



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Educação e Humanidades
Faculdade de Formação de Professores de São Gonçalo

Ana Paula Sena Gomide

**Sob outro olhar: a narrativa jesuítica sobre o hinduísmo e sua relação com
a prática missionária no sul da Índia (Século XVII)**

São Gonçalo
2014

Ana Paula Sena Gomide

Sob outro olhar: a narrativa jesuítica sobre o hinduísmo e sua relação com a prática missionária no sul da Índia (Século XVII)

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em História Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: História Social do Território.

Orientadora: Prof.^a Dra. Célia Cristina da Silva Tavares

São Gonçalo

2014

Ana Paula Sena Gomide

Sob outro olhar: a narrativa jesuítica sobre o hinduísmo e sua relação com a prática missionária no sul da Índia (Século XVII)

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em História Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: História Social do Território.

Aprovada em 21 de março de 2014.

Orientadora:

Prof.^a Dra. Célia Cristina da Silva Tavares

Faculdade de Formação de Professores de São Gonçalo - UERJ

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Patrícia Souza de Faria

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Ângelo Adriano Faria de Assis

Universidade Federal de Viçosa

São Gonçalo

2014

DEDICATÓRIA

Ao meus pais, que sempre me ensinaram o valor dos estudos e a Marcus Vinicius por todo amor e companheirismo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro pela bolsa de mestrado concedida entre 2012 e 2014, que possibilitou a realização desta pesquisa.

Agradeço à professora Célia Cristina da Silva Tavares, que gentilmente aceitou orientar esta pesquisa. Agradeço por toda paciência, pelas críticas e reflexões realizadas ao longo do mestrado e que, sem dúvidas, acrescentaram, e muito, no resultado final deste trabalho. Agradeço também pela oportunidade de pesquisar em arquivos portugueses. Obrigada por dividir comigo o fascínio pelos jesuítas!

Aos queridos professores Ângelo Adriano Faria de Assis e Patrícia Souza de Faria, que participaram da banca de qualificação. Agradeço a Ângelo pelo acompanhamento sempre de perto da pesquisa desde os anos iniciais ainda na graduação, e por todas as sugestões realizadas na banca de qualificação. À Patrícia, que me apresentou o tema e despertou em mim o interesse pelo Oriente. Obrigada por todos os conselhos, dicas bibliográficas e pela leitura sempre cuidadosa.

Deixo também registrado meu agradecimento aos funcionários do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, da Biblioteca Nacional de Lisboa, da Biblioteca da Ajuda e da Brotéria por se mostrarem sempre solícitos e dispostos a ajudar.

Ao casal português Teresa e Pedro, pela hospitalidade em Lisboa e por todo carinho e atenção dadas a mim no tempo em que estive por lá.

À minha amada família, e em especial, aos meus pais, pelo amor e apoio incondicional, e que mesmo por períodos distantes, estiveram sempre por perto, seja através das ligações diárias ou pelas conversas na internet. Minas e Rio nunca estiveram tão próximos!

Por último, agradeço a Marcus Vinícius, companheiro de jornada e de vida. Obrigada por acreditar em mim e por não me deixar desistir NUNCA. Agradeço por todo amor, carinho e dedicação, que foram indispensáveis para a elaboração desta pesquisa. Este trabalho também é teu!

RESUMO

GOMIDE, Ana Paula Sena. Sob outro olhar: a narrativa jesuítica sobre o hinduísmo e sua relação com a prática missionária no sul da Índia (Século XVII). 2014. 158f. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Formação de Professores de São Gonçalo, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2014.

No contexto da expansão ultramarina portuguesa no Oriente, a região do Maduré, localizada ao sul da Índia, também vivenciou a experiência política e, principalmente, religiosa a partir da presença da Companhia de Jesus nesse espaço. Em 1596, o jesuíta português Gonçalo Fernandes Trancoso tornou-se responsável por cuidar da comunidade cristã existente no Maduré, ganhando como companheiro de missão, em 1606, o jesuíta italiano Roberto de Nobili. A presente dissertação tem por objetivo central promover uma análise acerca das atuações missionárias dos jesuítas Gonçalo Fernandes Trancoso e Roberto de Nobili na missão do Maduré, no início do século XVII. Seus trabalhos missionários podem ser compreendidos a partir do estudo de suas narrativas sobre os costumes e práticas bramânicas, sendo possível identificar, para além das diferentes estratégias de conversão utilizadas por ambos inicianos, o modo como estes articularam seus conhecimentos sobre a sociedade indiana e o hinduísmo com o desenvolvimento de um projeto de conversão. Assim, destaca-se a falta homogeneidade no interior da Companhia de Jesus no que toca a práticas e métodos missionários.

Palavras-Chaves: Jesuítas. Maduré (Índia). Métodos missionários. Gonçalo Fernandes Trancoso. Roberto de Nobili.

ABSTRACT

GOMIDE, Ana Paula Sena. Under another look: the Jesuit narrative about Hinduism and its relationship with the missionary practice in South India (XVII Century). 2014. 158f. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Formação de Professores de São Gonçalo, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2014.

In the context of the Portuguese maritime expansion in the East, the region Madurai, located south of India also experienced political experience and especially religious from the presence of the Society of Jesus in this space . In 1596, the Portuguese Jesuit Gonçalo Fernandes Trancoso became responsible for taking care of the existing Christian community Madurai, gaining as a companion mission, in 1606, the Italian Jesuit Roberto de Nobili. This dissertation has as main objective to promote a review about Jesuit missionary performances Gonçalo Fernandes Trancoso and Roberto de Nobili in mission Madurai, in the early seventeenth century. Their missionary work can be understood from the study of their narratives about the Brahmanical customs and practices, and can identify, in addition to the different conversion strategies used by both Ignatian, how they articulated their knowledge about Indian society and Hinduism with the development of a conversion project. Thus, there is a lack of homogeneity within the Society of Jesus regarding to missionary methods and practices.

Keywords: Jesuits. Madurai (India). Missionary methods. Gonçalo Fernandes Trancoso. Roberto de Nobili.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

| | |
|---|----|
| Mapa 1 : As províncias Jesuíticas em Goa e no Malabar | 34 |
| Mapa 2: Costa do Malabar | 50 |

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

| | |
|------|---------------------------------------|
| ARSI | Archivum Romano Societatis Iesu |
| ANTT | Arquivo Nacional da Torre do Tombo |
| BAL | Biblioteca da Ajuda de Lisboa |
| BNRJ | Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro |
| DI | Documenta Indica |

SUMÁRIO

| | | |
|-------|---|-----|
| | INTRODUÇÃO | 10 |
| 1 | O IDEAL MISSIONÁRIO: A COMPANHIA DE JESUS E SUA MISSÃO EM TERRAS ORIENTAIS | 15 |
| 1.1 | 1.1 Um novo conceito de missão | 15 |
| 1.2 | Com a espada e a cruz: o projeto expansionista português no Oriente e a Companhia de Jesus | 23 |
| 1.2.1 | <u>A Companhia de Jesus e a evangelização no Oriente</u> | 30 |
| 1.2.2 | <u>"A Lisboa do Oriente" : Goa como centro do poder político e religioso lusitano</u> | 38 |
| 1.2.3 | <u>A missionação nas periferias: o trabalho de evangelização inaciana em Maduré</u> | 48 |
| 2 | NARRATIVAS MISSIONÁRIAS SOBRE O HINDUÍSMO: OS TRATADOS DE GONÇALO FERNANDES TRANCOSO E ROBERTO DE NOBILI | 57 |
| 2.1 | Religião milenar: a tradição hindu e suas manifestações espirituais | 60 |
| 2.2 | A trajetória do Padre Gonçalo Fernandes Trancoso na Índia e seu tratado sobre o hinduísmo. | 65 |
| 2.2.1 | <u>A construção das castas e os brâmanes na sociedade indiana</u> | 68 |
| 2.2.2 | <u>Devoções hindus: a construção da gentilidade e idolatria no tratado de Gonçalo Fernandes Trancoso</u> | 73 |
| 2.2.3 | <u>Puro/Impuro</u> | 77 |
| 2.3 | A prática missionária de Roberto de Nobili | 85 |
| 2.3.1 | <u>O sistema de castas e sua ordem social</u> | 92 |
| 2.3.2 | <u>Costumes e práticas hindus</u> | 98 |
| 2.3.3 | <u>O hinduísmo e suas práticas idólatras</u> | 104 |
| 3 | ENTRE APROXIMAÇÕES E CONFLITOS: O CONFRONTO DE GONÇALO FERNANDES TRANCOSO E ROBERTO DE NOBILI | 107 |
| 3.1 | Debates no interior da Companhia de Jesus | 107 |
| 3.2 | Novos rumos: a participação da Inquisição e de Roma na disputa missionária | 139 |
| 4 | CONSIDERAÇÕES FINAIS | 149 |
| | REFERÊNCIAS | 151 |

INTRODUÇÃO

Em artigo intitulado *Os mundos misturados da monarquia católica e outras connected histories*¹, Serge Gruzinski demonstrou uma preocupação em pensar a história para além de suas fronteiras geográficas e culturais, resultando na ampliação do próprio horizonte histórico. Tomando por campo de estudo a análise das chamadas Monarquias Católicas, o autor destacou como o historiador pode trabalhar com as mais diversas redes de relações e intercâmbio entres diversos continentes, no qual conectam, aproximam ou afrontam formas de governo, explorações e organizações sociais.

Seguindo essa perspectiva de análise histórica, podemos destacar a expressão “connected histories”, formulada pelo historiador do império português Sanjay Subrahmanyam, a fim de explorar as conexões entre distantes territórios, seus alcances e fronteiras e suas possibilidades de estudo, percebendo em último interesse, as especificidades de cada sociedade².

O presente estudo se insere, assim, numa abordagem historiográfica que visa trabalhar a própria experiência colonial portuguesa em seus mais vastos espaços, bem como em temas variados, como, por exemplo, a cristianização, não somente aquela ligada à América, mas também as diferentes práticas e métodos missionários no sul da Índia portuguesa, no início do século XVII, tendo como enfoque principal perceber como os próprios jesuítas compreendiam o encontro intercultural.

Nossa abordagem privilegia assim, os jesuítas como foco de estudo para analisar a atuação desses agentes de mediação nos processos de tradução e ressignificação de valores e códigos culturais indianos, presentes em seus escritos e tratados. Entendemos dessa forma, que a mediação cultural, conforme salientou Nicola Gasbarro, é fruto não apenas da relação entre o saber ocidental e as práticas culturais do gentio, mas resultado também do choque e encontro de diferentes hierarquias de códigos culturais de sistemas sociais diferentes³.

¹ GRUZINSKI, Serge. *Os mundos misturados da monarquia católica e outras connected histories*. In: *Revista Topoi*. Rio de Janeiro. Março. 2001. p. 175-195.

² SUBRAHMANY, Sanjay. *Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia*. In: *Modern Asian Studies*, Vol. 31, No. 3, Special Issue: The Eurasian Context of the Early Modern History of Mainland South East Asia, 1400-1800. Cambridge University Press, 1997. p. 735-762.

