella. "I popoli iperborei: la concettualizzazione del nord nel mondo classico e nell'Alto Medioevo". In: MAZZOLENI, Gilberto (Org.). *Same: vol. 1 - la Dimensione Remota*. Roma: Bulzoni, 1981. p. 17-141.
- MENON, Sreedhara A. *A Survey of Kerala History*, Kottayam, 1967.
- MERKER, Nicolao (org.). *Che cos'è l'illuminismo* A cura di Nicolao Merker (Org.), Roma, Editori Riuniti, 1997.
- METZLER, Josef. *Weghereiter und Vorläufer der Kongregation. Vorschläge und erste Gründungsversuche einer römischen Missionzentrale*, 1971, I tomo, 1, 38-78; In: J. Metzler (Org.), *Sacrae Congregationis De Propaganda Fide Memoria Rerum*, 3 vols. em 5 tomos, Rome-Freiburg-Wien, Herder, 1971-1975.
- MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994;
- _____. "Relatório de Atividades do Projeto *Mestiçagem e Identidade Cultural*", apresentado para o Processo FAEP 0485/98 em Janeiro de 1999.

- MONTERO Paula. *A universalidade da Missão e a particularidade das culturas*. In: MONTERO, Paula (Org.). ***Entre o Mito e a História: o V centenário do descobrimento da América***. Petrópolis/RJ: Vozes, 1996;
- _____. (Org.) ***Deus na Aldeia***, São Paulo, Ed. Globo, 2006.
- MORALES, José. *Roberto Nobili y la inculturación del Evangelio en la India*. In: E. DE LA LAMA et alii (Org.), ***Dos Mil años de Evangelización: los grandes ciclos evangelizadores***. XXI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona, Universidad de Navarra, 2001; pp. 543-553.
- MOSSE, David. *Catholic Saints and the Hindu Village Pantheon in Rural Tamil Nadu, India*, 1994, “Man”, 29, 2: 3-37;
- _____. *The Politics of Religious Synthesis Roman Catholicism and Hindu Village Society in Tamil Nadu, India*. In: C. Stewart e R. Shaw (Org.), ***Syncretism/Anti-Syncretism: the Politics of Religious Synthesis***, London, Routledge, 1994, pp. 85-107;
- _____. *South Indian Christians, purity/impurity and the caste system: death ritual in a Tamil Roman Catholic community*, 1996 “Journal of the Royal Anthropological Institute”, 2: 461-483.
- MURR, Sylvia. *Genealogies et Analogies entre Paganisme Ancien et ‘Gentilité des Indes’ dans l’apologétique jésuite au siècle des Lumières*. In: ***Les Religions du Paganisme Antique dans l’Europe Chrétienne XVIe-XVIIIe siècles***. Colloque tenu en Sorbonne les 26-27 mai 1987, Paris, PUPS, 1988.
- NEWITT, Malyn. ***History of Portuguese Overseas Expansion 1400-1668***, London, Routledge, 2004.
- NICOLAU, M. ***J. Nadal S.J. (1507-1580). Sus obras y doctrinas espirituales***. Madrid, 1949.
- NIETZSCHE, Friedrich. ***Humano, Demasiado Humano*** (*Menschliches, Allzumenschliches*), 1ª ed, 1878, 1886;
- _____. ***A Gaia Ciência*** (*Die fröhliche Wissenschaft*), 1882;
- _____. ***O Crepúsculo dos Ídolos*** (*Götzen-Dämmerung*), 1888.
- NIGRO, Salvatore Silvano (Org. e Introd.) ACCETTO, Torquato. ***Della Dissimulazione Onesta*** (1641), de Torquato Accetto. Torino: Einaudi, 1997.
- NOCCA, Marco e MARTINEZ FERRER, Luis. ***Cose dell’altro mondo. L’ambasceria di Antonio Emanuele, Principe di N’Funta detto “il Nigrita” (1604-1608) nella Roma di Paolo V***. Roma, Urbaniana University Press, 2003.
- NOVAES Adauto (Org.). ***A descoberta do homem e do mundo***. Vários Autores. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- OBEYESEKERE, Gananath. ***The Apotheosis of Captain Cook***, Princeton, Princeton University Press, 1997 [1992].

