

RELIGIÃO E POLÍTICA NOS RITOS DO MALABAR (SÉC. XVII): INTERPRETAÇÕES DIFERENCIAIS DA MISSIONAÇÃO JESUÍTICA NA ÍNDIA E NO ORIENTE

ADONE AGNOLIN
Universidade de São Paulo

Resumo: Levando em consideração a problemática evangelizadora jesuítica no contexto asiático, pretendemos destacar algumas particularidades com relação à polêmica e à diferente interpretação dos Ritos (indianos) do Malabar. Inserindo-se na perspectiva das anteriores propostas de Alessandro Valignano, no Japão, e de Matteo Ricci, na China, a missão jesuítica na Índia, segundo a política formulada e defendida por outro padre italiano, Roberto de' Nobili, também desencadeará uma acesa polêmica, tanto no contexto asiático, quanto junto à Congregação de Propaganda Fide. 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 cresceram aqui, inicialmente, sobretudo no interior das missões indianas da ordem jesuítica. Como aquela relativa aos ritos chineses, essa disputa sobre os ritos do Malabar 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. O conflito foi se estabelecendo e crescendo ao redor de uma divergência na interpretação desses ritos: tratavam-se de ritos *civis* ou *religiosos*? As diferentes respostas subentendiam interesses e implicações bastante relevantes com relação ao projeto missionário jesuítico. Foi, finalmente, na diferente

interpretação dos *sinais* simbólicos dos brâmanes *sannyasi*, aos quais se inspirava a praxe de adaptação implementada pela proposta missionária de de' Nobili, que se acendeu o confronto conhecido, sucessivamente, enquanto a polêmica dos *ritos*.

Palavras-chave: Jesuítas na Ásia, Roberto de' Nobili, Rituais de Malabar

Abstract: Considering the matter of jesuit evangelization in asian context, we intend to excel some details concerning the polemics and the different interpretation of (indian) Rituals of Malabar. Following the perspective of previous purposes like the ones of Alessandro Valignano in Japan and of Matteo Ricci in China, the jesuit mission in India, according to policy prepared and defended by another indian priest, Roberto de' Nobili, will also bring a great controversion both in asian context and in the Congregation of Propaganda Fide. In Madurai, the italian jesuit tried to match hiduism ans christianism, presenting the jesuits as western brahmins. Opposite to what happened in China, nevertheless, the tensions about this strategy grew here, at first, inside indian jesuit missions. Similar to that concerning the chinese rituals, this confrontation about the rituals of Malabar also took place from the clash among missionaries around the opportunity of allowing the newly-converted to keep on practicing some rituals form their country's tradition. The conflict was being stablished and growing around a disagreement in the interpretation of those rituals: were they civil or religious rituals? The different answers bring along realy important interests and implications inside the jesuit missionary project. It was, at last, in the different interpretation of *sannyasi* brahmins' symbols, hich inspired the adaptation *praxis* stablished by de' Nobili's missionary purpose that the confrontation about the rituals broke out.

Key-words: Jesuits in Asia; Roberto de' Nobili; Rituals of Malabar

Generalidades do problema e particularidades da missão jesuítica na Ásia

Com base em algumas comparações desenvolvidas à margem de um nosso trabalho anterior¹ – interessado em analisar outro contexto e, conseqüentemente, outra estratégia de missionação jesuítica –, na primeira parte do presente artigo pretendemos compreender as generalidades da inserção da problemática evangelizadora jesuítica no contexto asiático, para destacar, em termos gerais, algumas particularidades que interessam, finalmente, a 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, queremos evidenciar o envolvimento bastante recente no assunto e na pesquisa documental (em Lisboa e, sobretudo, em Roma²). Portanto, gostaríamos que o leitor levasse em consideração o propósito e o desafio deste artigo em construir um primeiro painel geral do percurso da polêmica que, conscientemente, tenta apenas apontar para algumas problemáticas de investigação que inicialmente se desprendem dele, a fim de aprofundá-las em trabalhos sucessivos.

Em termos de generalidades, seja-nos permitido, antes de mais nada, destacar o quanto, na primeira Idade Moderna, a redescoberta e a investigação do mundo clássico preparavam, condicionavam e estruturavam – 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 apresentada pelas descobertas americanas. Conseqüentemente, 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 – para além daquele religioso – deixou profundas marcas no debate sobre a prática missionária extra-européia: foi aquele que veio destacando a dimensão *civil* dos costumes do Oriente. Em outras palavras, 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 conceituação de uma Humanidade subjetivamente única que caracterizara a Renascença.

Assim, como já havíamos destacado, a primeira Idade Moderna européia 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 idéias e concepções até então estabelecidas e consagradas, como freqüentemente 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, Acosta, Francisco Xavier e Gonzalez de Mendoza (entre Peru, Japão e China) insistem sobre os caracteres comuns e algumas identidades de fê dessas populações: estabeleceu-se, nessa perspectiva, a unidade do gênero humano.³

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 conseqüente 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 idéias e concepções até então estabelecidas e consagradas, a reação de 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).

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 em nosso trabalho anterior:

(...) 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 freqüentar 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 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 exemplaridade 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.⁴

Por outro lado, vale a pena levar em consideração uma característica política (e “religiosa”) interna às próprias culturas orientais: tanto nela quanto na tradução jesuítica desta tradição encontramos, de fato, a exemplificação mais representativa desses pressupostos e, na base deles, a imposição da nova estratégia missionária jesuítica. Como observava 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 confuciana, 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 confuciano 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 confucianos.”⁵

É justamente 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 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, por aquilo que 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.