³ GASBARRO, Nicola. *Missões: a civilização cristã em ação*. In: MONTERO, Paula (org.) *Deus na Aldeia*. São Paulo: Editora Globo, 2006. p. 81.

Desse modo, temos por objetivo analisar como se estruturou a escrita jesuítica dos inacianos Gonçalo Fernandes Trancoso e Roberto de Nobili a partir dos seus tratados sobre costumes e sistemas religiosos não-cristãos na Índia, ao longo da presença de ambos em Maduré, localizada ao sul da Índia, no século XVII. A escolha por este recorte temporal e espacial se justifica a partir do momento em que temos a ação evangelizadora de dois jesuítas que atuaram nessa região, no mesmo período, e que escreveram sobre os costumes e práticas daquela sociedade em que estavam inseridos.

O primeiro jesuíta com o qual iremos trabalhar é Gonçalo Fernandes Trancoso, inaciano português, autor do *Tratado do padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o hinduísmo*⁴, de 1616, que procurou descrever os costumes indianos e de suas seitas. Publicada por José Wicki, no início da década de 1970, o tratado consta de duas partes: a primeira foi dividida em trinta e nove capítulos, com o objetivo de relatar a vida de um brâmane desde que é concebido até sua morte, conferindo destaque à vida religiosa que ele vivencia, como as cerimônias dos Vedas. Já a segunda parte de seu tratado, o jesuíta procurou fazer uma série de compilações acerca das sanções das infrações possíveis da lei hindu e suas punições, interpretando-as sob o viés religioso.

O segundo jesuíta é Roberto de Nobili, italiano, que escreveu no ano de 1613 um relatório sobre as práticas e costumes da nação indiana, intitulado *Report on Certain Customs of the Indian Nation*⁵. Dividido em onze capítulos, Nobili descreveu, em grande detalhe, a estrutura da sociedade indiana, as suas tradições intelectuais, e as principais escolas do pensamento hindu. Em seu relatório, também é possível perceber argumentos utilizados pelo jesuíta para defender seus métodos de conversão contra aqueles que o criticaram, no sentido de compreender como buscava desvincular das práticas indianas o seu aspecto religioso.

É importante ressaltar que não se trata de buscar verdades nas narrativas de ambos missionários sobre o hinduísmo, mas sim de identificar os diferentes modos como essas narrativas se construíram e se articularam junto ao percurso da evangelização no Oriente, movimento este que faremos a partir do sentido de que toda narrativa é fruto de intenções e que deve compreendida pelo contexto vigente na época. Assim, pretendemos perceber o modo

⁴ WICKI, José. *Tratado do Padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973.

⁵ NOBILI, Roberto de. Reporting of Certain Customs of the Indian Nation. In: CLOONEY, Francis X, AMALADASS, Anand. *Preaching wisdom to the wise: Three Treatises by Roberto de Nobili, SJ., Missionary and Scholar in 17th Century India*. St.Louis The Institute of Jesuit Sources, 2000.

como essas obras articularam e arquitetaram diversos elementos capazes de constituírem uma narrativa missionária que corroboraria suas estratégias de conversão adotadas nas suas atuações, sem, contudo, negligenciarmos os contextos que, influenciaram nas suas ações, como o estabelecimento da Companhia de Jesus e do avanço expansionista do Império português no Oriente.

Ressaltamos, também, que a contribuição historiográfica dessa pesquisa consiste no estudo da atuação de jesuítas na região do Maduré, tendo em vista que, grande parte dos trabalhos existentes, que analisam a missão jesuítica na Índia, privilegiaram, por vezes, a região de Goa, então centro político e econômico da presença portuguesa no Oriente. Visamos, assim, contribuir para a ampliação do campo de análise acerca da atividade da Companhia de Jesus para além do espaço centralizado de Goa e seus entornos, tendo como sustentação desse objetivo as estratégias e práticas missionárias de Gonçalo Fernandes Trancoso e Roberto de Nobili em Maduré.

Entretanto, torna-se essencial apontarmos que, se por um lado, contamos com uma restrita historiografia brasileira que tem com pano de fundo de suas análises a presença portuguesa no Oriente – e aqui destacamos os importantes trabalhos de Andréa Doré⁶, Célia Cristina da Silva Tavares⁷ e Patrícia Souza de Faria⁸ – por outro, foi possível encontrar através do uso da internet uma série de textos e publicações estrangeiras que de um modo ou de outro tratavam sobre a temática aqui estudada.

Através de diversos mecanismos de buscas online disponibilizados por várias bibliotecas e de incentivos a processos de digitalização de livros, como o projeto do Google Book Search, foi possível encontrar estudos fundamentais como o da historiadora croata Inês Županov⁹ e do historiador italiano Paolo Aranha¹⁰, que realizaram pesquisas sobre as diferentes experiências missionárias de Gonçalo Fernandes Trancoso e Roberto de Nobili no sul da Índia.

⁶ DORÉ, Andréa. *Império Sitiado: as fortalezas portuguesas na Índia 1498-1622*. São Paulo: Alameda, 2011.

⁷ TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e Inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004.

⁸ FARIA, Patrícia Souza de. *A conversão das almas do Oriente: franciscanos, poder e catolicismo (séculos XVI e XVII)*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.

⁹ ŽUPANOV, Inês. *Disputed Mission: jesuit experiments in brahmanical knowlewdge in seventeenth century India*. New Delhi: Oxford University Press, 1999.

¹⁰ ARANHA, Paolo. *Il cristianesimo latino in India nel XVI secolo*. Milano: FrancoAngeli, 2006.

Também foi possível localizar em meio virtual, para além de obras de referências, importantes fontes para o estudo da cristianização no Oriente português. Recentemente, o Portal das Memórias de África e do Oriente – um projeto da Fundação Portugal-África desenvolvido e mantido pela Universidade de Aveiro e pelo Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento desde 1997 - disponibilizou para consulta em sua *homepage*¹¹ toda documentação referente a *Documenta Indica*, organizado por José Wicki, que contempla, em dezoito volumes, milhares de correspondências jesuíticas do século XVI. Também no mesmo sítio é possível encontrar digitalizada a coleção *Documentação para a história das missões do Padroado Português do Oriente (Índia)*, um importante acervo documental organizado por António da Silva Rêgo.

Contudo, é necessário destacar que a política de digitalização traz consigo algumas implicações, como por exemplo, uma possível leitura fragmentada de um texto ou fonte, pois, nem sempre, todo o seu conteúdo está disponível para consulta. Entretanto, é inegável que o território de investigação de uma pesquisa se amplia consideravelmente a partir do momento que o historiador pode recorrer à informática¹². Ter acesso a publicações, não só de estudos de historiadores brasileiros, mas de estrangeiros que se debruçam sobre a temática das missões jesuíticas no Oriente, permitiu que se criasse um diálogo direto com a historiografia mundial. Entre os benefícios que a internet e a digitalização trouxeram para a pesquisa está, portanto, a possibilidade de ter acesso a uma ampla lista textos, artigos, teses e documentos históricos.

A fim de desenvolver as questões propostas, a dissertação foi estruturada em três capítulos. O primeiro, intitulado *O ideal missionário: A Companhia de Jesus e sua missão em terras orientais*, tem por foco principal traçar um breve panorama historiográfico da expansão portuguesa na Índia, conferindo destaque ao papel da Companhia de Jesus para a construção do denominado Império Asiático português. Pretende-se também analisar a importância da ação dos jesuítas para a construção de uma possível unidade política e religiosa na Índia, na qual, através de sua dinâmica missionária, formou a base para o estabelecimento de Portugal nesse espaço.

¹¹ <http://memoria-africa.ua.pt>.

¹² Sobre a relação entre a pesquisa histórica e informática ver TAVARES, Célia Cristina da Silva. História e Informática. In: CARDOSO, Ciro; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

Destacaremos, ainda, a dispersão dos jesuítas pelo território indiano, verificando sua presença em regiões onde não havia o alcance do poder português, como a região de Maduré. Visamos, portanto, pensar os elementos que contribuíram para que Maduré tenha se tornado uma periferia dos interesses portugueses, tendo por base o desenvolvimento de Goa, como centro da presença lusitana.

O segundo capítulo, intitulado *Narrativas missionárias sobre o hinduísmo: os tratados de Gonçalo Fernandes Trancoso e Roberto de Nobili*, objetiva apresentar as principais ideias acerca da sociedade indiana e do hinduísmo contidas nas narrativas missionárias dos jesuítas Gonçalo Fernandes Trancoso e Roberto de Nobili. Objetivamos, inicialmente, promover um breve debate a respeito do hinduísmo a partir de alguns autores que se debruçaram sobre esta temática. Em seguida, o capítulo será subdividido em alguns itens que serão voltados para a análise separada dos tratados destes jesuítas, destacando os principais pontos levantados por ambos: *casta, puro/impuro, devoções e pecado* (Gonçalo Fernandes); *ordem social, costumes e práticas hindus* (Roberto de Nobili).

O último capítulo, intitulado *Entre aproximações e conflitos: o confronto de Gonçalo Fernandes Trancoso e Roberto de Nobili*, tem por objetivo central discutir o debate estabelecido entre Roberto de Nobili e Gonçalo Fernandes Trancoso, a respeito do método de conversão adotado na missão de Maduré. Interessa-nos, pois, perceber as tensões e conflitos existentes entre ambos os jesuítas, que acabaram por extrapolar as paredes da própria ordem missionária, envolvendo outras autoridades religiosas do Oriente e a participação do Tribunal do Santo Ofício de Goa. Procuraremos também identificar os pontos em que seus métodos missionários se relacionaram, bem como as estratégias que as distanciaram uma da outra, no interesse maior de se compreender, também, a heterogeneidade das ações missionárias dos jesuítas no caminho da conversão, superando assim, uma abordagem “reducionista” que trata a atividade missionária como um bloco único e fechado.

Por fim, ressaltamos a opção por modernizar a ortografia das fontes das quais utilizamos, de modo a facilitar a compreensão do leitor durante as descrições bem como as análises destas.

1 O IDEAL MISSIONÁRIO: A COMPANHIA DE JESUS E SUA MISSÃO EM TERRAS ORIENTAIS

Das transformações ocorridas no início da Época Moderna, a experiência missionária ao redor do mundo foi emblemática. Parte integrante da construção do império ultramarino português e de uma intensa transformação religiosa que ocorria na Europa dos seiscentos, a Companhia de Jesus teve um papel relevante na renovação e propagação dos valores católicos ao redor do mundo. Dependentes por vezes de suas próprias capacidades nas regiões da Índia, Japão e China, os missionários jesuítas empenharam-se para traduzir e transmitir a mensagem evangélica, no ambíguo e difícil trabalho de não se deixarem levar pelo fascínio exercido pela curiosidade das tradições orientais e nem pela repulsa ao mundo selvagem das Américas¹³.

O objetivo desse primeiro capítulo é analisar o início da presença portuguesa no Oriente, não apenas no seu sentido político e econômico, mas, sobretudo, no plano religioso. Desse modo, torna-se essencial analisar o papel da Companhia de Jesus neste processo de afirmação do poder português no Oriente e na expansão de seus espaços ao longo do território indiano, como o caso da região do Maduré.