- O'BROIN, Gerald. *The Family Background of Robert Nobili S.J.*, "Archivum historicum Societatis Iesu", 1999, LXVIII: 3-46.
- OBEYESEKERE, Gananath. *The Apotheosis of Captain Cook*, Princeton, Princeton University Press, 1997 [1992].
- O'BROIN, Gerald. *The Family Background of Robert Nobili S.J.*, **Arquívum Historicum Societatis Iesu**, LXVIII, 1999, pp. 3-46.
- O'CONNOR, M.C. *The Art of Dying Well: the development of the Ars moriendi*. New York, 1966.
- O'NEILL, Charles E., S.I. e DOMINGUEZ, Joaquín M.^a, S.I. *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesus – Bibliográfico-Temático*. Institutum Historicum, S.I. e Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madri, 2001.
- ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo Cubano del Tabaco y del Azucar*, Caracas, Ed.: Maria H. Gonzalez de Salcedo y Biblioteca Ayacucho. I^a ed. 1978, 1987.
- PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural Man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge University Press, 1982;
- _____. *Lords of all the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain, and France, 1500-1800*. Yale University Press, 1995. Trad. Esp.: *Señores de Todo el Mundo: ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Barcelona, Península, 1997.
- PALUMBO, Genoveffa. *Speculum Peccatorum. Frammenti di storia nello specchio delle immagini tra Cinque e Seicento*. Nápoles, Liguori, 1990.
- PANOFSKY, Erwin. *Renascimento e Renascimentos na Arte Ocidental*. Trad. Port., Lisboa, Editorial Presença, 1981.
- PAVENTI, Saverio M. *La Congregazione Urbaniana "super facultatibus missionariorum"*, **Studia missionalia**, 1952, 7: pp. 217-240.
- PAVONE, Sabina. *Inquisizione romana e riti malabarici: una controversia*. Comunicazione al Convegno dell'Accademia dei Lincei, 21-23 febbraio 2008;
- _____. Verbetes, "Riti cinesi" e "Riti malabarici". Redigidos para o *Dizionario Storico dell'Inquisizione*. Adriano PROSPERI (Org.), em colaboração com Vincenzo LAVENIA e John TEDESCHI. IV Vols., Pisa, Ed. della Scuola Normale Superiore, 2010; verbetes que se encontram no volume 3^o da obra.
- PENNEC, Hervé. *Des Jésuites au Royaume du Prêtre Jean (Éthiople)*, Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2003.
- PETECH, Luciano. *Beschi, Costantino Giuseppe*. In: *Dizionario Biografico degli Italiani*, 1964, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, Treccani, vol. 9, 1967; disponível também na Internet, no site: [http://www.treccani.it/enciclopedia/costantino-giuseppe-beschi_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/costantino-giuseppe-beschi_(Dizionario-Biografico)/)
- PETTAZZONI, Raffaele. *Saggi di Storia delle Religioni e di Mitologia*. Roma, 1946;
- _____. *L'Essere Supremo nelle Religioni Primitive*. Roma 1957.

- PIANO, Stefano. In: *Dizionario delle religioni* (Giovanni FILORAMO, Org.). Torino, Einaudi, 1993.
- PIANTELLI, Mario. In: *Hinduismo* (Giovanni FILORAMO, Org.). Bari, Laterza, 2007.
- PIRAS, G. *Martín de Funes, S.I. (1560-1611) e gli inizi delle riduzioni dei gesuiti nel Paraguay*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1998.
- PIRES, A. Thomas (Org.). *Relação de Nicolò Lancillotto*. Publicada in: **O Instituto**. Coimbra, 1906, LIII, pp. 758-68.
- PIZZORUSSO Giovanni. *Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille francesi e in Guyana (1635-1675)*, Roma, École Française de Rome, 1995;
- _____. *Agli Antipodi di Babele. Propaganda Fide tra immagine cosmopolita e orizzonti romani (XVII-XIX secolo)*. In: L. Fiorani e A. Prosperi (Org.), **Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła. Storia d'Italia. Annali 16**. Torino, Einaudi, 2000, pp. 479-518;
- _____. (com) SANFILIPPO Matteo *Dagli Indiani agli Emigranti. L'attenzione della Chiesa romana al Nuovo Mondo, 1492-1908*. Viterbo, Sette Città, 2005;
- _____. (com) SANFILIPPO M. *L'America Iberica e Roma fra Cinque e Seicento: notizie, documenti, informatori*. In: M. Sanfilippo, A. Koller e G. Pizzorosso (Org.), **Gli Archivi della Santa Sede e il Mondo Asburgico nella prima età moderna**, Viterbo, Sette Città, 2004: pp. 73-118;
- _____. *La Congregazione "de Propaganda Fide" e gli ordini religiosi: conflittualità nel mondo delle missioni del XVII secolo*, **Cheiron**, 2005, 43-44: pp. 197-240;
- _____. *La Compagnia di Gesù, gli Ordini Regolari e il Processo di Affermazione della Giurisdizione Pontificia sulle Missioni tra fine XVI e inizio XVII secolo. Tracce di una ricerca*. In: P. Broggio, F. Cantù, P.-A. Fabre, A. Romano, **I Gesuiti al Tempo di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento**. Brescia, Morcelliana, 2007: pp. 55-85;
- _____. *Tra Cultura e Missione: la Congregazione "de Propaganda Fide" e le scuole di lingua araba nel XVII secolo*. In: A. Romano (Org.), **Rome et la science moderne entre Renaissance et Lumières**, Rome, Ecole Française de Rome, 2008.
- PO-CHIA HSIA, Ronnie. *The World of Catholic Renewal (1540-1770)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998;
- _____. *A Jesuit in the Forbidden City. Matteo Ricci 1552-1610*. Oxford, Oxford University Press, 2010 [ed. it.: **Un Gesuita nella Città Proibita: Matteo Ricci, 1552-1610**. Bologna, Il Mulino, 2012.
- POCOCK, G. A. John. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. 2 Vols., Princeton, Princeton University Press, 1975.