Foi dessa maneira, enfim, que os missionários jesuítas conseguiram, de algum modo, relativizar sua ação e seus instrumentos culturais adaptando-os à situação cultural específica na qual estavam atuando: e a nova estratégia foi se delineando, pelo menos, desde meados do século XVI. Em síntese, seguindo o exemplo e, ainda, segundo Sabbatucci:

a aquisição de uma doutrina *shintô* 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 *shintô* 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 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.⁶

Para tanto, resulta evidente que, com a finalidade de levar devidamente em consideração tal problemática, não podemos perder de vista o perigo desviante da utilização do conceito ‘religião’ e, por outro lado, a importância da relativização ao contexto histórico dos países ibéricos – com seu específico esquema de colonização e evangelização o qual, todavia, no contexto asiático, dependia de instrumentos diferentes daqueles característicos da conquista colonial –, de uma ideologia absoluta enraizada num fundamento ético-político. Não contextualizar esta ideologia implica na confusão de determinados resultados históricos do percurso próprio da cultura ocidental (como, por exemplo, a sua peculiar distinção entre cívico e religioso). Se nós levarmos em consideração essa atenção – e sua conseqüente direção de relativização ao contexto histórico – encontramos, enfim, a emergência de certa significativa aderência à cultura chinesa na operação de tradução do pequeno volume de Chu Hsi, o *Chung Yung*, realizada pelo jesuíta Intorcetta: o texto trataria, enfim, segundo o missionário, de uma disciplina que ele não chama de ‘religião’, mas de *Sinarum scientia politico-moralis*, isto é, de “ciência político-moral dos Chineses”.

Exemplo significativo que, partindo desses pressupostos, delinea o estabelecimento da nova estratégia missionária jesuítica no Oriente é, entre outros, aquele relativo ao Japão: 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, muitos jesuítas japoneses foram monges budistas.

E, se nas palavras de Ronnie Po-Chia-hsia⁷, “Os japoneses chamavam o cristianismo de ‘religião dos bárbaros do sul’, confundindo

a fé católica com uma outra religião estrangeira, o budismo, que havia muito tempo fora integrada na cultura japonesa”, o paralelo equívoco que se estabeleceu entre budismo e cristianismo demonstrou a derrota dessa 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.

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.

A partir desses pressupostos, podemos, portanto, caracterizar, mesmo que sumariamente, o repertório jesuítico europeu tendo em vista a conseqüente 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 o 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 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.⁸

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, primordialmente, 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 os missionários podiam contar somente com as próprias capacidades. 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 se propor com muito maior cuidado para não correr o risco evidente de trair e extraviar a própria mensagem.

Entre os dois pólos, é interessante pensar (diferencial e comparativamente) em certa colocação intermediária do caso filipino, tão bem analisado, segundo a perspectiva de uma tradução *do* outro e *para* o outro, pelo trabalho de Vicente Rafael.⁹ É neste específico contexto que o autor entreviu, tanto na conversão quanto no governo colonial, formas de efetuar 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”. Enfim, as Filipinas tornam-se um exemplo evidente de um risco implícito, no outro lado do encontro, de aquele indígena “trair” ou, pelo menos, “extraviar” a mensagem evangélica. Um processo análogo esboçou-se na perspectiva das culturas americanas, segundo nós mesmos verificamos em nosso trabalho anterior. Ora, todavia, diferentemente do caso americano, assim como daquele filipino, no caso das missões no Oriente, a alteridade se constituía não mais numa oposição que criasse um mecanismo de recíproca complementaridade, mas numa significativa *oposição de alternativas*. Confirmação disso é o fato de que, nos anos 80 do século XVI, as duas máximas autoridades jesuíticas neste lado do mundo – o Pe. Valignano, em Goa, e o Pe. Francisco Cabral, em Macau –, deram início a uma áspera polêmica (através de suas respectivas

correspondências para o Geral da Companhia, Claudio Aquaviva) em relação a uma oposição radical (por além do caráter e da hostilidade pessoal dos dois padres) a respeito dos programas e dos métodos missionários. Esse contraste atravessava toda uma série de problemas da atividade missionária no Japão, desde a consulta que se realizou em Bungo, por vontade de Valignano, em 1580.

Segundo Adriano Prospero:

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.¹⁰

Aspecto fundamental da cultura européia da primeira Idade Moderna, a elaboração de códigos de comportamento¹¹, como bem apontou a obra de Norbert Elias¹², colocava em evidência uma nova noção da personalidade que insistia na capacidade de adaptação e flexibilidade em relação aos outros indivíduos. O próprio Erasmo de Roterdã, 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 re-elaboraram as novas estratégias catequéticas e missionárias. Não é por acaso que o antigo convite apostólico de São Paulo, na carta aos *Coríntios*, de “se adaptar aos interlocutores para conduzi-los a Cristo”,

encontrou no interior da polêmica religiosa da Reforma um motivo de profunda meditação: nas lacerações provocadas pela diferença religiosa no interior do cristianismo, a adaptação tornou-se uma obrigação dos “fortes” na fé, que deviam respeitar as exigências dos “fracos”. Foi assim que a carta aos *Coríntios*, 1, 9, foi lida paralelamente ou em oposição àquela aos *Gálatas*, 2, 11-13; e a “adaptação” se ofereceu como uma versão aceitável da “simulação”.¹³

Nessa trajetória, 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 re-elaboração frente às peculiaridades das novas situações culturais, nas técnicas de conquista cultural das populações extra-européias. Dessa forma e nessa perspectiva, no interior das diferentes situações culturais das Índias orientais e ocidentais – ou daquelas “internas” européias, segundo as palavras do jesuíta 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”.¹⁴

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

consegliò et mostrò con esempio la volontaria povertà et il dispregio d'ogni cosa mondana.¹⁵

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 heróico 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 de fato 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 como a questão dos “ritos chineses”.¹⁶ O resultado foi, então, a vitória final da intransigência inquisitorial sobre a abertura missionária.¹⁷

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 extra-europeus, 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.¹⁸

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 veremos na parte restante desse artigo – 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 Meio¹⁹ elas contrapuseram os jesuítas às ordens mendicantes, principalmente aos dominicanos.

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 historiografia do que esta última, ela talvez seja mais importante na finalidade de entender um conflito que, neste 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 ao 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, tratavam-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 malabáricos, 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 Companhia²⁰, 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 a evangelização planetária. Neste arco de tempo, esse *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 contextos²¹, a praxe da *accommodatio* promovida pela evangelização jesuítica esteve no centro das atenções das congregações de Roma. Pela maneira de enfrentar o problema e pela alternância de propostas sugeridas, sustentadas ou condenadas, estas atenções mostram o quanto, nas novas missões da primeira Idade Moderna, a Sé papal estava consciente do erguer-se de um dilema fundamental, isto é, ter que escolher entre o favorecimento de um número mais consistente de conversões, em alternativa a permanecer ancorada em 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-se amarrados os dois planos (aquele de favorecer um consistente número de conversões sem renunciar à salvaguarda da ortodoxia), em boa parte contraditórios o que ajuda a compreender o porque da Santa Sé empregar quase dois séculos para dirimir tal controvérsia.