Iremos também nos ater às ações missionárias e suas diversas estratégias de atuação, no sentido de identificar a inserção dos jesuítas em diferentes contextos da presença portuguesa na Índia, percebendo, assim, como a Companhia de Jesus, mesmo possuindo suas próprias regras e normas, não apresentou nas atividades dos religiosos uma forma linear de atuação. Suas obras e metodologias se mostravam por vezes múltiplas, assim como as experiências missionárias e seus contatos com as populações locais em diversas regiões do Oriente.

1.1 Um novo conceito de missão

Em sua obra *Idade Média e Renascimento*, Eugénio Garin descreveu como o pensamento medieval se modificou em detrimento de uma nova cultura renascentista, que se

¹³ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi* (século XVI-XVII). São Paulo: Humanitas Editorial, 2007. p. 214.

esboçava já nos fins do século XIV, indicando uma transformação do mundo, ao passo que se buscava uma valorização do homem e de suas capacidades¹⁴. De acordo com o autor, a superação da visão clássica sobre a realidade e sobre o homem pelo renascimento só foi possível através de um exaustivo exame de cada elemento do pensamento, no qual o cristianismo se impôs neste processo, “a medida que se apoderava das armas do seu adversário”¹⁵.

Prevaleceu, assim, o discurso voltado para o abandono de um modelo de vida contemplativo em favor de uma nova concepção de pensamento em que o homem foi instigado a transformar não somente a si próprio, mas também o mundo. Segundo o autor desenrolou-se, portando, uma nova percepção de mundo entendida a partir da construção de “liberdade, vontade e atividade”¹⁶, ou seja, havia um desejo de ação sobre a realidade vivida. O autor ainda sintetizou esse período bem como as mudanças decorrentes desse fenômeno, da seguinte forma:

a deslocação da atenção de algumas questões para outras, de um delineamento da investigação para outro radicalmente diverso; uma configuração completamente nova das relações entre o homem e a realidade última, entre o homem e as coisas, entre o homem e as instituições humanas, revelam uma completa transformação tanto na atitude vital como na cultura. Indicam, sobretudo, o fim de uma segurança, o nascimento de uma busca atormentada numa direção ainda não clara [...] ¹⁷.

Portanto, para Garin, o despertar cultural na época do Renascimento se fez presente principalmente na afirmação renovada do homem em seus vários aspectos, desde as artes até a vida cotidiana. A preocupação com homem, com o seu redor e suas ações sobre o mundo são as características que definem sua nova representação, tornando-se o espaço central da mentalidade renascentista¹⁸.

Tomando, pois, as considerações de Garin acerca da crise do pensamento medieval, acreditamos na possibilidade de pensar na figura do missionário da época Moderna enquanto importante exemplo da consolidação da expressão “liberdade, vontade e atividade” – citada pelo autor – a partir do momento em que optou por se lançar rumo ao desconhecido, na tarefa

¹⁴ GARIN, Eugénio. *Idade Média e Renascimento*. Trad. Isabel Teresa Santos. Lisboa: Estampa, 1994.

¹⁵ *Ibidem*. p. 25.

¹⁶ GARIN, Eugénio. *op.cit*, nota 14. p. 42.

¹⁷ GARIN, Eugénio. *op.cit*, nota 14. p. 84.

¹⁸ GARIN, Eugénio. *O Homem Renascentista*. Lisboa: Presença, 1988. p. 9.

de concretizar uma evangelização perante os novos povos recém-descobertos, desenvolvendo, assim, uma nova concepção a respeito da ideia de *missão*, inserida no contexto de intensas reformas religiosas.

Segundo Maria de Lurdes Fernandes, não se pode ignorar que o período de reformas da Igreja Católica na Época Moderna marcou não apenas a própria instituição, mas, toda uma história religiosa de Portugal, a partir das diretrizes estabelecidas pelo Concílio de Trento, em 1563¹⁹.

Resultante não apenas do desregramento moral e religioso que impregnava a Igreja desde o medievo, o período das Reformas se insere em um contexto muito mais complexo, conforme ressalta Jean Delumeau. Tratou-se de uma ampla conjuntura vivenciada pelo catolicismo e que pôs em xeque a sua existência como única religião viável para o caminho da salvação²⁰.

Entre as causas definidas em Trento, Jean Delumeau destacou a clarificação da doutrina e dos sete sacramentos, a afirmação da eucaristia, a construção de um catecismo, a manutenção das devoções aos santos, a obrigação dos bispos em residirem nos bispados e os padres a pregar²¹. Compreende-se, assim, que a Igreja buscou na reafirmação dos seus fundamentos teológicos a renovação de sua cristandade, consolidada na moral não apenas de seus seguidores, mas também, na de seus responsáveis²².

No século XVI, a Igreja que antes se voltava exclusivamente para si, agora passou a agir sobre os quatro cantos do mundo com o anúncio de uma proposta ambiciosa de evangelização, tendo em seus missionários os agentes principais para a efetivação de tal projeto. Desse modo, ordens religiosas como os Franciscanos, Dominicanos e Jesuítas, impulsionaram o cristianismo na sua gênese universalista.

Nesse sentido, vale ressaltar, conforme o faz Maria de Lurdes Fernandes, que os primeiros impulsos de uma consciência acerca da necessidade de se fazer mudanças foram

¹⁹ FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. Da reforma da Igreja à Reformas de Cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (org.). *História Religiosa de Portugal: humanismos e reformas*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, Círculo de Leitores, 2000. p. 18.

²⁰ DELUMEAU, Jean. *Nascimento e Afirmação da Reforma*. Trad. de João Pedro Mendes. São Paulo: Pioneira, 1989. p. 59.

²¹ DELUMEAU, Jean. *A civilização do Renascimento*. Volume 1. Tradução Manuel Ruas. Editorial Estampa, 1994. p. 129.

²² *Ibidem*. p. 138.

sendo tomados antes mesmo da época de Reformas, ou seja, já no decorrer do século XV – e continuadas no início do século seguinte – por diversas ordens religiosas – novas e antigas – que optaram em reavaliar suas próprias estruturas²³.

Em relação às ordens já existentes, como a dos franciscanos e dominicanos, a autora destacou as mudanças no quadro geral da fundação e reformas nos mosteiros, nos quais continuavam a “ingressar selecionadas figuras femininas da alta nobreza de Lisboa”, além da criação de novas províncias de Observantes. Ainda segundo a autora, há de se lembrar de que alguns conventos, sejam eles femininos ou masculinos, foram importantes meios de renovação espiritual e moral²⁴.

Todavia, com a constante emergência de questionamentos cada vez mais organizados e abrangentes no universo europeu, a necessidade de se pensar uma estrutura capaz de frear o avanço de novas religiões que concorressem com o catolicismo no novo espaço era evidente. Potencializada pelos descobrimentos e por domínios que se consolidavam nas mãos dos portugueses, a emergência da Companhia de Jesus, fundada em 27 de setembro de 1540 pela bula *Regimini militantis ecclesiae*, do Papa Paulo III, integrou assim, o próprio contexto de tentativa da Igreja em reafirmar o catolicismo como religião oficial, adquirindo o ideal de missão como lema principal.

Para Maria de Lurdes Fernandes, é preciso sublinhar que as reformas não se limitaram aos espaços internos das ordens, tendo resultados na própria vida religiosa como um todo, o que possibilita ao historiador recriar um conjunto de práticas religiosas – orientações, correntes, leituras – presentes na época Moderna²⁵.

É importante também salientar que com o advento da modernidade, o conceito de missão se transformou. De acordo com o historiador português João Paulo Oliveira e Costa, a palavra *missio* era utilizada na definição da “Santíssima Trindade para descrever o envio do Filho pelo pai e do Espírito Santo pelo pai e pelo Filho”²⁶. Expressões como

²³ FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. Da reforma da Igreja à Reformas de Cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (org.). *História Religiosa de Portugal: humanismos e reformas*. 2 V. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, Circulo de Leitores, 2000. p. 18.

²⁴ *Ibidem*. p. 19.

²⁵ FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. *op.cit*, nota 23. p. 20.

²⁶ COSTA, João Paulo Oliveira e. O despertar de uma nova dinâmica. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (org.) *História Religiosa de Portugal: humanismo e reformas*. 2 V. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa. Circulo de Leitores, 2000. p. 273.

“propagação da fé”, “proclamação do evangelho” e “fazer crescer a Igreja”, foram, assim, algumas das maneiras de designar o termo “missão”, como o entendemos atualmente²⁷.

Para Adone Agnolin, a “missão” moderna deve ser compreendida como elemento de restauração. Após sofrer ataques constantes da Reforma protestante, o clero católico dedicou-se na reformulação de seus agentes. Segundo o autor, a *missio* se constituiu neste sentido, como, por exemplo, na iniciativa de envio de eclesiásticos com certa experiência de evangelização, a fim de restaurar o catolicismo no interior da sociedade europeia²⁸.

Ideia também compartilhada por Adriano Prosperi. Segundo o autor, a *missio* se caracterizou na Europa pelo envio de padres para restaurar um modelo ortodoxo de vida religioso, especialmente quando o clero católico começou a sofrer duras críticas pela Reforma protestante. Ainda de acordo com o autor, a conquista religiosa era importante não só nas regiões do além-mar, mas também no interior do próprio continente europeu. Assim, a *missio* pode ser compreendida como a tarefa confinada aos religiosos por suas autoridades superiores – papa, vigários ou bispos – interessados em realizar um controle mais rígido sobre o funcionamento de suas dioceses²⁹.

Dessa forma, no início do século XVI, a Igreja viu despertar uma nova dinâmica missionária, a qual encontrou nas ações jesuíticas – impregnadas com uma forma de se pensar o catolicismo a partir da expansão deste – a renovação que se faria mais presente nos primórdios da expansão ultramarina portuguesa em seus domínios na Ásia e na América:

a fundação da Companhia de Jesus, em 1540, e a sua rápida integração no império português, com a partida para o Oriente em 1541, de Francisco Xavier (1506-1552), e do primeiro grupo para o Brasil, em 1549, sob as ordens de Manuel Nóbrega (1517-1570), são consideradas como momento de arranque definitivo desta nova dinâmica, pois ambos religiosos fundaram missões que cresceram rapidamente e marcaram o início da evangelização militante das respectivas regiões³⁰.

Inserida, assim, no espírito da Contrarreforma, a ação da Companhia de Jesus colocou em execução a “milícia espiritual”, na defesa da ortodoxia católica e no caminho da consolidação da Igreja nas áreas do além-mar. Para o historiador José Pedro Paiva, a “missão”

²⁷ COSTA, João Paulo Oliveira e. O despertar de uma nova dinâmica. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (org.) *História Religiosa de Portugal: humanismo e reformas*. 2 V. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa. Círculo de Leitores, 2000. p. 273.

²⁸ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007. p. 229.

²⁹ PROSPERI, Adriano. O missionário. In: VILARRI, Rosario (org.). *O Homem Barroco*. Presença. 1995, p.162

³⁰ COSTA, João Paulo Oliveira e. op.cit, nota 27. p. 274.

foi um importante meio de transmissão de um modelo de “ética cristã”, um meio de estímulo de um conjunto de devoções e de profundas reflexões sobre o papel da piedade conforme o que fora definido no Concílio de Trento³¹ e, por que não, exemplo da própria expansão do olhar do homem para o universo em que estava inserido.