- POMPA, Maria Cristina. **Religião como Tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial**. Bauru/SP: Edusc, 2003;
- _____. *Para uma Antopologia Histórica das Missões*. In: Paula Montero (org.) **Deus na Aldeia**, São Paulo, Ed. Globo, 2006, pp. 111-142.
- POUMARÈDE, Géraud. **Pour en finir avec la croisade. Mythes et réalités de la lutte contre les turcs aux XVIe et XVIIe siècles**. Paris, PUF, 2004.
- PREZZOLINI Carlo. (com) SANFILIPPO Matteo. **Roberto De Nobili (1577-1656) missionario gesuita poliziano**. Atti del convegno Montepulciano 20 ottobre 2007. Università per Stranieri di Siena, Guerra Edizioni, 2008.
- PRODI, Paolo. **Il Sovrano Pontefice: un corpo e due anime. La monarchia papale nella prima età moderna**. Bolonha, Il Mulino, 1982;
- _____. (Org.), **Disciplina dell’Anima, Disciplina del Corpo e Disciplina della Società tra Medioevo e Età Moderna**. Bolonha, Il Mulino, 1994;
- _____. **Una Storia della Giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto**, Bolonha, Il Mulino, 2000. Trad. Port.: São Paulo, Martins Fontes, 2005;
- _____. *L’Istituto della Penitenza: nodi storici*. In: **La Penitenza: dottrina, controversie e prassi tra medioevo ed età moderna**. Bolonha 22-23 settembre de 2009. L. Mezzadri e M. Tagliaferri (Org.).
- PROSPERI, Adriano. 'Otras Indias': *Missionari della Contrariforma tra contadini e selvaggi*. In: **Scienze, credenze occulte, livelli di cultura**. Firenze, Olschki, 1982;
- _____. *Il Missionario*. In: VILLARI, Rosario (Org.). **L’uomo barocco**. Roma-Bari: Laterza, 1991: trad. port.: Lisboa, Presença Editorial, 1995;
- _____. **Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari**. Turim, Einaudi, 1996; Nova Ed. (Piccola Biblioteca Einaudi) PBE, Torino 2009: trad. bras.: São Paulo, EDUSP, 2013;
- _____. **Il Concilio di Trento: una introduzione storica**. Turim, Einaudi, 2001;
- _____ (Org.). **Dizionario Storico dell’Inquisizione**. Em colaboração com Vincenzo LAVENIA e John TEDESCHI. IV Vols. Pisa, Ed. della Scuola Normale Superiore, 2010;
- _____. **Il Seme dell’Intolleranza. Ebrei, eretici, selvaggi: Granada 1492** (Laterza, Roma-Bari 2011).
- PROSPERI, Adriano; REINHARD, Wolfgang (Org.) **Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento**. Bolonha: Il Mulino, 1992.
- RAFAEL, Vicente L. **Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule**. Ithaca; London: Cornell University Press, 1988.
- RAMALHO, Américo da Costa. (Prefácio, Tradução do Latim e Comentário do) **Diálogo sobre a Missão dos Embaixadores Japoneses à Cúria Romana** de Duarte de Sande, S.J. (*De Missione Legatorum Iaponensium ad Romanam curiam, rebusque in Europa, ac toto itinere animadversis*