Tracemos aqui 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 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.²² Lá, enfim, foram dois missionários italianos os maiores responsáveis pelo desenvolvimento de um projeto missionário bastante peculiar. Roberto de' Nobili, 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 de um outro jesuíta, que pode ser considerado o “braço direito” de Nobili, sobretudo por sua atuação diplomática no interior da Companhia e 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 a adoção de uma estratégia missionária inspirada a um estilo propriamente indiano: no modo de vestir, na adoção de formas lingüísticas 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.²³

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 Valignano²⁴ no Japão e por Matteo Ricci²⁵ na China, não muito tempo depois decidiu adotar os costumes dos brâmanes *sannyasi*²⁶ 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*. A esse propósito, a alternativa interpretativa 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 ser interpretados como manifestações idolátricas (leia-se religiosas), mas como simples práticas sociais.²⁷ Conseqüentemente, segundo a 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, 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 (e para o qual não esperamos uma resposta nesta primeira abordagem que quer apenas apontar para algumas pistas aparentemente importantes a fim de aprofundar, 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.

Começamos por apontar para o problema lingüístico e fonético, na sua ligação com essa interpretação diferencial entre o político e o religioso. Em primeiro lugar, a proposta de uma específica investigação da catequese jesuítica na Índia (no Oriente como um todo), segundo as línguas locais (tâmul e sânscrito), levando em consideração os resultados das diferentes interpretações, nos obriga a fixar nossa atenção em uma outra estreita relação que perpassa a herança renascentista (européia): 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, um fato é 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 no papado), e possuía uma 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:

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 escritas: 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 caída de entrambos.²⁸

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, Alberti) diziam respeito à recuperação da tradição intelectual da Antigüidade 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 1492, o mesmo ano da descoberta da América por Colombo em nome dos reis católicos de Espanha: 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 (1507-1580-81) 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 quando 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 feyção nos obrigarão a que ainda agora trabalhemos em aprender e apurar o seu esqueçendo 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.²⁹

Conseqüentemente, 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 linguágem que, nésta tenra e delicáda idade vóssa alteza, a máis natural e obediente vos déve ser, senám a vóssa portuguesa de que vos Deus fez príncipe e rei em esperança: aquélla que em Európa é estimáda, em África e Ássia por amor, ámas e leis tam amáda e espantósa que per justo título lhe pertence a monarquia do már e os tributos dos infiees da térra; aquélla que, como um novo apóstolo, na força das mesquitas e pagódes de todalas seitas e idolatrias do mundo, desprega prêgando e vençendo as réaes quinas de Cristo, com que muitos póvos dea gentilidade sam metidos em o currál do Senhor.

Da qual óbra óra temos um divino exemplo na conversám de çincoenta e sete mil álmãs na terra do Malabár, onde Sam Tomé com tanto trabálho e martirio passou désta vida à çelestiál glória.³⁰

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 e incluía, sobretudo, aspectos prospectivos que diziam respeito a contextos extra-europeus. O Império – com e em seus contextos asiático, africano e americano, presentes nos prefácios de gramáticos espanhóis e portugueses do século XV e XVI – manifesta a ampliação dos horizontes lingüísticos e geográficos que constitui um dos elementos por excelência da nova

configuração epistemológica do pensamento lingüístico ocidental que se formou durante o Renascimento. Essa ampliação dará origem, a partir do século XVI, a uma grande produção de gramáticas de línguas não européias, ao mesmo tempo em que se associava 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 conseqüentemente traduziu, com o apoio de intérpretes, para todas as línguas com que entrou em contato – tâmul, malaio, japonês, etc.³¹.

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.³² 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.³³

O *imperativo* catequético, portanto, vinha destacando a estreita correspondência que se estabelecia, na época (sobretudo, como vimos acima, para os países ibéricos) entre os objetivos catequéticos imperiais e aquele de uma gramática religiosa que, finalmente, devia ser finalizada para ambos.³⁴

Nessa direção – além da produção catequética – as cartas jesuíticas adquirem, também, uma outra importante função no controle e na gestão do fundamental instrumento lingüístico para o domínio colonial. Nessas cartas, de fato, desenvolve-se o processo de administração que tem como função a formação de uma consciência unitária de inteiras coletividades.³⁵

No século XVI, a Europa não descobriu somente um novo continente, mas se deu conta da existência de uma civilização mais antiga do que a sua própria que, se por um lado era diferente, 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 começa a se delinear, nessa perspectiva, a colocação do Oriente entre os *modelos da Humanidade*, ao lado, se não mesmo acima, dos modelos do mundo clássico grego e romano exaltados pela tradição humanista-renascentista. E será, justamente, a grande novidade desse modelo redescoberto que cria, inicialmente, um *impasse* que imporá 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 re-elaboração e de adaptação dos saberes tradicionais frente aos novos mundos, culturais e geográficos, é 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.

E, a esse respeito, justamente com relação à “invenção” do Grego da Terra – a língua tupi analisada em nosso trabalho anterior, também enquanto instrumento e território (lingüístico) indispensável para a

re-elaboração e a adaptação dos saberes tradicionais –, é interessante, ainda, levar em consideração a anterior e, depois, paralela definição do Sânscrito que se encontra entre os missionários jesuítas da época: segundo o trabalho de Ines G. Zupanov³⁶ a própria língua indiana ganha destaque e espaço instrumental, nesse processo, na definição jesuítica de “Latim dos Brâmanes”. Trata-se da grande conquista – uma *inventio* tipicamente humanista – realizada pela obra catequética de Roberto de’ Nobili.

A esse propósito, portanto, seria interessante perguntar-se e investigar: 1) qual a relação entre a seleção e a 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 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.

A essas perguntas não pretendemos dar respostas 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 lingüística utilizada enquanto matéria prima plasmável (até que ponto?), 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 anterior³⁷, para tentar entender os motivos pelos quais – assim como acontece, com sua peculiaridade, no contexto americano³⁸ – 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.

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 re-transcrições 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 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.).³⁹

Como destaca o trabalho de Manuel Cadafaz de Matos⁴⁰, torna-se significativa, portanto, com relação às re-transcrições 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.⁴¹ Já nela se reapresenta o alerta para as grandes dificuldades na realização de re-transcrição 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 lingüísticas 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 idéias 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., forma deixadas na sua forma portuguesa e simplesmente transliteradas.⁴²

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) e de 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 contexto indiano), na medida em que os resultados da evangelização iam sendo verificados na prática (e nos equívocos) desta comunicação.