Cabe ressaltar neste contexto de evangelização dos territórios do além-mar português, que as missões se apresentaram importantes não apenas, segundo Francisco Bethencourt, no que tangia à conquista de novas almas, mas também, no desenvolvimento de uma consciência religiosa no interior da própria Europa, já que, através das cartas jesuíticas, por exemplo, as notícias sobre o Novo Mundo circulavam sendo, por sua vez, divulgadas no Velho Continente³².

Nicola Gasbarro afirma que as “missões”, para além de cristianizar e levar a palavra do Evangelho aos novos povos, colocaram em cena na modernidade a questão da “civilização”³³. Segundo o autor, os resultados das missões devem ser analisados em seu aspecto civil e/ou religioso, consequência do encontro de diferentes culturas³⁴. É, nesse sentido, que o autor afirma que “as missões modernas não são apenas uma perspectiva teológica de ‘cristianização’ do mundo, mas, sobretudo, um processo antropológico de ‘civilização’, que se relaciona com as diferentes culturas”³⁵. Assim, é importante pensarmos

³¹ PAIVA, José Pedro. As missões internas. In: Carlos Moreira (org.) *História Religiosa de Portugal: humanismo e reformas*. 2 V. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, Círculo de Leitores, 2000. p. 250. Entre as causas definidas em Trento, Jean Delumeau destacou a clarificação da doutrina e dos sete sacramentos, a afirmação da eucarística, a construção de um catecismo, a manutenção das devoções aos santos, a obrigação de bispos a redizerem e da competência dos padres fazer pregações. Cf: DELUMEAU, Jean. *A civilização do Renascimento*. Tradução de Manuel Ruas. 1 V. Lisboa: Editorial Estampa, 1994. p. 129.

³² BETHENCOURT, Francisco. Missionação. In: MATTOSO, José (org.) *História de Portugal: no alvorecer da modernidade*. Lisboa: Editorial Estampa, 1997. p. 151.

³³ Segundo Norbert Elias, o conceito de “civilização” corresponde a consciência moral que o Ocidente tem sobre si mesmo, que se julgava como superior em relação as sociedades mais antigas ou as contemporâneas “mais primitivas”. O autor também ressaltou que tal conceito foi empregado de forma distinto por diferentes nações ocidentais, como os ingleses, franceses e alemães, na qual “o conceito francês e inglês de civilização pode se referir a fatos políticos ou econômicos, religiosos ou técnicos, morais ou sociais. O conceito alemão de *Kultur* alude basicamente a fatos intelectuais, artísticos e religiosos e apresenta a tendência de traçar uma nítida linha divisória entre fatos deste tipo, por um lado, e fatos políticos, econômicos e sociais, por outro” Cf: ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. 1 V. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996. p. 21-22.

³⁴ GASBARRO, Nicola. A civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. p. 75.

³⁵ *Ibidem*. p. 74.

nas atividades missionárias enquanto parte integrante de um processo da própria formação da modernidade.

Ao tratar a “missão” sem desvinculá-la do propósito da “civilização”, Nicola Gasbarro nos faz refletir que os missionários ao redor do mundo procuraram identificar traços de “civilização” nos costumes dos povos. A própria possibilidade de conversão, aliás, dava direito de humanidade aos habitantes do Novo Mundo, colocando, assim, a função civilizadora à ação evangélica³⁶. O autor ainda afirma que:

os missionários compreenderam que o projeto de evangelização e projeto de civilização eram inseparáveis porque as civilizações não [poderiam] viver na perene esquizofrenia entre religião do sentido e religião das instituições, entre simbólico e social, entre cultura do espírito e exigências da prática cotidiana, entre poética e política³⁷.

É necessário assim, destacar a recorrência de abordagens missionárias que buscaram reconhecer no outro a ser evangelizado sinais análogos da cultura e práticas sociais ocidentais. Jesuítas como Alexandre Valignano no Japão, Roberto de Nobili na Índia e Matteo Ricci na China, são exemplos de como a ordem jesuítica foi marcada também pelo esforço de aproximação cultural com as estruturas sociais locais.

Para Adone Agnolin, a “missão” jesuítica transformou-se de uma ação evangelizadora itinerante para “uma nova dimensão “estancial” que realiza, ao mesmo tempo, um novo processo de civilização e de catequese”³⁸. A cristianização possibilitou, assim, a inserção das populações bárbaras no mundo baseado num sistema jurídico de tradição católica, sendo a utilização dos sacramentos um meio de atingir este objetivo³⁹. Ainda segundo o historiador, o grande aspecto da modernidade na ação jesuítica reside na sua nova forma de espiritualidade. Segundo o autor, os *Exercícios espirituais*, elaborados por Inácio de Loyola durante o ano de 1522, apresentou uma nova concepção da relação entre o homem e o mundo. A espiritualidade jesuítica compreendia que mesmo com a condenação do mundo terrestre, este

³⁶ GASBARRO, Nicola. A civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. p. 86.

³⁷ *Ibidem*. p. 107.

³⁸ AGNOLIN, Adone. Atuação missionária jesuítica na América portuguesa: a peculiar via renascentista, sacramental e tridentina à salvação no (s) Novo (s) Mundo (s). In: *Revista Tempo*, número 32, Rio de Janeiro. p. 45.

³⁹ *Ibidem*. p. 25.

serviria como redenção do próprio homem. As coisas mundanas deveriam ser utilizadas, assim, para a salvação humana⁴⁰.

É importante, ainda, destacar outro aspecto atribuído à noção de “missão” no período moderno: a de um lugar. Segundo Prospero, em termos de organização, a *missio* se transformou em uma própria instituição. Claudio Acquiva, superior da Companhia de Jesus entre os anos de 1581 a 1615, ordenava aos seus jesuítas que estes partissem *ad missiones*, fazendo do local da “missão” também uma residência fixa para os padres converterem os infiéis⁴¹.

Diante do interesse pela renovação do trabalho missionário e da busca por uma ortodoxia na vida religiosa, o Oriente se tornou o primeiro espaço ultramarino português utilizado pelos inicianos a fim de concretizar esses objetivos. Conduzido por Francisco Xavier no ano de 1542, os jesuítas inauguraram um novo momento da evangelização das populações orientais. Sob o comando de eclesiásticos com uma considerável formação teológica e de dedicação exclusiva à tarefa de evangelização, a Companhia de Jesus assumiu o papel de cuidar das almas pagãs, até mesmo para além dos limites do controle régio português, fazendo avançar, assim, a própria expansão portuguesa no Oriente⁴².

Segundo o autor, este avanço missionário pelo espaço em questão foi visto com interesse pela própria coroa portuguesa, pois possibilitou o seu acesso a regiões de pouca ou nenhuma influência. Foi, portanto, com a chegada de Francisco Xavier à Índia e do seu espírito reformador, que áreas exteriores aos domínios da coroa portuguesa, como o extremo meridional indiano e as Molucas, por exemplo, puderam sentir tanto a presença religiosa como política.

É importante destacar, também, que esta nova ação missionária foi marcada por uma dedicação, por parte de alguns missionários, na compreensão das culturas locais, como bem ressaltou o autor⁴³. Especialmente em áreas longínquas, afastados do centro religioso de Goa,

⁴⁰ AGNOLIN, Adone. Atuação missionária jesuítica na América portuguesa: a peculiar via renascentista, sacramental e tridentina à salvação no (s) Novo (s) Mundo (s). In: Revista Tempo, número 32, Rio de Janeiro. p. 36.

⁴¹ PROSPERI, Adriano. O missionário. In: VILARRI, Rosario (org.). *O Homem Barroco*. Presença, 1995. p. 166.

⁴² COSTA, João Paulo Oliveira e. A diáspora missionária. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (org.) *História Religiosa de Portugal: humanismo e reformas*. Volume 2. Universidade Católica Portuguesa. Circulo de Leitores, 2000. p. 275.

⁴³ Idem.

os padres jesuítas buscaram se integrar na sociedade local, incorporando, por vezes, práticas e costumes locais, tal como fez Roberto de Nobili em sua missão no Maduré no início do século XVII, do qual iremos tratar posteriormente.

A ação missionária moderna empreendida pelos religiosos da Companhia de Jesus marcou, portanto, não apenas o interior de uma Igreja pós-tridentina, já que seus ecos foram sentidos no contato entre diferentes povos da América, África e Ásia. Através da figura do missionário, a Companhia de Jesus configurou-se, assim, em um das mais importantes bandeiras do movimento de contrarreforma religiosa do período moderno.

1.2 Com a espada e a cruz: o projeto expansionista português no Oriente e a Companhia de Jesus.

Segundo Serge Gruzinski, desde o século XV os ibéricos já se inquietavam com o Oriente. Contudo, é importante ressaltar que não apenas os portugueses se interessavam pelo que se passava neste espaço. Espanhóis, italianos, ingleses, holandeses e franceses, se mostravam interessados nesse espaço como alvo em potencial para ampliar suas rotas comerciais e, também, para suas influências políticas e religiosas. Porém, o autor afirma a condição inegável que Portugal desempenhou no papel pioneiro rumo ao desconhecido, a partir dos Quatrocentos⁴⁴.

De acordo com Luís Filipe Thomaz, a expansão para o Oriente esteve desde cedo ligada à Cristandade. Os reis católicos, impulsionados pelo espírito da Cruzada contra os muçulmanos e com a missão divina de salvar as almas do mundo pagão, contribuíram para que a expansão lusa oferecesse um alargamento do mundo cristão na direção de novos territórios no ultramar, sem negligenciar, entretanto, as preocupações econômicas e políticas que Portugal assumiu naquele período e que também justificaram sua expansão⁴⁵. Assim, o autor elencou importantes fatores que impulsionaram esse fenômeno, tais como o crescimento

⁴⁴ GRUZINSKI, Serge. *Que horas são...Lá, no outro lado?* América e Islã no Limiar da Época Moderna. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. p. 38.

⁴⁵ Para Luís Filipe Thomaz, o espírito da cruzada “tinha mais que em qualquer outra parte hipóteses de manter a vitalidade na Península- onde estava ainda incompleta a Reconquista, cuja imagem era na consciência nacional dos estados dela originados elemento relevante.” Cf. THOMAZ, Luís Filipe. *De Ceuta a Timor*. Memória e Sociedade, Editora Difel, 2 ED. 1994. p. 11.

econômico interno e a busca por novos mercados com a diversificação de mercadorias. O objetivo residia no interesse em minar com a saturação do comércio interno, além de afirmar o Estado nacional que, para o autor, é considerado o elemento central para entendermos o “sucesso” da expansão ultramarina portuguesa⁴⁶.

Com a ocupação definitiva de Ceuta pelos portugueses em 1415, temos o marco inicial da expansão portuguesa. Todavia, seria na política ultramarina de D. João II que a expansão ganharia seus contornos de modernidade⁴⁷. Todos os assuntos relacionados ao projeto expansionista e suas conquistas passaram, assim, para o controle da Coroa, que abrangeu a vastidão de territórios na África e Oriente, e numa América que se desconfiava existir, afirmando, portanto, a política joanina⁴⁸.