- dialogus...*; In Macaensi portu Sinici regni in domo Societatis IESU cum facultate Ordinarij, & Superiorum. Anno 1590). Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses e Fundação Oriente, Macau, Tipografia Hung Heng, 1997.
- RAFAEL, Vicente L. *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1988.
- RAINERI, Osvaldo. *Lettere tra i pontefici romani e i principi etiopici (sec. XII-XX). Versioni e integrazioni*. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2003.
- RAJAMANICKAM, Savarimuthu (Org.). *Roberto De Nobili on Adaptation*, Palayamkottai, De Nobili Research Institute, 1971;
- _____. *Roberto De Nobili On Indian Customs*, Palayamkottai, De Nobili Research Institute, 1972a;
- _____. *The First Oriental Scholar*, Tirunelveli, De Nobili Research Institute, 1972b.
- REGO A. da Silva (Org.). *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa, 1947-58, vol. I, vol. III, vol. IV, vol. X.
- REINHARD, Wolfgang; PROSPERI, Adriano (Org.). *Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento*. Bolonha: Il Mulino, 1992.
- RENOU, Louis. *Hymnes Spéculatifs du Veda traduits du sanskrit et annotés*. Paris, Gallimard, 1956.
- REUTER, A. *De iuribus et officiis Sacrae Congregationis “de Propaganda Fide” noviter constitutae seu de indole eiusdem propria*. In: J. Metzler 1971-1975, citado: I, t. I, pp. 112-145.
- RICCIARDOLO, Gaetano. *Jesuit Missionaries and Chinese Intelligentsia during the Late Ming and Qing Dynasties*. In: *Ming Qing Yanjiu*, Dipartimento di Studi Asiatici, Nápoles 2002;
- _____. *Oriente e Occidente negli Scritti di Matteo Ricci*. Napoli, Ed. Chirico, 2003.
- RIETH, Otto. *Die Grundbegriffe der Stoischen Ethik: eine traditionsgegeschichtliche Untersuchung*. Berlin, Weidmann, 1933.
- ROCCA, Giancarlo. “La Mutazione dell’Abito: tra *accommodatio*, travestimento e opera di conversione”. In: Matteo SANFILIPPO e Carlo PREZZOLINI. *Roberto De Nobili (1577-1656) missionario gesuita poliziano*. Atti del convegno Montepulciano 20 ottobre 2007. Università per Stranieri di Siena, Guerra Edizioni, 2008; pp. 99-126.
- ROCHE, Daniel e FERRONE, Vincenzo (Org.). *L’Illuminismo: dizionario storico*. Roma-Bari, Laterza 1997.
- ROMMERSKIRCHEN, Josef. *Riti, questione dei*. In: *Enciclopedia Cattolica*, X, Roma, Ente per l’Enciclopedia Cattolica, 1953: coll. 995-1005.

- ROSCIONI, Gian Carlo. *Il Desiderio delle Indie: storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*. Torino, Einaudi, 2001.
- ROSSI, Paolo. *I segni del tempo: storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*. Milão, Feltrinelli, 1979. Trad. Port.: São Paulo, Companhia das Letras, 1992;
- _____. *Il passato, la memoria, l'oblio: sei saggi di storia delle idee*. Bolonha, Il Mulino, 1991;
- _____. *Naufrágios sem Espectador: a ideia de progresso*. São Paulo, UNESP, 2000. [Ed. Orig.: Bolonha, Il Mulino, 1995].
- RUBIÉS Joan-Pau. *Christianity and Civilization in Sixteenth-Century Ethnological Discourse*. In: H. Bugge e J.-P. Rubiés (Orgs.), *Shifting Cultures: Interaction and Discourse in the Expansion of Europe*, M'nster, Lit Verlag, 1995, pp. 35-60;
- _____. *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India through European Eyes, 1250-1625*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000;
- _____. *The Jesuit Discovery of Hinduism: Antonio Rubino's Account of the History of Religion of Vijayanagara (1608)*, 2001, "Archiv für Religionsgeschichte", 3: 210-256;
- _____. *The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit method of Accommodation: between Idolatry and Civilization*, 2005, "Archivum historicum Societatis Iesu", 147: 237-280.
- RUDOLF, R. *Ars Moriendi: von der Kunst des heilsamen Leben und Sterben*. Köln, 1957.
- SABBATUCCI, Dario. *Lo Stato come Conquista Culturale: Ricerca sulla Religione Romana*. Roma: Bulzoni, 1984 [1975];
- _____. *La Storia delle Religioni*. Roma: Il Bagatto, 1985;
- _____. "As felizes culpas do Ocidente". *Imaginário: Revista do Núcleo Interdisciplinar do Imaginário e Memória*, São Paulo: Nime/USP, "Natureza", n. 3, p. 163-180, 1996. Originalmente publicado em SANTIEMMA, Adriano (Org.). *L'emblema e la storia*. Roma: La Goliardica, 1983;
- _____. *La Prospettiva Storico-Religiosa: fede, religione e cultura*. Milão: Il Saggiatore, 1990;
- _____. *Politeismo*. 2 vols. [I: *Mesopotamia, Roma, Grecia, Egitto*; II: *Indo-iranici, Germani, Cina, Giappone, Corea*]. Roma: Bulzoni, 1998;
- _____. "Introdução Editorial" a: Gilberto MAZZOLENI, *L'Asia "pensata" dall'Occidente: sviluppo storico e funzione culturale di una concettualizzazione*. Roma, Bulzoni Editore, 2001.
- SACCARDO, Graziano. *Congo e Angola con la Storia dell'antica Missione dei Cappuccini*, Venezia-Mestre, Curia provinciale dei Cappuccini, 1983.