Bem sucedido entre os párvos, mesmo conscientizando-se desde cedo dos problemas de tradução, Xavier acreditava firmemente no princípio da vertibilidade lingüística. Com esses pressupostos, os jesuítas insistiam na necessidade da aprendizagem das línguas “estrangeiras”:

mesmo sendo considerada, pelas autoridades portuguesas, uma atitude pouco recomendável e os jesuítas sendo 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, havia nativos aprendendo português: três deles traduziram e publicaram em Lisboa, em 1554, a *Cartilha* (manual trilingüe latim-português-tâmul) com orações básicas; e a organização do trabalho não foi realizada por missionários jesuítas, mas por um franciscano, João da Villa Conde, veterano missionário na ilha de Ceilão.⁴³ Outro dado importante: esta obra, também, é inspirada pela *Gramática* de Barros, mesmo sem levar em consideração a obra anterior de Xavier. O trabalho como um todo se apresenta, enfim, enquanto um esforço para justapor dois mundos lingüísticos 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-lingüísticos 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 párvos – produziu, pelo menos, dois catecismos⁴⁴, 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 lingüística baseada na *grammatica universalis*.⁴⁵ 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 do jesuíta lingüista. Como quer que seja, todavia, a primeira gramática tâmul em português parece ter absoldido 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 – 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 Coulão, respondendo a uma inesperada quanto excessiva demanda dos conversos páravas para os serviços clericais dos jesuítas. O fato é que os indígenas da Costa da Pescaria iam incorporando as instituições religiosas cristãs no sistema local já existente de poder e patrocínio.⁴⁶

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 européia segundo a língua tâmul foi posta em causa. A crítica despreendeu-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 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 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. A partir desses novos pressupostos, se impôs uma necessária re-transcrição das traduções propostas, anteriormente, pelos trabalhos de Pe. Henriques, abrindo mão de uma nova utilização de conceitos sânscritos ou brâmanes em substituição do idioma tâmul dos páravas.⁴⁷ Um tâmul profundamente “sanskritizado” 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 mongol, com relação ao persa. Finalmente, padre

de' Nobili acabou banindo o português – o futuro “latim do mundo”, segundo João de Barros – da missão de Madurai (banido, inclusive, de seu catecismo que, portanto, não conseguimos citar aqui!), na qual 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, o conflito não foi sempre e abertamente um conflito entre jesuítas italianos e portugueses, como apontamos acima e tendo em vista as conseqüências que vislumbramos aqui. Depois do apostolado jesuíta entre os brâmanes ter-se revelado efêmero, colapsando mesmo quando Nobili ainda era em vida, quem finalmente rejeitou o sânscrito e o vocabulário cristão sanscritizado foi outro missionário jesuíta italiano: Giuseppe Beschi que, com suas obras lingüísticas e literárias marcou o futuro do conhecimento tâmul, eclipsando enfim as próprias traduções de Roberto de' Nobili. Uma plethora de experiências, ao mesmo tempo, lingüísticas, sociais e culturais, acabou emergindo, portanto, da intersecção da problemática inerente à missionação (extra-européia e, neste caso, especificamente asiática), 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” lingüística 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). Ao longo da investigação relativa à obra (e à conseqüente polêmica) de Roberto de' Nobili não poderemos deixar de levar em consideração esse contexto e suas problemáticas mais abrangentes.

Tendo em vista o exposto acima, no contexto específico da polêmica sobre os *ritos* do Malabar, constatamos que, entre as concessões mais importantes concedidas aos neófitos pelos jesuítas, havia a dispensa 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 ao deus da fertilidade Puellar –, a aceitação de algumas cerimônias como a ruptura do coco durante as núpcias, a festa do primeiro mênstruo,

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. Rejeitavam, ainda, ir às 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.

Assim como as gramáticas e as obras lingüísticas locais, a tradução em termos ‘civis’ dessas práticas rituais parece ter sido instrumentalizada a fim de torná-las aptas à própria convertibilidade ‘religiosa’ das populações de que constituía 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 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.⁴⁸ 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 lingüísticos: dominava os idiomas tâmul, telugu e sânscrito e foi justamente segundo esses modelos lingüísticos 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.

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: entre essas duas orientações aflora, 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. Em conseqüência do choque decorrente desta divergente interpretação, em 1607 Nobili decidiu fundar a nova missão do Madurai. Portanto, desde o primeiro decênio do século XVII, nasceu 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. Parte da nossa documentação permite esclarecer, enfim, essas posições e esses aspectos desta parte importante da polêmica. Foi neste 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, a Monsenhor Ros, arcebispo de Cranganor, com o apoio do inquisidor auxiliar, Fernando de Almeyda: a documentação permite debruçar-se sobre a *narratio* e sua apresentação, por parte dos convocados, apontando para as problemáticas decorrentes do debate. No começo, a maioria dos outros missionários jesuítas era contrária a Nobili: mas, apesar disso, contudo e finalmente, prevaleceu um amplo consenso com relação às suas idéias. E, substancialmente, este consenso foi construído ao redor do pressuposto de que o bramanismo representava exclusivamente um sistema social. Este pressuposto (esta base interpretativa, para nós) foi a 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”⁴⁹ – 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, se dava enquanto 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 com nossa documentação reproduzida: é a partir dela que deveremos embasar uma mais apurada análise de suas problemáticas.

Questões teóricas em aberto

Antes disso, em um futuro desenvolvimento da investigação, todavia, consideramos interessante propor o confronto de algumas questões que emergem dos problemas delineados, com o esquema interpretativo proposto pelo trabalho de Ines G. Zupanov⁵⁰, segundo os tópicos que seguem:

1) Com relação ao primeiro tópico proposto na análise da autora (no capítulo I: *Disputed Customs: ‘Political’ versus ‘Religious’: the dialogic/polemical mode*), que trata da distinção jesuítica entre a interpretação “política” (Pe. Nobili) ou “religiosa” (Pe. Fernandes) dos costumes indianos, pensamos poder revelar-se importante a problemática geral relativa ao *conceito renascentista de “civilização”*.⁵¹ Na esteira dessa herança renascentista reinscrita no interior da Companhia de Jesus, a “Humanidade” se delineava enquanto estrutura indispensável que devia permitir a união em uma perspectiva comum entre selvagens e civilizados. Este processo alimentaria 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 evidentemente 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 européia pelo fato de ordenar seus códigos hierárquicos de forma *independente* do código religioso.