É importante destacar que Charles Boxer atentou para o fato de que quando os portugueses chegaram à Índia, esta já se encontrava dividida entre poderes hindus e muçulmanos. A Índia Setentrional, por exemplo, mesmo governada pelas mãos dos muçulmanos, apresentava uma considerável presença de hindus. O mesmo ocorria na região do Decão, dirigida por cinco sultanatos maometanos, e que entrava constantemente em conflito com o império hindu de Vijayanagar, um poderoso estado indiano, chamado pelos portugueses de Bisnaga⁴⁹.

Segundo Joaquim Romero Magalhães, até o ano de 1506, durante o governo de D. Francisco de Almeida, os espaços territoriais foram apoderados pelos portugueses apenas no intuito de construir e instalar feitorias. Só com a administração de Afonso de Albuquerque que se efetivou de fato uma verdadeira política de conquista e ocupação territorial. Apoiado em instruções régias, Albuquerque, que, segundo o autor, possuía um amplo domínio geopolítico do Oriente, escolheu pontos importantes para estabelecer os novos domínios portugueses: Goa (1510), Malaca (1511) e Ormuz (1515) tornar-se-iam locais estratégicos para a fixação portuguesa na Índia de modo a assegurar seu poder marítimo⁵⁰.

⁴⁶ THOMAZ, Luís Filipe. *De Ceuta a Timor*. Memória e Sociedade, Editora Difel, 2 ED. 1994. p. 38-39.

⁴⁷ Ibidem. p 150.

⁴⁸ THOMAZ, Luis Filipe. op.cit, nota 46. p. 160.

⁴⁹ BOXER, Charles R. *O império marítimo português (1415-1825)*. Tradução Anna Olga de Barros Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 59.

⁵⁰ MAGALHÃES, Joaquim Romero. Os Régios Protagonistas do Poder. In: MATTOSO, José (org.) *História de Portugal: no alvorecer da modernidade*. Lisboa: Editorial Estampa, 1997. p. 446.

De acordo com Charles Boxer, outros assentamentos comerciais e feitorias foram estabelecidos na região costeira, percorrendo o sudoeste da África até as Molucas. Contudo, o autor advertiu que o monopólio comercial português no Oriente, por vezes, se mostrou fragilizado diante da constante ameaça de muçulmanos, persas, árabes e malabares⁵¹. Dessa forma, é necessário entender que o poder marítimo português no Oriente manteve seus alicerces consolidados, mas vivenciou épocas de tensões com outros poderes locais, que disputavam com os portugueses a exclusividade das rotas comerciais, uma vez que, como mencionado, já se encontravam nessas regiões antes mesmo dos lusos.

Além dos esforços de dominação marítima e territorial, a cristianização dos povos sempre foi também uma importante questão dentro do ambicioso projeto expansionista português. De acordo com João Paulo Oliveira e Costa, a partir do reinado de D. João III, com a criação de bispados ultramarinos e, especialmente, da ação militante dos padres da Companhia de Jesus, a propagação do cristianismo foi iniciada e o empreendimento português no Oriente ganhou novos contornos⁵². Segundo Ângela Barreto Xavier, a evangelização se apresentou como um dos melhores meios para garantir o processo de dominação portuguesa na Índia⁵³, assinalando, também, que a aliança entre o poder político e o poder religioso, possibilitou que a coroa portuguesa se estendesse a lugares mais distantes⁵⁴.

Complementando esta afirmação, Maria de Deus Beites Manso destacou que o sucesso da presença portuguesa em terras orientais esteve relacionado diretamente a uma necessária ligação entre a “conquista espiritual” e “a conquista territorial”⁵⁵. Para Charles Boxer, se não por essa integração mencionada, por meio do que se comumente denomina de Padroado, o projeto de expansão portuguesa não teria obtido tamanho êxito:

o Padroado real português pode ser definido em geral como uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa de Portugal na qualidade de patrocinadora das missões católicas e dos estabelecimentos

⁵¹ BOXER, Charles R. *O império marítimo português (1415-1825)*. Tradução Anna Olga de Barros Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 62.

⁵² COSTA, João Paulo Oliveira e. *Mare Nostrum: em busca de honra e riqueza*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2013. p. 191.

⁵³ XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: Poder Imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009. p. 84.

⁵⁴ *Ibidem*. p. 59.

⁵⁵ MANSO, Maria de Deus Beites. *A companhia de Jesus na Índia: atividades religiosas, poderes e contactos culturais (1542-1622)*. Universidade de Macau e Universidade de Évora. 2009. p. 53.

eclesiásticos missioneiros na África, Ásia e Brasil. Esses direitos e deveres provieram de uma série de bulas e breves pontifícios, começando com a bula *Dum diversas*, de Nicolau V, em 1452, e culminando com a *Praeelsae devotionis*, de Leão X, em 1514.⁵⁶

Ainda de acordo com António da Silva Rego, e tomando por nota o código de Direito Canônico 1.448, o significado exato do padroado pode ser compreendido como “suma de privilégios, e de alguns encargos que, por concessão da Igreja, competem aos fundadores católicos de igrejas, capelas, ou benefícios, assim como a seus sucessores”⁵⁷. Assim, sob o Padroado, os monarcas portugueses e espanhóis puderam, entre outras coisas, construir igrejas, conventos, seminários, ter controle sobre a jurisdição e receitas eclesiásticas no mundo colonial. Em outras palavras, sob esse sistema a “Igreja colonial estava sob o controle direto e imediato da Coroa, exceto nas questões de doutrina e dogma”⁵⁸.

Contudo, Célia Tavares salienta que a consolidação do Padroado português foi fruto de diversas concessões papais e das negociações entre Portugal e Roma. Segundo a autora, e tomando por base a análise de Guilherme Pereira das Neves no verbete *padroado* contida no “Dicionário da História da Colonização portuguesa no Brasil”⁵⁹, a bula *Dum Di Versas*, concedida no pontificado de Nicolau V em 1452, delegava ao rei D. Afonso e a seus descendentes o direito de subjugar todos os reinos e terras de infiéis, além de possuir os seus bens. Em 1455, a bula *Romanus Pontifex* decretou que os reis de Portugal poderiam fundar e edificar igrejas, além de prover o clero nas conquistas. Em 1456, o papa Calisto III concedeu à Ordem de Cristo, sob o comando do Infante D. Henrique, o direito de Padroado, da cobrança de dízimos e da administração espiritual dos espaços adquiridos pelos portugueses. Em 1481, o papa Sisto IV reafirmou os direitos e deveres da Coroa portuguesa através da bula *Aeterni Regis Clementia*. Em 1514, as bulas *Dum Fidei Constantium e Ius Praesentandi*

⁵⁶ BOXER, Charles R. *A Igreja militante e a expansão ibérica. 1400-1770*. Tradução de Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia das letras, 2007. p. 98.

⁵⁷ REGO, António da Silva. *O padroado português do Oriente: esboço histórico*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940. p. 23.

⁵⁸ Alguns papas do século XVII, como o papa Urbano VII se opôs a extensão de privilégios concedidos as monarcas portugueses e espanhóis. Cf. BOXER, Charles. op.cit, nota 56. p. 100.

⁵⁹ NEVES, Guilherme Pereira das. Padroado. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org). *Dicionário da História da colonização portuguesa no Brasil*. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1994. p. 605-607.

conferiram ao rei de Portugal, D. Manuel I, o direito dos bispados, paróquias e cargos eclesiásticos em benefício de financiamento das atividades do clero⁶⁰.

Ainda segundo a autora, foi a partir de D. João II, que reunia a posição de rei de Portugal e grão-mestre da Ordem de Cristo, ambas as concessões pontifícias fundir-se-iam nas mãos do rei de Portugal, sendo que esta união foi formalizada somente em 1551, pela bula *Praeclara charissimi*, de autoria do papa Paulo III⁶¹.

É preciso ressaltar, todavia, que as relações entre Companhia de Jesus e as autoridades régias portuguesas no Oriente não foram simples. Conforme apontou Maria de Deus Beites Manso, embora a política de favorecimento de D. João III à ordem missionária tenha se prolongado pelo período filipino – em que Portugal e Espanha foram regidos sob uma mesma monarquia após a conquista de Lisboa por Filipe II na famosa “Batalha de Alcântara”⁶² –, não se pode negligenciar que a existência de algumas agitações entre os monarcas espanhóis e a Companhia de Jesus, especialmente no tocante à importância econômica que a ordem possuía na Índia⁶³.

Entretanto, apesar das críticas e denúncias recorrentes no período de monarquia dual, a Companhia de Jesus manteve a autorização de, por exemplo, adquirir as terras pertencentes aos templos hindus, muito devido ao excelente trabalho desenvolvido em matéria de conversões. Segundo Maria de Deus Beites Manso, a eficácia missionária e o importante apoio dos jesuítas nos tratos comerciais ao sul da Índia, fizeram com que o poder português privilegiasse a ordem jesuíta, considerando-a mais apta para a evangelização no continente⁶⁴.

⁶⁰ TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e Inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004. p. 39.

⁶¹ *Idem*.

⁶² Para maiores informações a respeito da tomada de Lisboa bem como do início da União Ibérica, indicamos a leitura da obra de Rafael Valadares, que aponta para o caráter da “violência” como importante elemento para se pensar o início do período em questão. Cf: VALADARES, Rafael. *A conquista de Lisboa. Violência militar e comunidade política em Portugal, 1578-1583*. Alfragide, 2010.

⁶³ MANSO, Maria de Deus Beites. *A companhia de Jesus na Índia: atividades religiosas, poderes e contactos culturais (1542-1622)*. Universidade de Macau e Universidade de Évora. 2009. p. 57. Charles Boxer ressaltou a intensa participação de jesuítas, seja de modo direto ou indireto, em atividades econômicas na Ásia portuguesa, como, por exemplo, na atuação de curadores dos fundos da coroa. Ainda de acordo com o autor, o envolvimento jesuíta nas atividades econômicas não se restringiu à Ásia. Por vezes as missões jesuítas no Brasil e na Angola eram financiadas pela venda de “açúcar, escravos e gado criado nas plantações, ranchos e quintas jesuítas”. Cf: BOXER, Charles. *A Índia portuguesa em meados do século XVII*. Tradução de Luís Manuel Nunes Barão. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 73.

⁶⁴ *Ibidem*. p. 58.

Para a autora, o importante trabalho dos jesuítas na conversão e evangelização da população local, também contribuiu para a defesa do projeto do Estado Português na Índia, mesmo em locais em que tal Estado se fazia de modo mais fragmentado:

várias vezes os poderes políticos portugueses na Índia distinguiram o papel dos jesuítas como promotores da paz social, mediadores nas divergências entre cristãos, nas contradições entre cristãos e gentios, a que se aditava ainda quase sempre a sua pertinácia na defesa dos interesses do Estado Português, nomeadamente na continuidade do direito de Padroado, mesmo nos locais que não faziam parte do “Estado da Índia”.⁶⁵

Em locais onde o poder régio não alcançou, a Companhia de Jesus se apresentou como a forma mais viável de dar continuidade à expansão portuguesa, como é o caso da região do Malabar. Firmando o Padroado Português no Oriente, a ordem jesuítica, com seu zelo missionário, visou a submissão dos cristãos locais, o que agradava as autoridades régias, uma vez que, conseguiam, assim, manter algum poder sobre essas regiões afastadas de seu poderio. De acordo com Maria Manso, a presença missionária representou, inclusive, a base das relações diplomáticas entre o “Estado da Índia” e os poderes locais⁶⁶.