- SACCONE, Salvatore. *La Cina e i primi rapporti con l'Occidente*. Miscellanea di Storia delle Esplorazioni, XVI, Genova 1991.
- SAEKI, Peter Yoshio. *The Nestorian Documents and Relics in China*, Tokyo, 1951.
- SAHLINS, Marshall. *Culture and Practical Reason*. Chicago, The University of Chicago Press, 1976;
- _____. *Ilhas de História*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar 1990 [1987];
- _____. *Como pensam os "nativos"*. São Paulo, Edusp, 2001 [1995].
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990 [ed. orig.: 1978];
- _____. *Cultura e Imperialismo*, de 1993 [trad. port.: São Paulo, Companhia das Letras, 1995].
- SANFILIPPO Matteo. *Missionari, Esploratori, Spie, Strateghi: i gesuiti nel Nord America francese (1604-1763)*, In: F. Rurale (Org.), *I Religiosi a Corte. Ideologia politica e diplomazia in Antico Regime*, Roma, Bulzoni, 1998: 287-331;
- _____. (com) PIZZORUSSO Giovanni. *L'America Iberica e Roma fra Cinque e Seicento: notizie, documenti, informatori*. In: M. Sanfilippo, A. Koller e G. Pizzorusso (Org.), *Gli Archivi della Santa Sede e il Mondo Asburgico nella prima età moderna*, Viterbo, Sette Città, 2004: pp. 73-118;
- _____. (com) PIZZORUSSO Giovanni. *Dagli Indiani agli Emigranti. L'attenzione della Chiesa romana al Nuovo Mondo, 1492-1908*, Viterbo, Sette Città, 2005;
- _____. *Missioni e Colonizzazione in America settentrionale*, In: A. Koller (Org.), *Die Aussenbeziehungen des Römischen Kurie unter Paul V (1605-1621)*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag 2008: pp. 355-366;
- _____. (com) PREZZOLINI Carlo. *Roberto De Nobili (1577-1656) missionario gesuita poliziano*. Atti del convegno Montepulciano 20 ottobre 2007. Università per Stranieri di Siena, Guerra Edizioni, 2008;
- _____. *Roberto De Nobili: un'introduzione*. In: Matteo SANFILIPPO e Carlo PREZZOLINI. *Roberto De Nobili (1577-1656) missionario gesuita poliziano*; pp. 13-22.
- SANTOS C. Madeira. *"Goa é a chave da toda a Índia": perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)*, Lisboa 1999.
- SANTOS, César dos. *O Japão na História, na literatura e na lenda*. Lisboa, 1943.
- SANTUCCI, Antonio (Org.), *Interpretazioni dell'Illuminismo*, Bologna, Il Mulino 1979.
- SCHIAVONE, Aldo. "Il Giurista". In: *L'Uomo Romano*. Andrea GIARDINA (Org.), Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 81-98.
- SCHIERA, Pierangelo. *Lo Stato Moderno: origini e degenerazioni*. Bologna, Il Mulino, 2004.