2) O segundo tópico proposto por Zupanov (no capítulo 4 de seu trabalho: *Utopian Prefiguration and Sainly Signs: the self-expressive mode*) 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 como reformulação moral da organização política européia*.⁵² Se esta última surgiu em oposição e de forma complementar à clássica contraposição civilizado/selvagem⁵³, 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 européia. 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”⁵⁴, quanto com relação ao seu olhar para o Oriente, até a época iluminista (com Montesquieu e Voltaire, por exemplo, entre outros). Não é por acaso, enfim, que este olhar distanciado repercutirá significativamente nas discussões privilegiadas do direito e da política.

A partir desses pressupostos, se a pensabilidade da idolatria⁵⁵, no caso americano, encontra sua base e constituição na nova perspectiva religiosa humanista-renascentista (subjéctiva e individual), enquanto exigência de detectar pontuais aspectos relacionais de uma comum representação da “religião”, entendida como “culto das divindades”; 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”.

3) Conseqüência disso, o item *Brahmans, Ascetics, Martyrs and Saints: Indian 'Reperoire' of the Jesuits*⁵⁶, da Introdução de livro de Zupanov, aponta para a característica *ação missionária jesuítica*⁵⁷ 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.⁵⁸ Tendo em vista este específico contexto e, a priori, algumas das configurações que aqui ele assume – segundo esquematizado pelo trabalho de Zupanov⁵⁹ –, 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’: de um lado a abordagem “universalista” e, de outro, aquela “étnica”.⁶⁰

Ora, segundo o trabalho de 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 européia.⁶¹ 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 conversão conforme

o sistema de castas.⁶² O percurso do missionário italiano se insere no contexto tâmul do século XVII, contexto no qual leis, costumes e idéias religiosas refletiam a fluida situação política no Sul da Índia.⁶³

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 conseqüente 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 ser possível uma análise comparativa através de três processos históricos que já encontramos na base do processo evangelizador, no período entre os dois séculos.

1) 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 –, em meados dos anos 50 do século XVI transforma a estratégia de conversão invertendo os termos segundo uma nova seqüência que vem impondo o imperativo de “civilizar para (antes de) converter” (cf., a esse respeito, entre outras, as propostas de Nóbrega e de Acosta);

2) O segundo processo é aquele inscrito na interpretação missionária de um “*moralismo confuciano*”, no caso chinês que ecoará exemplar e paradoxalmente na 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);

3) E, finalmente, encontrar-se-á no terceiro processo – que diz respeito, sobretudo, à especificidade desta investigação – o que poderíamos definir, por enquanto, como “*sanskritização*” 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 com os catecismos jesuíticos ou àquele do Nobili em língua Tâmul, que pretendemos trabalhar em sua especificidade, 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, fascinado 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 “sanskritização” e a “romanização” (Nobili, justamente 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 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.

Ulteriores diretrizes de investigação

a) A demanda dos Brâmanes convertidos

A polêmica que se desenvolveu com relação aos ritos do Malabar é importante, justamente, por mostrar, de forma exemplar, os dilemas enfrentados pelos jesuítas. Todavia, precisamos levar em consideração, também, a conseqüente emergência de dilemas internos à própria cultura dos brâmanes. Tendo em vista o embate entre duas religiões profunda e rigidamente estruturadas, certa historiografia – sobretudo jesuítica – sublinha (com alguns anacronismos terminológicos) o relativismo precoce e a tolerância inter-religiosa do padre Nobili: nela, todavia, não encontramos devidamente evidenciado 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 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 (convergência) ao catolicismo, eles tornavam-se, também, portadores de demandas que acabavam colocando em questão o próprio sentido da conversão na Índia portuguesa.⁶⁴

Enfocar a atuação e os escritos 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, D. Mateus de Castro, originário de Divar (Goa), deixou um documento bastante curioso que aponta para um seu percurso exemplar e eloqüente 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: foi 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. E, de fato, apesar desse seu percurso e de tornar-se exímio latinista, ele não conseguiu ser admitido ao clero justamente pela resistência do arcebispo de Goa. Seu texto, o *Espelho dos Brâmanes*, foi tido como subversivo 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

Portanto, 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 Fide⁶⁵ 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 entreviam o inexorável escorregar do projeto missionário de 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 ao que era defendido pelo jesuíta italiano.

De todo modo, a Congregação se limitou a recolher as cartas que provinham das dioceses indianas, com o intuito de fornecer ao Santo Ofício mais informações quanto possível 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 autorizada a estabelecer os limites entre aquilo que era ortodoxo e aquilo que não o era.⁶⁶ Finalmente, uma ulterior explicação do porque a controvérsia dos ritos se estendia 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 eloqüente desta dificuldade é a contínua repetição e chamada em causa, quase de forma paroxística, das mesmas testemunhas: isso dá conta de como, em última instância, se tratava de estabelecer quem entre os diferentes protagonistas era 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 verdade⁶⁷ 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 missões, que os padres da Companhia se dividiram em dois grupos: os *sannyasi*, 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, além daquelas estabelecidas 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 da recrudescência 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 de que havia 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: todavia, resulta evidente o desejo, característico, sobretudo da historiografia jesuítica⁶⁸, de distinguir claramente as duas fases. O esforço desta historiografia parece determinado, enfim e, sobretudo, pela necessidade de demonstrar como os pedidos de padre Nobili haviam sido acolhidos em 1623 e nunca revogados pela *Romanae Sedis Antistes* de Gregório XV.