Todavia, é importante salientar que, se a Companhia de Jesus teve um papel central na integração entre o poder régio e o religioso na Índia, não significa que não houve uma presença religiosa nesse espaço por parte de outras ordens religiosas. Dominicanos e franciscanos, por exemplo, já haviam se firmado no Oriente antes mesmo dos inacianos, assumindo uma importância no próprio corpo régio português na Índia. Como bem destacou Anna Cannas, pertenceram à ordem de S. Francisco, o primeiro bispo de Goa, D. João Afonso de Albuquerque (1537-1553) e o vigário-geral da Índia, padre Miguel Vaz, assim como eram da ordem de S. Domingos os primeiros bispos de Cochim e Malaca, os padres D. Jorge Themudo e D. Jorge de Santa Luzia⁶⁷.

Segundo Donald Lach, os franciscanos já possuíam um histórico de batismos, principalmente entre os indianos de casta baixa, estabelecendo em Goa um centro missionário. Já em 1521, fundaram a igreja de São Francisco, seguida no ano seguinte pela

⁶⁵ MANSO, Maria de Deus Beites. *A companhia de Jesus na Índia: atividades religiosas, poderes e contactos culturais (1542-1622)*. Universidade de Macau e Universidade de Évora. 2009. p. 59.

⁶⁶ *Ibidem*. p. 68.

⁶⁷ CUNHA, Annas Cannas da. *A inquisição no Estado da Índia: origens (1539-1650)*. Estudos e Documentos. Arquivos Nacionais/ Torre do Tombo, Lisboa, 1995. p. 115.

construção de um convento em Cochim⁶⁸. Donald Lach destacou, ainda, que foram os franciscanos responsáveis pela fundação de vários colégios, hospitais e seminários no sul da Índia, como por exemplo, em Salsete e Diu⁶⁹.

A difusão do cristianismo na Índia não foi, portanto, da alçada exclusiva dos membros da Companhia de Jesus, ao contrário, o esforço de cristianizar as populações orientais já tinha sido desenvolvida por outros religiosos que buscaram levar a cultura cristã nos espaços da presença portuguesa na Índia.

Entretanto, nosso objetivo aqui foi o de destacar que a chegada dos primeiros jesuítas em Goa marcou uma nova fase da evangelização no Oriente português. Ao valorizar sua estrutura centralizada, seus votos de castidade, pobreza e obediência, e comprometidos em levar a palavra do evangelho aos lugares mais longínquos, a Companhia de Jesus tornar-se-ia uma ordem primordial para o projeto de integração religiosa na Índia:

a evangelização do Oriente e, em geral, a integração religiosa exigiram, por isso, não apenas muito mais clérigos, mas, sobretudo, um novo tipo de evangelizadores: homens cujo comportamento moral e formação religiosa os elevassem em relação aos leigos, enquanto intermediários de Deus e transmissores de Sua Palavra. E, particularmente, religiosos mais zelosos na propagação da Fé cristã, interiormente fortalecidos para defrontarem as agruras climáticas, as dificuldades, os revezes e até os perigos físicos que acompanham a missão.⁷⁰

Neste sentido, Ângela Barreto Xavier ressaltou a constante preocupação que se tinha acerca da formação dos religiosos que eram destinados a Índia⁷¹. No desejo de melhorar a qualidade daqueles que eram enviados a esse espaço, Francisco Xavier, em abril de 1522, deu instruções ao padre Gaspar Barzeo para que a ordem não recebesse pessoas “de poucas partes, fracos e para pouco, pois a Companhia não tem destes necessidades, mas de pessoas de ânimo para muito e de muitas partes”⁷². Ainda segundo a autora, Francisco Xavier escreveu no mesmo ano a Inácio de Loyola lembrando-o para que fossem enviados para as regiões da Índia padres com boas qualidades, de bom espírito e que tivessem mais de trinta ou quarenta

⁶⁸ LACH, Donald F. *Asia: in the making of Europe*. 2 V. The University of Chicago Press, 1965. p. 234.

⁶⁹ *Ibidem*. p. 233.

⁷⁰ CUNHA, Ana Cannas da. *A inquisição no Estado da Índia: origens (1539-1650)*. Estudos e Documentos. Arquivos Nacionais/ Torre do Tombo, Lisboa, 1995. p. 117.

⁷¹ XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: Poder Imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008. p. 337.

⁷² Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Vol V. p.157.

anos, excluindo, dessa forma, a possibilidade de inserção da população local junto ao corpo da ordem missionária, ou ao menos aos altos cargos existentes⁷³.

Os relatos de Francisco Xavier não obtiveram resposta conforme as demandas por ele levantadas, já que na carta do jesuíta português Henrique Henriques, datada de 12 de novembro de 1546, é possível identificar que muitos missionários iam para a Índia na busca de enriquecimento ao invés de salvar as almas, impedindo, assim, o progresso da conversão com maus exemplos⁷⁴. Na mesma carta, o jesuíta pediu para que se enviassem para a Índia religiosos que pudessem mover os corações dos nativos e que servissem de bons exemplos para a cristandade⁷⁵.

Em síntese, a Companhia de Jesus esteve preocupada em recrutar para sua ordem, como destacou Ângela Barreto Xavier, homens de muitas virtudes e de muitos saberes, que deveriam ser capazes de realizar diversas tarefas bem como de se adaptar a toda e qualquer situação. Contudo, a imagem recorrente que se desenhou dos missionários foi a de religiosos comuns, párocos e apostólicos, que buscavam minimamente trabalhar em suas aldeias junto à população local⁷⁶.

1.2.1 A Companhia de Jesus e a evangelização no Oriente.

A história da presença jesuítica no Oriente tem início com a chegada de Francisco Xavier (1506-1552) em Goa, no ano de 1542. Enviado por D. João III, tornou-se líder e superior oficial de vários jesuítas que foram para as “Índias”⁷⁷. Nascido no ano de 1506, na cidade portuguesa de Navarra, Francisco Xavier iniciou seus estudos em Paris, aos 19 anos de

⁷³ XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: Poder Imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008. p. 338.

⁷⁴ DI, I, p. 152.

⁷⁵ DI, I, p. 152.

⁷⁶ XAVIER, Ângela Barreto. *op.cit*, nota 73. p. 339.

⁷⁷ O'MALLEY, John. *Os primeiros jesuítas*. São Paulo: EDUSC, 2004. p. 55.

idade, cursando artes e teologia. Conheceu Inácio de Loyola quando fez com ele os *Exercícios*, sendo ordenado sacerdote em 24 de junho de 1537⁷⁸.

A respeito de sua chegada em Goa, de acordo com João Paulo Oliveira e Costa, o jesuíta logo constatou o despreparo dos clérigos locais para com os assuntos religiosos que, cada vez mais se afastavam dos votos de pobreza e castidade, além de verificar o desrespeito dos já convertidos à Igreja⁷⁹.

Através de cartas escritas pelo próprio inaciano, Célia Tavares ressaltou que, em contato com comunidades locais, Xavier escreveu para a Europa sobre as características dos indianos, em especial os brâmanes, sobre a necessidade de se enviar missionários com boas condições de saúde para aguentar o árduo trabalho na Índia e a importância do aprendizado da língua local para a melhor evangelização. Ainda segundo a autora, entre os feitos do inaciano ao longo dos dez anos em que atuou no Oriente, podemos destacar seus textos catequéticos, como *A Declaração do símbolo da fé* (1546) e *O modo de rezar e salvar a alma* (1548), além dos milhares de batismos atribuídos e da expansão da atividade missionária para além do centro goês, avançando para as regiões da Costa da Pescaria, Cochim, Meliapor, Malaca e Japão⁸⁰.

No Japão, por exemplo, o jesuíta buscou se “aproximar” dos valores nipônicos, como, a ostentação de riqueza, que era vista como sinal de respeito entre os clérigos, estabelecendo, assim, uma base para uma história da missionação portuguesa no Japão, que seria suspensa posteriormente pela oposição do poder nipônico à divulgação do cristianismo⁸¹. Para Madalena Ribeiro, essa postura mais aberta por parte dos jesuítas em relação à cultura nipônica, deve ser entendida como uma prática dos inacianos a fim de que deixassem de ser corpo estranho face aos costumes japoneses e, assim, integrassem o corpo social nipônico, adotando seus hábitos e etiquetas sociais, desde que estes não entrassem em conflito direto

⁷⁸ GOUVEIA, António Camões. O europeu Francisco Xavier (1506-1552), um dos fundadores da Companhia de Jesus (1540), o missionário no Oriente (1542-1552). *Revista Quadrimestral Fundação do Oriente*. Número 13, Dezembro de 2005, Lisboa. p. 53.

⁷⁹ COSTA, João Paulo Oliveira e. O império português no tempo de Francisco Xavier. In: *O mundo de São Francisco Xavier*. EPAL, Lisboa, 2006. p. 90.

⁸⁰ TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e Inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*. Roma Editora: Lisboa, 2004. p. 113.

⁸¹ COSTA, João Paulo Oliveira e. D. João II e São Francisco Xavier. *Revista Quadrimestral Fundação do Oriente*. Número 13, Dezembro de 2005, Lisboa. p. 12-14.

com os preceitos cristãos⁸². Conforme destacou Armando Martins Nogueira, o pequeno número de jesuítas que se encontrava no Japão e seu isolamento no interior da sociedade japonesa faziam com que muitos missionários passassem a observar e estudar os costumes locais:

para atingirem um maior aprofundamento, mais íntimo contato com a vibração da alma popular, os missionários imbuíram-se da cultura, adotaram os hábitos e até a maneira de vestir dos Japoneses. Essa osmose tornava-lhes evidentemente mais fácil o dialogo com os japoneses, a penetração profunda no povo. O padre Gaspar Vilela, por exemplo, raspou a barba e o cabelo e vestia-se de quimono como um Bonzo budista zen; falava razoavelmente o japonês e escrevia-o um pouco. O padre João Rodrigues era exímio conhecedor da língua nipônica⁸³.

Para João Paulo Oliveira, o caso da missionação no Japão merece ainda um maior destaque devido à formação contínua de um clero nativo. Integraram-se à Companhia de Jesus, dezenas de japoneses ao longo do século XVII, seguidos pelo estímulo do jesuíta italiano Alexandre Valignano, visitador das missões jesuítas na Ásia entre os anos de 1573 e 1596, e do bispo D. Luís Cerqueira (1598-1614), no qual resultou na formação de 16 presbíteros nipônicos⁸⁴.