- SCHMID, Carl Christian F. *Adiaphora Wissenschaftlich und Historisch Untersucht*. Leipzig, Vogel, 1809.
- SCHMIDT, Wilhelm. *Der Ursprung der Gottesidee (Sobre a Origem da Ideia de Deus)*. Münster, 1926-1955.
- SCHRIMPT, R. “Le diable et le goupillon”, In: *Goa 1510-1685: l’Inde portugaise, apostolique et commerciale*, Paris, 1996.
- SCHÜTTE, Giuseppe G. Fr. S.J. (Org.) Alessandro Valignano, *Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone. Advertimentos e Avisos Acerca dos Costumes e Catangues de Jappão*. Edizione critica, introduzione e note di Giuseppe G. Fr. SCHÜTTE, S.J. (Org.), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1946;
- _____. *Valignanos Missionsgrundstätze für Japan*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1951-58, vol. 2.
- SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua Lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*, São Paulo/Baurú, Companhia das Letras/EDUSC, 2009.
- SENEILLART, Michel. *As Artes de Governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo, Editora 34, 2006. Edição francesa originária: *Les Arts de Gouverner*. Paris, Seuil, 1995.
- SEED, Patrícia. *Ceremonies of Possession in Europe’s Conquest of the New World. 1492-1640*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995. Trad. bras.: *Cerimônias de Posse na Conquista Europeia do Novo Mundo (1492-1640)*. São Paulo, UNESP, 2000.
- SFRANZE, Giorgio. *Paleologo. Grandezza e Caduta di Bisanzio*. Palermo, Sellerio, 2008.
- SHAPIRO, Judith. From Tupã to the land without evil: the christianization of Tupí-Guaraní cosmology. In: *American Anthropologist*, vol.14, nº 1, 1987.
- SCHURHAMMER, Georg, S.J., *Das kirchliche Sprachproblem in der Japanischen Jesuitenmission des 16, und 17. Jahrhunderts. Ein Stück Ritenfrage in Japan*. Deutsche Gesellschaft für Natur und Völkerkunde Ostasiens, Tokyo 1928;
- _____. *The Malabar Church and Rome, during the early Portuguese period and before*. St. Joseph’s Industrial School Press, Thrichinopoly 1934;
- _____. com Josef WICKI, S.J., (Orgs.), *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta, Monumenta Historica Soc. Iesu*, Roma, 1944-45, vols. 2, Tomus I (1535-1548), Tomus II (1549-1552);
- _____. *Die Zeitgenossichen Quellen zur Geschichte portuguesisch Asiens und Seiner Nachbarlander*, Roma, Instituto Histórico da Companhia de Jesus, 1962;
- _____. *Francis Xavier: his Life, his Times. Índia (1541/1545)*. Vol. II, Roma, 1997.
- SINISCALCO, Paolo. *Il Cammino di Cristo nell’Impero Romano*. Roma-Bari, Laterza [1983], 1996.

- SKINNER, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought: the Renaissance*. 2 Vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1978;
- _____. *Visions of Politics*, vol. II: *Renaissance Virtues*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002. Trad. It.: *Virtù Rinascimentali*. Bolonha, Il Mulino, 2006.
- SOMMERVOGEL, Carlos. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles/Paris, Schepens/Picard, 1890-1932.
- SORGE, Giuseppe. *L'India di S. Tommaso. Ricerche storiche sulla chiesa malabarica*. Bologna, Cleub, 1983;
- _____. *Il "Padroado" regio e la S. Congregazione "de Propaganda Fide" nei secoli XIV-XVII*, Bologna, Cleub, 1985.
- SPEAR, R. L. "Research on the 1593 Jesuit Mission Press Edition of Esop's fables", *Monumenta Nipponica*, 19, 3-4, 1964, pp. 456-465.
- SPENCE, Jonathan D. *The Memory Palace of Matteo Ricci*, New York, Elisabeth Sifton Books/Viking, 1984; consultado na ed. it.: *Il Palazzo della Memoria di Matteo Ricci*. Milão, Il Saggiatore, 1987.
- STANDAERT, Nicolas. *La Manière Ignatienne. S'adapter aux autres: une méthode antiguë, Cahiers de Spiritualité Ignatienne*", 109, 1993, pp. 109-140.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Improvising Empire: Portuguese Trade and Settlement in the Bay of Bengal, 1500-1700*, New York, OUP, 1991;
- _____. *The Portugues Empire in Asia, 1500-1700: a political and economic history*. Londres, Longman, 1993. Consultada na Ed. Franc.: *L'Empire Portugais d'Asie, 1500-1700: Une Histoire économique et politique*. Paris: Maisonneuve & Larose, 1999;
- _____. *Dom Frei Aleixo de Meneses (1559-1617) et l'échec des tentatives d'indigénisation du christianisme en Inde, Archive de Sciences Sociales des Religions*, 1998, 103: 21-48;
- _____. *Du Tage au Gange au XVIe siècle: une conjoncture millénariste à l'échelle eurasiatique, Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 2001, LVI: 51-84.
- SURDICH, Francesco. *Momenti e Problemi di Storia delle Esplorazioni*. Genova, Bozzi editore, 1978.
- SWEETMAN, Will. *Unity and Plurality: Hinduism and the Religions of India in Early European Scholarship*, 2001, "Religion", 31: 209-224.
- TASSINARI, Tomás M. *Pressupostos do encontro intercultural e "falhaço" da primeira missão jesuíta no reino do Congo (1548-1555)*. Projeto de Iniciação Científica concluído em 2013 (com bolsa FAPESP).
- TAVARES, Célia Cristina e FRANCO, José Eduardo. *Jesuítas e Inquisição: cumplicidades e confrontações*, Rio de Janeiro, ed. UERJ, 2007.
- TENENTI, Alberto. *Il Senso della Morte e l'Amore della Vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*. Turim: Einaudi, 1989.
- THAPAR, Romila. *Interpreting Early India*. Delhi, Oxford University Press, 1993.