Como bem demonstrou Sabina Pavone⁶⁹, 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 pesquisadora italiana, se até hoje a intervenção do Santo Ofício parecia ser 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 Cranganor⁷⁰, fora chamado, desde 1615, para decidir «an dubia quidam esorta in Indiis circa conversionem Brachmanum, deberent Romæ resolvi, an remitti ad Prelatos aliquos in partibus»⁷¹. 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 era importante facilitar a conversão dos idólatras.⁷² Tinha sido, então, a Congregação a pedir 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, Brandolini⁷³: 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 contigüidade 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.⁷⁴

Mas se a *Romana Sedis 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: o 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 terem fornecido Roma de informações suficientes para instruir a causa com competência. Iniciava-se a fase polêmica do século XVIII⁷⁵, 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 havia 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 re-encaminhado, pela Propaganda Fide, ao Santo Ofício⁷⁶, mas o debate adquiriu uma dimensão totalmente nova quando o legado 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 à Propaganda Fide desconsiderando o decreto do legado.⁷⁷ 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 poderá nos ajudar a entender melhor a dinâmica do conflito institucional. Particularmente duro foi o pronunciamento de

Henry Bravo de Moraes, Primaz de Goa (1705), que declarava nulas as censuras, sublinhando como o vicário apostólico as tivesse lançadas sem direito de fazê-lo, derrogando à autoridade e ao direito do Padroado português e sem ter nenhuma competência na matéria sobre a qual havia legislado.

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, *religiosos* ou *políticos*, 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.

Referências Bibliográficas

Fontes impressas

ACOSTA, José de. *Histoire naturelle et morale des indes tant orientales qu'occidentales. Traduite en français par Robert Regnault*, Paris 1598.

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 1: Catecismo Brasília. Tomo 2: Doutrina Autógrafa e Confessionário*.

ANÔNIMO. *Instruction pour bien faire le catéchisme et enseigner la Doctrine chrétienne...*, Pont-à-Mousson, S. Cramoisy, 1626.

ARAÚJO, Antônio de. *Catecismo na Língua Brasileira*. Reprodução fac-similar da 1ª edição (1618) pelo Pe. Lemos Barbosa, PUC do Rio de Janeiro, 1952.

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

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.

BENZONI, Girolamo “Milanese”. *La História del Mondo Nuovo*. Veneza (1565); 1572 (2ª ed.), Milão, Giordano Editore, 1965.

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.

ELIANO, Gian Battista. *Dottrina Christiana nella quale si contengono li principali misteri della nostra fede rappresentati con figure per instruttione de gl' Idiotti, 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.

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.

IGNAZIO DE LOYOLA. *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.

JORGE, Marcos. *Doutrina Christam de Padre Marcos Jorge da Companhia de Jesus representada por imangens...*, Augusta, 1616.

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.

LÉRY, Jean de. *Histoire d'un voyage fait dans la terre du Brésil*. (La Rochelle, 1578). Paris, Alphonse Lemerre Éditeur, 1880. 2 vols.

MHSJ, *Polanci Complementa*, II, Madrid 1917, reimpressão anastática, Roma 1969.

MONTAIGNE, Michel Eyquem de. *Essais*. (1580), Paris, Gallimard, 1950.

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.

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.

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.

POSSEVINO, Antonio. *Antonii Possevini Societatis Iesu Bibliotheca selecta...*, Roma: Ex Typographia Apostolica Vaticana, MDXCIII.

RAMUSIO, Giovanni Battista. *Navigazioni et viaggi*. Veneza, Giunti, (1563-1606) 3 vols.

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.

VALIGNANO, Alessandro (S.J.). *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.

VITORIA, Francisco de. *Relectio "De indis"* (1539), L. Pereña e J. M. Pérez Prendes. Madrid 1967.

Bibliografia secundária

AGNOLIN, Adone. 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.

ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges (Org.) *Histoire de la vie privée*, III. *De la Renaissance aux Lumières*. Paris: Seuil, 1986.

BERNARD, Carmen (e GRUZINSKI, Serge). *De l'idolâtrie: une archéologie des sciences religieuses*. Paris, Seuil, 1988.

BERNARD-MAÎTRE, Padre Henri. Sub-capítulo "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.

BETTRAY, J. *Die Akkomodationsmethode des P. Matteo Ricci in China*. Roma, 1955.

BIONDI, A. La Giustificazione della Simulazione nel Cinquecento. In: *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Miscellanea I. Firenze-Chicago, 1974, p. 8-68.

CERTEAU, Michel de. *L'écriture de l'histoire*. Paris, Gallimard, 1975.

_____. *La fable mystique: XVIe. - XVIIe. siècle*. Paris, Gallimard, 1982.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.

D'COSTA, A. *Christianization of the Goa Island*, Bombaim, 1965.

DELUMEAU, Jean. *La peur en occident (XIVe.XVIIIe. siècles): une cité assiégée*. Paris, Fayard, 1978.

_____. *Une histoire du paradis. Le jardin des délices*. Paris, Fayard, 1992.

DHOTEL, J.C. *Les origines du catéchisme moderne*, Paris 1967.

DUBY, Georges e ARIÈS, Philippe (Org.) *Histoire de la vie privée*, III. *De la Renaissance aux Lumières*. Paris: Seuil, 1986.

DUVERGER, Christian. *La conversion des Indiens de Nouvelle Espagne*. Paris, Seuil, 1987.

ELIAS, Norbert. *Über den Prozess der Zivilisation*. Basileia, Haus zum Falken, 1939. vol. 1.

FEBVRE, Lucien. *Le problème de l'incroyance au XVIe. siècle: la religion de Rabelais*. Paris (1942) 1988.

FÈBVRE, Lucien e MARTIN, Henri-Jean. *L'Apparition du Livre*. Paris, Editions Albin Michel, col. "L'évolution de l'Humanité" (1958), ed. de 1971.

FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard, 1967.

GASBARRO, Nicola. *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.

GRUZINSKI, Serge. (em colaboração com BERNAND, Carmen) *De l'idolâtrie: une archéologie des sciences religieuses*. Paris, Seuil, 1988.

_____. *La colonisation de l'imaginaire: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI-XVIII siècle*. Paris, Gallimard, 1988.

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.

HEIN, Jeanne H. Father Henriques grammar of spoken Tamil. In: *Indian Church History Review*, n° II (1977), pp. 127-15.

LACOUTURE, Jean. *Jésuites: les conquérants*. Paris, Seuil, 1991.

LEITE, Serafim, SJ. (organização). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954 (vol. I, III) 1956 (vol. II).

LANDUCCI, Sergio. *I filosofi e i selvaggi - 1580-1780*. Roma/Bari, Laterza, 1972.

LLORENTE, Luis Resines. *Catecismos Americanos del Siglo XVI*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1992. 2 v.