Por sua vez, Caio Boschi ressaltou a participação direta dos jesuítas no comércio local, especialmente na venda de seda de Macau para Nagasaki, sob a justificativa de “irregularidade ou de incumprimento crônico da Coroa no pagamento das ordinárias”. A influência dos inicianos junto à população nipônica era notória, ao passo que estes recorriam aos jesuítas, solicitando-lhes a sua intermediação ou a sua intercessão junto aos comerciantes, o que, no entender do autor, aponta para um alcance da Companhia que extrapolou a atividade religiosa⁸⁵.

É interesse observar, ainda em relação à figura de Xavier, a sua intensa relação com o Padroado português. Por todos os locais que viajava, procurou defender os interesses da coroa portuguesa, considerando seus companheiros de missão, mesmos estes sendo de outra

⁸² RIBEIRO, Madalena. Francisco Xavier e o Japão dos Sengokidaimyo. In: *O mundo de São Francisco Xavier*. EPAL, Lisboa, 2006. p. 122.

⁸³ NOGUEIRA, Armando Martins. *O impacto português sobre a civilização japonesa*. Lisboa: Dom Quixote, 1988. p. 87.

⁸⁴ COSTA, João Paulo Oliveira e. A diáspora missionária. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (org.) *História Religiosa de Portugal: humanismo e reformas*. Volume 2. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa. Círculo de Leitores, 2000. p. 277.

⁸⁵ BOSCHI, Caio. As missões na África e no Oriente. In: BETHENCOURT, Francisco; CHAUDURI, Kirti (dir.) *História da Expansão Portuguesa*. Navarra: Círculo de Leitores, 1998. p. 411.

nacionalidade, como portugueses⁸⁶. Além disso, acrescentou a necessidade de que todos os missionários que fossem enviados à Índia falassem o português. Segundo Inês Županov, tratava-se de uma exigência natural ao próprio Padroado⁸⁷.

Com o estabelecimento da Companhia de Jesus no Oriente, o aspecto de militância chamou a atenção das ações dessa ordem religiosa, que buscou atingir todo o território indiano⁸⁸. Segundo Donald Lach, sob a orientação do padre Valignano, superior da missão jesuítica entre os anos de 1574 a 1606, o número de missionários cresceu rapidamente, estendendo a missão cristã desde Goa até Nagasaki. Segundo o autor, durante a primeira década do século XVII, cerca de 600 jesuítas trabalhavam na Índia Oriental. Em relação à nacionalidade dos padres enviados a Índia, os ibéricos representavam 20% que trabalhavam sob o regime de Padroado. Apenas 3% jesuítas vinham da Itália, sendo que, durante o século XVII, o número de padres italianos caiu consideravelmente, devido ao rompimento entre Roma e Lisboa⁸⁹. Portanto, torna-se importante destacar o caráter internacional da Companhia de Jesus não somente no que toca às diversas regiões para onde eram enviados, mas em relação à origem de seus membros, como bem destacou José Eisenberg⁹⁰.

No Oriente, a missão jesuítica foi dividida em três espaços: Norte da Índia – com o centro em Goa – e Sul da Índia – tendo Cochim como eixo –, além de China e Japão⁹¹ (MAPA I):

⁸⁶ COSTA, João Paulo Oliveira e. D. João II e São Francisco Xavier. Revista Quadrimestral Fundação do Oriente. Número 13, Dezembro de 2005, Lisboa. p. 14.

⁸⁷ ŽUPANOV, Inês G. Do sinal da Cruz à Confissão em Tâmul, Gramáticas, Catecismos e Manuais de Confissão Missionários na Índia Meridional (Séculos XVI-XVII). In: CUNHA, Mafalda Soares (coord.). *Os construtores do oriente português: ciclo de exposições Memórias do Oriente / Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses*, Lisboa: CNCDP, 1998. p. 156.

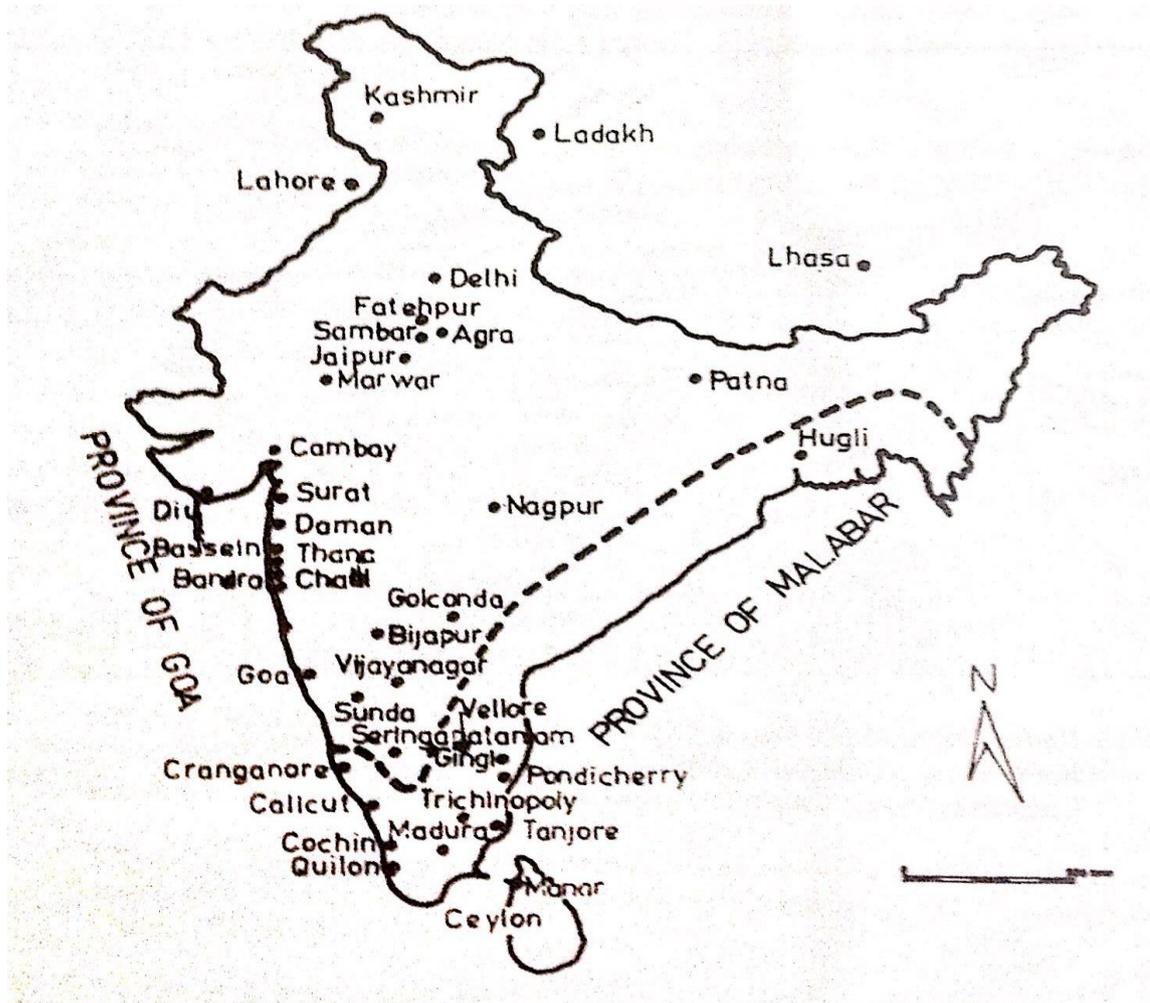
⁸⁸ Maria de Deus Beites Manso nos indica o testemunho do visitador Alexandre Valignano acerca da grandeza do território atingindo pela Companhia de Jesus na Ásia, no qual escreveu que “da maneira que desde Goa a Macau são cerca de mil e quinhentas léguas por onde se vão grandes as distancias desta província não somente vendo a por seus últimos términos, mas também quão grandes es entre si a distancia de seus colégios e lugares, a qual se haja cada dia maior assim como nos outros vão penetrando mais adiante e tomando o assunto de outros lugares. E o tempo foi muito maior, porque temos (como está dito) casa em Ormuz e outra em Moçambique, que está novecentas léguas de Goa, por parte do Cabo da Boa Esperança, e nas províncias de Cafraria”. DI, XIII. p. 142-143.

⁸⁹ LACH, Donald F. *Asia: in the making of Europe*. 2 V. Chicago: The University of Chicago Press, 1965. p. 145.

⁹⁰ EISENBERG, José. *As missões Jesuíticas e o pensamento moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2000. p. 48.

⁹¹ LACH, Donald F. *Asia: in the making of Europe*. 2 V. Chicago: The University of Chicago Press, 1965. p. 145.

MAPA I: As províncias Jesuíticas em Goa e no Malabar



Fonte: BORGES, Charles J. *The economics of the Goa jesuits: an explanation of their rise and fall*. New Delhi: Concept Publishing Company, 1994.

Maria de Deus Beites Manso escreveu que as missões jesuíticas giravam em torno de Damão, Baçaim e Chaul, na chamada Província do Norte, onde a presença dos portugueses era intensa, o que não eliminava, por sua vez, a dificuldade em fazer a evangelização. Segundo a autora, muitos missionários reclamavam da diversidade dos povos e da não aceitação ao cristianismo⁹². Já para a região do Malabar, que também fará parte de nossas discussões, a atuação religiosa se deu através dos inacianos. Todavia, diferente da região de Goa, a presença portuguesa foi mínima. De forma geral, a autora comentou que o poder político estava nas mãos dos hindus e o econômico na mão dos muçulmanos, o que muito dificultou a presença de Portugal e sua relação com estes reinos.

⁹² MANSO, Maria de Deus Beites. *A companhia de Jesus na Índia (1542-1622): actividades religiosas, poderes e contactos culturais*. Universidade de Macau e Universidade de Évora, 2009. p. 23.

Dispersos, por assim dizer, nas várias regiões da Índia, os jesuítas tiveram de lidar com distintas realidades para que o trabalho missionário pudesse ser desenvolvido, dispondo de diferentes mecanismos de cristianização frente às populações locais.

Desse modo, destacamos entre os suportes adotados pelos inicianos na busca pela implantação do cristianismo na Índia, a preparação religiosa das crianças de origem tanto luso-asiáticas como locais⁹³. De acordo com Maria de Deus Beites Manso, o ato de ensinar as crianças nativas foi um dos principais mecanismos usados pelos jesuítas para a que a evangelização obtivesse maior êxito⁹⁴. Afirmou, também, que, além desse princípio pedagógico, as crianças cristianizadas poderiam vir a servir como intérpretes da doutrina cristã para seus familiares⁹⁵.

Neste sentido, é preciso destacar que a Companhia de Jesus também fez uso do ensino e da ciência como importante ferramenta de transmissão da mensagem cristã. Conforme apontou a autora, colégios⁹⁶ e seminários foram essenciais não apenas para formação de naturais, mas também como meios de divulgação dos valores ocidentais cristãos⁹⁷.