- THEKKEDATH, J. *History of Christianity in India: from the Middle of the Sixteenth Century to the End of the Seventeenth Century (1542-1700)*, Bangalore, 1982.
- THOMAZ, Luís Filipe F.R. *As Relações entre a Índia Portuguesa, a Ásia do Sueste e o Extremo Oriente*. Macau e Lisboa, 1993;
- _____. *De Ceuta a Timor*, Lisboa, Difel, 1994, 2ª ed. 1998.
- THORNTON, John. *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- TING PONG LEE, I. *La Actitud de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato*. In: Metzler 1971-1975, citado: I, t. I, pp. 353-435.
- TISSERTANT, Eugène. “Syro-Malabare (Eglise)”, in **Dictionnaire de Théologie Catholique**. A. VACANT, E. MANGENOT e E. AMANN (Orgs.). Latouzey, Paris 1923-1972, vol. XIV/2, col. 3096.
- TOSI, F. (org.) Francesco Ingoli, *Relazione delle Quattro Parti del Mondo*, de Francesco Ingoli. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 1999.
- TREVOR-ROPER, Hugh R. *Religion, the Reformation and Social Change*. London, Macmillan, 1967. Trad. Port.: *Religião, Reforma e Transformação Social*, Lisboa, Ed. Presença, 1981.
- USARSKI, Frank. *O Budismo e as Outras: encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais*. Aparecida, SP., Editora Idéias e Letras, 2009.
- Vário Autores. *A Descoberta do Homem e do Mundo*. Adauto Novaes (org.). São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- VAN DEN WYNGAERT, Anastasius (Org.). *Sinica Franciscana, Volumen I (Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV)*, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Collegio di San Bonaventura, Firenze 1929, pp. 413-495.
- VAN KLEY, Dale K. *The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*. New Haven: Yale University Press, 1996.
- VARENNE, Jean. *Mythes et Légendes extraits des Brahmana*. Paris, Gallimard, 1967.
- VAUMAS, Guillaume de *L'Éveil Missionnaire de la France au XVII siècle*, Paris, Bloud et Gay, 1959.
- VENKATARAMANAYYA, N. *The Early Muslim Expansion in South India*. Madras, 1942.
- VENTURI, Franco. *Utopia e Riforma nell'Illuminismo*. Turim, Piccola Biblioteca Einaudi, 1970;
- _____. *Settecento Riformatore*. 5 vols. Turim, Einaudi, 1969-1990.
- VERMEER, H. J. *The First European Tamil Grammar*. Heidelberg, 1982.
- VIDAL, Jacques (Org.). *Dictionnaire des Religions*. Paris, Presses Universitaires de France, 1984. Tradução italiana: *Dizionario delle religioni*. Milano, Mondadori, 2007.

- VILLARI, Rosario (Org.). *Elogio della Dissimulazione: la lotta politica nel Seicento*. Roma-Bari, Laterza, 1987;
- _____. (Org.). *L'Uomo Barocco*, Roma-Bari, Laterza, 1991.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O Mármore e a Murta: sobre a inconstância da alma selvagem*. In: **Revista de Antropologia** da USP, 35: 21-74, 1992;
- _____. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *O Sistema Mundial Moderno*. Trad. Port., 2 vols., Porto, edições Afrontamento, 1990.
- WARBURG, Aby. *O Renascimento da Antiguidade Pagã: Contribuições para a História Cultural da Renascença Europeia*. Leipzig 1932.
- WATSON, Michael. "A Slave's Wit: Early Japanese Translations of the Life of Aesop", **The Transactions of the Asiatic Society of Japan**, 20, 2006, pp. 1-22.
- WICKI, Josef. S.J. (Org.). com Georg SCHURHAMMER, S.I. (Orgs.), *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*, **Monumenta Historica Soc. Iesu**, Roma, 1944-45, vols. 2, Tomus I (1535-1548), Tomus II (1549-1552);
- _____. *Documenta Indica*. Roma, 1948, vol. I;
- _____. *Sei lettere inedite del P. Roberto Nobili S.I., 1606, 1607, 1615*, **Archivum historicum Societatis Iesu**, 1968, XXXVII: 129-145;
- _____. *O Livro do "Pai dos Cristãos"*, Lisboa 1969;
- _____. (Org.) *Tratado do P.e Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo* (Madure 1616), Lisboa, 1973. Edição Crítica Anotada por José Wicki S.J., Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, Lisboa, 1973.
- WOLSKA-CONUS, W. (Org.), *Topographie Chrétienne*, 3 vols., **Source Chrésiennes**, nn. 141, 159 e 197. Ed. du Cerf, Paris 1968-1973.
- WRIGHT, Jonathan. *I Gesuiti*. Roma 2005. Trad. Bras.: *Os Jesuítas: missões, mitos e histórias*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2006 [Ed. Orig.: Londres, Harper Collins Publishers, 2004].
- ZUPANOV, Inés G. *Aristocratic Analogies and Demotic Descriptors in the Seventeenth-Century Madurai Mission*, **Representations**, 1993, 41: 123-148;
- _____. *Prosélytisme et pluralisme religieux: deux expériences missionnaires en Indes aux XVI et XVII siècles*. In: **Archive de Sciences Sociales des Religions**, n° 87 (1994);
- _____. *La Repli du religieux: les missionnaires jésuites du 17e siècle entre la théologie chrétienne et une éthique païenne*, **Annales HSS**, 51, 6, 1996: pp. 1201-1223;
- _____. *Do Sinal da Cruz à Confissão em Tâmul: gramáticas, catecismos e manuais de confissão missionários na Índia meridional (séculos XVI-XVII)*, In: HESPANHA, António Manuel (Org.). *Os Construtores do Oriente Português*. Porto. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998, pp. 155-65;