MAROUBY, Christian. *Utopie et primitivisme: essai sur l'imaginaire anthropologique à l'âge classique*. Paris, Seuil, 1990.

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.

MAZZOLENI, Gilberto. *Il pianeta culturale: per una antropologia storicamente fondata*. Roma, Bulzoni, 1986.

MELIÀ, Bartomeu. *La Création d'un Langage Chrétien dans les Réductions des Guarani au Paraguay*. Université de Strasbourg, 1969. 2 v.

_____. *El Guaraní Conquistado e Reducido*. Asunción: Universidad Católica; Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1986.

MONTEIRO, John Manuel. “Relatório de Atividades do *Projeto Mestiçagem e Identidade Cultural*”, apresentado para o Processo FAEP 0485/98 em Janeiro de 1999.

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

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

PALUMBO, Genoveffa. *Speculum Peccatorum. Frammenti di storia nello specchio delle immagini tra Cinque e Seicento*. Nápoles, Liguori, 1990.

PO-CHIA HSIA, Ronnie. *The World of Catholic Renewal (1540-1770)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

PROSPERI, Adriano. Il Missionario. In: VILLARI, Rosario (Org.). *L'uomo barocco*. Roma-Bari: Laterza, 1991.

_____. *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*. Turim, Einaudi, 1996.

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.

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.

ROSSI, Paolo. *I segni del tempo: storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*. Milão, Feltrinelli, 1979.

_____. *Il passato, la memoria, l'oblio: sei saggi di storia delle idee*. Bolonha, Il Mulino, 1991.

SABBATUCCI, Dario. *Politeismo*. 2 vols. [I: Mesopotamia, Roma, Grecia, Egitto; II: Indo-iranici, Germani, Cina, Giappone, Corea]. Roma: Bulzoni, 1998.

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.

SCHRIMPT, R. “Le diable et le goupillon”, In: *Goa 1510-1685: l’Inde portugaise, apostolique et commerciale*, Paris, 1996.

SHAPIRO, Judith. From Tupã to the land without evil: the christianization of Tupí-Guaraní cosmology. In: *American Anthropologist*, vol.14, nº 1, 1987.

SHURHAMMER, Georg. *Die Zeitgenossischen Quellen zur Geschichte portugiesisch 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.

SPENCE, J.D. *Il Palazzo della Memoria di Matteo Ricci* [trad. italiana: Milão, 1987].

SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Portugues Empire in Asia, 1500-1700: a political and economic history*. Londres, Longman, 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, L. F. F. R. *As Relações entre a Índia Portuguesa, a Ásia do Sueste e o Extremo Oriente*. Macau e Lisboa, 1993.

Vário Autores. *A descoberta do homem e do mundo*. Adauto Novaes (org.). São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

VERMEER, H. J. *The First European Tamil Grammar*. Heidelberg, 1982.

VICKI, J. S.J. (Org.). *Documenta Indica*. Roma, 1948, vol. I.

_____. *O Livro do “Pai dos Cristãos”*, Lisboa 1969.

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

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

_____. “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 Descobrimientos Portugueses, 1998, pp. 155-65.

_____. “O Império Oriental, 1458-1665 - A Religião e As Religiões”, Capítulo de Livro (*História da Expansão Portuguesa*) não publicado.

Notas

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

² Respectivamente junto ao Arquivo Nacional da Torre do Tombo e à Biblioteca Nacional de Lisboa, e a Arquivo Histórico da Companhia de Jesus (ARSI) e à Biblioteca Nazionale ‘Vittorio Emanuele’ de Roma. Por ter tornado possível esta extraordinária oportunidade de pesquisa, cabe destacar, aqui, nosso justo e devido agradecimento à Fundação de Amparo e Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) que a financiou com uma Bolsa de Pesquisa no Exterior.

³ Idem, Ibidem: p. 35.

⁴ Idem, Ibidem: p. 191.

⁵ SABBATUCCI, Dario. *Politeísmo*. 2 vols. Roma: Bulzoni, 1998. Vol. 2: p. 654.

⁶ Idem, Ibidem: pp. 656-657.

⁷ PO-CHIA HSIA, Ronnie. *The World of Catholic Renewal (1540-1770)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 235

⁸ PROSPERI, Adriano. Il Missionario. In: VILLARI, Rosario (Org.). *L'uomo barocco*. Roma-Bari: Laterza, 1991. p. 186

⁹ RAFAEL, Vicente L. *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1988.

¹⁰ PROSPERI, Op. cit., p. 190.

¹¹ 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 de boa conduta ou *civiltates*, que produziram, por exemplo, outra célebre obra, *Il Galateo*, de Monsignor Della Casa.

¹² ELIAS, Norbert. *Über den Prozess der Zivilisation*. Basileia, Haus zum Falken, 1939. vol. 1.

¹³ Sobre a ligação entre os dois passos paulinos veja-se BIONDI, A. La Giustificazione della Simulazione nel Cinquecento. In: *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Miscellanea I. Firenze-Chicago, 1974, p. 8-68.

¹⁴ MHSJ, *Polanci Complementa*, II, Madrid 1917, reimpressão anastática, Roma 1969. p. 829 e seguintes.

¹⁵ 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 BETTRAY, J. *Die Akkomodationsmethode des P. Matteo Ricci in China*. Roma, 1955, pp. 365-382;

e SPENCE, J.D. *Il Palazzo della Memoria di Matteo Ricci*. Trad. Italiana: Milão, 1987, pp. 268-269.

¹⁶ Simplificando bastante, tratou-se da legalidade, por parte dos cristãos, de tributar aos defuntos aquelas honras e aqueles ritos exigidos pela tradição confuciana que, segundo os próprios jesuítas, pertenciam somente à esfera “civil” e não “religiosa”.

¹⁷ PO-CHIA HSIA. Op. cit., pp. 232-248.

¹⁸ PROSPERI. Op. cit., p. 208.

¹⁹ Tradução literal do termo *Zhong Guo*, com o qual os chineses definem sua própria nação.

²⁰ Isto não aconteceu porque ela fosse demasiado conservadora e filo-papal, como apontou certo pensamento de matriz iluminista.

²¹ Das “selvagens” populações americanas, até as refinadas civilizações asiáticas, passando pelo degrau intermediário das “idolátricas” sociedades meso-americanas.

²² 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*.