- _____. *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*. Oxford, Oxford University Press / New Delhi, 1999;
- _____. *A Religião e as Religiões*, 2001; disponível in Internet no site: www.ineszupanov.com/publications/HIST%D3RIA%20DA%20EXPANS%C3O%20PORTUGUESA%202001.pdf ;
- _____. “One Civility, but Multiple Religion”: Jesuit Mission among St. Thomas Christians in India (16th-17th centuries), *Journal of Early Modern History*, 9, 3-4, 2005, pp. 284-325;
- _____. *Missionary Tropics. The Catholic Frontier in India, 16th-17th Centuries*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2005;
- _____. “O Império Oriental, 1458-1665 - A Religião e As Religiões”, Capítulo de Livro (*História da Expansão Portuguesa*). Disponível na Internet, Site: <http://www.ineszupanov.com/publications/HIST%D3RIA%20DA%20EXPANS%C3O%20PORTUGUESA%202001.pdf>

IMAGENS

- Figura 1 - The Portuguese Colonial Dominions In India the Malay Archipelago, 1498-1850 Historical Maps of Spain and Portugal – Site: http://www.emersonkent.com/map_archive/india_malay_1498.htm
- Figura 2 - Fólio de rosto da obra de Prospero Intorcetta: *Sinarum Scientia Politico-Moralis*. In: ARSI – Jap. Sin. 3 B: p. 2, fólio (numerado) 265.
- Figura 3 - Fólio de rosto da obra de Prospero Intorcetta: *Sapientia Sinica*. In: ARSI - Jap. Sin. 3 A (p. 2, sem numeração de fólio).
- Figura 4 - **Etnográfica - Revues.org** « The many faces of Baltasar da Costa: *imitatio* and *accommodatio* in the seventeenth century Madurai mission ». Figure 1 Southern India, 16th-mid 17th centuries. Site: <https://etnografica.revues.org/3376>
- Figura 5 - Mapa português da Índia em 1630. Detalhe do atlas *Taboas geraes de toda a navegação* de João Teixeira de Albernaz e D. Jerónimo de Ataíde. Site: https://pt.wikipedia.org/wiki/Imp%C3%A9rio_Portugu%C3%AAs#/media/File:Portugues_map_of_India,_1630.jpg
- Figura 6 - Sanson D'Abbeville, Nicolas, *L'Asie en Plusieurs Cartes & En Divers Traitez De Geographie, Et D'Histoire...*, Paris: Chez l'auteur, 1652. “Presqu'Isle de L'Inde deca le Gange, ou sont les Royaumes de Decan, de Golconde, de Bisnagar, et le Malabar”. In: 1652 Sanson Map of India - Geographicus - India-sanson-1652.jpg Site: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:1652_Sanson_Map_of_India_-_Geographicus_-_India-sanson-1652.jpg

Figura 7 - Mapa atual da Índia com suas divisões regionais.

Site: http://wikitravel.org/pt/Ficheiro:Map_of_India.png

Figura 8 - Imagem de Roberto de' Nobili ao redor de 1650 – Que se encontra inclusive em nossa documentação no *Catecismo* de Baltasar da Costa, citado. Reproduzida em seu domínio público: “Roberto de Nobili rondom 1650 gekleed als sannyasa. Portret van Baltasar da Costa”. Site: https://nl.wikipedia.org/wiki/Roberto_de_Nobili#/media/File:Roberto_de_Nobili.png