²³ 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 um 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 nossa própria pesquisa individual. Por tudo isso não é possível deixar de dirigir a ele, e de registrar aqui, nossa dívida e nosso agradecido reconhecimento.

²⁴ Alessandro VALIGNANO S.I., *Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone. “Avvertimentos e Avisos Acerca dos Costumes e Catangues de Jappão”*. Edição crítica, 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*.

²⁵ *Fonti Ricciane*. Edição 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.

²⁶ Forma de ascetismo indiano dos brâmanes que, no último estágio de sua vida, viviam a completa renúncia.

²⁷ 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), será importante destrinchar 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, e além do mais, sempre com relação a esta problemática, teremos que 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 diferentes pressupostos da estratégia missionária, é, por enquanto, bastante significativa e curiosa para justificar uma análise mais detalhada do problema a partir da documentação disponível. Coisa que apenas muito parcialmente pretendemos fazer neste artigo.

²⁸ 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 [1492], p. 99; **negrito nosso.**

²⁹ 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.

³⁰ BARROS, João de. *Gramática da língua portuguesa*. Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1971 [1540], p. 42.

³¹ 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 Descobrimientos Portugueses, 1998, pp. 157.

³² 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.

³³ ZUPANOV, Op. cit., p. 15; SHURHAMMER, Georg. *Francis Xavier: his Life, his Times. Índia (1541/1545)*. Vol. II, Roma, 1997.

³⁴ 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 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”. A. PROSPERI In: PROSPERI, Adriano; REINHARD, Wolfgang (Org.) *Il Nuovo Mondo nella*

coscienza italiana e tedesca del Cinquecento. Bolonha: Il Mulino, 1992, p. 413.

³⁵ 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* européia 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.

³⁶ ZUPANOV, Ines G. *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century Índia*. Oxford University Press, New Delhi 1999, p. 3.

³⁷ AGNOLIN, *Jesuítas e Selvagens*, Op. cit.: cf. a Iª parte de: Catecismos Americanos dos Séculos XVI-XVII.

³⁸ 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.

³⁹ 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.

⁴⁰ 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.

⁴¹ Idem, Ibidem: p. 14.

⁴² ZUPANOV, Ines G. Do Sinal da Cruz à Confissão em Tâmul. Cit., p. 157.

⁴³ 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.

⁴⁴ *Doctrina Christam em Lingua Malauar Tamul. Doctrina Cristã treslada em lingua 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. *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.

⁴⁵ 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.

⁴⁶ ZUPANOV, Ines G. *Prosélytisme et pluralisme réligieuse: deux espériences missionnaires en Indes aux XVI et XVII siècles*. In: *Archive de Sciences Sociales des Réligions*, nº 87 (1994).

⁴⁷ 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. Mas a “sanscritização” da catequese de Nobili apresenta, inclusive, para nós, o problema de re-transcrever os dados da obra, visto que não há nenhuma transcrição deste catecismo segundo as línguas ocidentais!

⁴⁸ Veja-se, a esse respeito, o *Tratado do Pe 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.

⁴⁹ “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*, fôlios 313-314.

⁵⁰ ZUPANOV, Ines G. *Disputed Mission*. Op. cit.

⁵¹ Como apontamos em nosso *Jesuítas e Selvagens*, já citado, este adquiria, 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*. Op. Cit. 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. VITÓRIA, Fracisco 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.

⁵² AGNOLIN, Op. cit., pp. 483-84

⁵³ A fim de poder recuperar a “bondade natural” (selvagem) de contra à “maldade civilizada” (espanhola/européia). Cf. BENZONI, Girolamo “Milanese”. *La História del Mondo Nuovo*. Veneza (1565); 1572 (2ª ed.), Milão, Giordano Editore, 1965.; MAROUBY, Christian. *Utopie et primitivisme: essai sur l’imaginaire anthropologique à l’âge classique*. Paris, Seuil, 1990.

⁵⁴ LÉRY, Jean de. *Histoire d’un voyage faict dans la terre du Brésil*. (La Rochelle, 1578). Paris, Alphonse Lemerre Éditeur, 1880. 2 vols.; MONTAIGNE, Michel Eyquem de. *Essais*. (1580), Paris, Gallimard, 1950.

⁵⁵ BERNAND, Carmen (e GRUZINSKI, Serge). *De l’idolâtrie: une archéologie des sciences religieuses*. Paris, Seuil, 1988. GASBARRO Nicola, 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.

⁵⁶ ZUPANOV, Ines G. *Disputed Mission*. Op. cit., pp. 20-24

⁵⁷ 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. MELIÀ, Bartomeu *La Création d’un Langage Chrétien dans les Réductions des Guarani au Paraguay*. Université de Strasbourg, 1969. 2 v.; Idem. *El Guarani Conquistado e Reducido*. Asunción: Universidad Católica; Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1986. LACOUTURE, Jean. *Jésuites: les conquérants*. Paris, Seuil, 1991. 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].

⁵⁸ 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.

⁵⁹ Idem, Ibidem, pp. 22-23.

⁶⁰ Idem, Ibidem, pp. 23-24.

⁶¹ Idem, *Ibidem*, pp. 24-27.

⁶² Idem, *Ibidem*, pp. 29-30.

⁶³ Tratava-se, no fundo, de um sistema de segmentação da política das alianças na região que, de fato, facilitou a coabitação de várias idéias e práticas religiosas. Nesse contexto, a tradição brãmãne, 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.

⁶⁴ Esta problemática, relativa às demandas específicas dos brãmanes 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.

⁶⁵ Vejam-se, a esse respeito, as *Acta* das Congregações Particulares *Super Rebus Sinarum et Indiarum Orientalium*.

⁶⁶ 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”.

⁶⁷ 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 1-1”.

⁶⁸ 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».

⁶⁹ 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.

⁷⁰ 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 pesquisadora italiana.

⁷¹ ACDF, S.O., St. St. QQ 1-g, IV.

⁷² 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.

⁷³ 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.

⁷⁴ 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!

⁷⁵ Que esboçamos apenas aqui partindo dos trabalhos já citados de Sabina Pavone.

⁷⁶ Propaganda Fide encaminhou todo o fascículo ao assessor do S. O. Mons. Casoni. De Tours publicou, enfim, seu memorial em Liegi em 1704 com o título *Questioni proposte alla Sacra Congregazione di Propaganda Fide*.

⁷⁷ 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 Moraes*, 1705.