Ainda segundo a autora, no interior da Europa dos seiscentos já havia uma preocupação em educar e eliminar a heresia protestante e (re) constituir uma unidade católica, mas tal ideia teve seus primeiros ecos no Oriente, implantados pelos jesuítas, desde a chegada de Francisco Xavier em 1542, que de acordo com a autora, “mostrou empenho em que se construísse um colégio em Goa para a educação de meninos”⁹⁸. É neste sentido que Ângela Barreto Xavier descreve que:

entre todos os instrumentos que tinham á sua disposição , a instrução das primeiras letras e doutrina católica eram, necessariamente, as primeiras etapas a percorrer. *Praticas de identidade* inquestionáveis, o ensino do português e da doutrina cristã

⁹³ MANSO, Maria de Deus Beites. *A companhia de Jesus na Índia (1542-1622): actividades religiosas, poderes e contactos culturais*. Universidade de Macau e Universidade de Évora, 2009. p. 48

⁹⁴ Idem.

⁹⁵ MANSO, Maria de Deus Beites. op.cit, nota 93. p. 165.

⁹⁶ Destacamos neste sentido, a fundação do Colégio de São Paulo de Goa no ano de 1548, que ao lado colégio da Madre de Deus de Macau, mostrou-se como um dos centros principais da cultura europeia em toda Ásia. Cf: MANSO, Maria de Deus Beites. *Convergências e Divergências: O Ensino nos Colégios Jesuítas de Goa e Cochim durante os séculos XVI-XVIII*. In: CAMERNIETZKI, Carlos Ziller; CAROLINO, Luís Miguel (coords). *Jesuítas e Ensino e Ciência (Século XVI e XVIII)*. Lisboa: Caleidoscópio, 2005. p. 168.

⁹⁷ MANSO, Maria de Deus Beites. op.cit, nota 93. p. 48

⁹⁸ MANSO, Maria de Deus Beites. op.cit, nota 93. p. 49.

foram vistos em Goa, como no resto do império, como momentos essenciais à reconstituição cultural das suas gentes e espaços⁹⁹.

A realização do batismo também se tornou significativa no trabalho missionário. Segundo a autora, o cerimonial deste sacramento causava impacto tanto nos convertidos como nos não convertidos, servindo, também, como instrumento de incentivo para a permanência na religião recém-adquirida¹⁰⁰. Já os batismos coletivos levantavam uma problemática: a formação de cristãos apenas de nome. Em outras palavras, muitos indianos passavam anos sem praticar a comunhão e a confissão, ou mesmo acabavam por aceitar o batismo em troca de melhores condições de vida, revelando uma religião apenas externa, sem qualquer reflexão minimamente religiosa¹⁰¹.

Outra importante ferramenta evangelizadora dos jesuítas foi o aprendizado da língua local. Para Célia Tavares, este domínio se baseou em dois principais objetivos: estabelecer comunicação direta com os cristãos da terra, dispensando o uso de intérpretes, e divulgação da doutrina cristã através de livros de catecismos e manuais¹⁰². Neste sentido, podemos destacar o trabalho pioneiro de Francisco Xavier que, enquanto esteve na Costa da Pescaria, compreendeu a importância do aprendizado da língua tâmul¹⁰³, transferindo esta difícil tarefa para o jesuíta português Henrique Henriques, que dedicou todo seu trabalho em traduções e elaboração de dicionários e gramáticas em tâmul. Vale lembrar que, segundo Inês Županov, os jesuítas da missão da Costa da Pescaria acabaram por rejeitar definitivamente o português como língua evangelizadora, em detrimento do tâmul. O próprio padre português Henrique

⁹⁹ XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: Poder Imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008. p. 364.

¹⁰⁰ MANSO, Maria de Deus Beites. *A companhia de Jesus na Índia (1542-1622): actividades religiosas, poderes e contactos culturais*. Universidade de Macau e Universidade de Évora, 2009. p. 154.

¹⁰¹ Ibidem. p. 156-157.

¹⁰² TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e Inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004. p. 130.

¹⁰³ Em carta escrita em 12 de Janeiro de 1551, Henrique Henriques ressaltou a importância do conhecimento da língua local “E porque para se fazer fruto nesta gente, é necessário se entender língua os presente que aqui andam que somos quatro, convém a saber o padre Paulo, o irmão Baltazar e o irmão Ambrosio que aqui tomaram na Índia, e eu, trabalhamos de aprender a ler e escrever em malavar: o que é muito trabalhoso. Mas é Senhor Deus nos tem ajudado muito, especialmente em estar na arte feita do malavar, de pouco tempo, e falar direito, podendo as coisas em seu lugar, como quer se sejam as conjugações e declinações e todos os tempos”. Carta de Henrique Henriques publicada pelo Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro. *Castas dos jesuítas do Oriente e do Brasil (1549-1551)*. Edições Facsimiladas, 1993.

Henriques promulgou, segundo a autora, uma norma segundo a qual não se deveria falar português de nenhuma forma¹⁰⁴.

Porém, como bem ressaltou Maria de Deus Beites Manso, nem todos missionários se preocuparam em utilizar esse mecanismo, o que reflete a falta de unidade nas ações jesuíticas e no modo de evangelização. A autora nos aponta, desse modo, que desde o início do trabalho evangelizador jesuítico no Oriente coexistiram métodos violentos de conversão na tentativa de erradicar os “emblemas do culto gentílico”, com os métodos que buscavam uma aproximação com a cultura local¹⁰⁵. E foi, especialmente fora dos espaços da presença portuguesa, como é o caso do Malabar, que tal abordagem missionária de “respeito” às tradições locais, se tornou mais presente, como veremos adiante.

Segundo João Paulo Oliveira e Costa, a mesma companhia militante e dinâmica, que se deslocava para áreas mais distantes do Estado português na Índia, e que procurou se integrar junto à população local, mostrou-se intolerante em relação às populações não cristãs, assumindo “particular destaque as medidas tendentes a fazer desaparecer os templos gentios dos territórios administrados pelos Portugueses”¹⁰⁶. Desse modo, Ângela Barreto Xavier salientou que o processo de conversão na Índia portuguesa se efetivaria através da combinação de vias duras e suaves. A respeito dos mecanismos rígidos, estes:

encontravam-se normas que limitavam o exercício de determinados ofícios a quem não era cristão, para além de se reiterar a supressão de signos visuais do gentilismo, instando à destruição completa dos templos, à proibição de construção e de reconstrução dos mesmo, de celebração de quaisquer “festas gentílicas publicas”. Para além destes, acrescentava-se a possibilidade de revistar as casas em busca de infratores, e o pedido da expulsão dos principais brâmanes locais [...] ¹⁰⁷.

Para Paolo Aranha a destruição dos templos hindus marcou uma clara ruptura na política religiosa na Índia a partir de 1540, especialmente através das ações de Diogo Borba e Miguel Vaz. Segundo o autor, com a permissão do governador Estevão da Gama, ambos os clérigos realizaram a demolição de diversos templos hindus. Ainda de acordo com o autor, a

¹⁰⁴ ŽUPANOV, Inês G. Do sinal da Cruz à Confissão em Tâmul, Gramáticas, Catecismos e Manuais de Confissão Missionários na Índia Meridional (Séculos XVI-XVII). p. 157-160.

¹⁰⁵ MANSO, Maria de Deus Beites. *A companhia de Jesus na Índia (1542-1622): actividades religiosas, poderes e contactos culturais*. Universidade de Macau e Universidade de Évora, 2009. p. 134-135.

¹⁰⁶ COSTA, João Paulo Oliveira e. O eurocentrismo predominante e as vozes dissonantes. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (org.). *História Religiosa de Portugal: humanismos e reformas*. 2 V. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa: Circulo de Leitores, 2000. p. 278.

¹⁰⁷ XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: Poder Imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008. p. 114.

execução real – a qual durou um ano - coube à Fabião Gonçalves, um soldado português que tinha servido o Bispo Francisco de Mello¹⁰⁸.

Destruição de templos e imagens hindus e a separação física entre cristãos e não-cristãos foram algumas das medidas de caráter mais violento adotadas por missionários, e que tiveram o apoio régio, para que o cristianismo fosse difundido entre as populações locais¹⁰⁹.

Ao se estudar, assim, a atuação missionária jesuítica na Índia, é de suma importância ressaltar as singularidades de cada região em questão, a partir do momento em que os diferentes espaços territoriais indianos implicavam em complexas redes de relações políticas, econômicas e culturais delimitadas pelo contato dos indianos com as populações locais¹¹⁰. É necessário, assim, entender que a introdução do cristianismo e a sua expansão nos diversos espaços alcançados pelos missionários, desde o tempo de Xavier e de suas viagens para o interior da Índia e do Extremo Oriente, não se fez de modo simples e rápido, pelo contrário, exigiram dos jesuítas intensos esforços de acomodação aos diversos elementos das culturas locais.

Acreditamos, portanto, que o intenso trabalho da Companhia de Jesus, através de seus inúmeros padres enviados à Índia deve ser compreendido levando em consideração a diversificação de seus métodos, estratégias e locais de atuação. Enquadrar toda ordem religiosa em apenas um viés de desempenho e execução do trabalho missionário seria fazer uma análise simplória de uma instituição riquíssima em seus diversos assuntos aqui levantados.

1.2.2 “A Lisboa do Oriente”: Goa como centro do poder político e religioso lusitano

Localizada de costas para a Índia continental e de frente para a imensidão do Oceano Índico, a cidade de Goa foi um dos alvos principais da expansão portuguesa no início do

¹⁰⁸ ARANHA, Paolo. *Il cristianesimo latino in India nel XVI secolo*. Milano: Franco Angeli, 2006. p. 122.

¹⁰⁹ XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: Poder Imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008. p. 114.

¹¹⁰ MANSO, Maria de Deus Beites. *A companhia de Jesus na Índia (1542-1622): actividades religiosas, poderes e contactos culturais*. Universidade de Macau e Universidade de Évora, 2009. p. 23.

século XVI. Importante porta de acesso à Índia e ao comércio marítimo-continental, a fixação em Goa se tornou o ponto-chave do poder político e econômico português no Oriente.

Seria a partir da chegada do governador Afonso Albuquerque na região de Goa, que o projeto de Império Asiático Português se tornaria efetivamente real. Segundo Andréa Doré, que procurou analisar a presença portuguesa na Índia, a partir da política de construções de cercos e fortalezas, Afonso de Albuquerque teve como missão estabelecer sítios fortificados que pudessem garantir aos portugueses o domínio marítimo. Foi assim, que em 1510, Goa foi conquistada e, no ano seguinte, sendo a vez de tomar Ormuz e Malaca, pontos estratégicos para a vitalidade da presença portuguesa na Índia¹¹¹, juntamente com Goa.

É importante ressaltar que, para Catarina Madeira Santos, a tomada de Goa por Afonso de Albuquerque deve ser compreendida como uma conquista pessoal do governador que reconheceu o valor estratégico de Goa mais do que uma política manuelina¹¹². Andréa Doré ressaltou, neste sentido, que o governador estava em desencontro em relação a uma corrente de Portugal que era adepta de um “império flutuante”, ao advogar a idéia de que o êxito da expansão portuguesa na Índia necessitava de formar bases sólidas em terra, sendo a tomada de Goa uma garantia para o sucesso desta expansão¹¹³.

Em uma carta para o rei D. Manuel, podemos observar como Afonso de Albuquerque ressaltou a importância da conquista de Goa para os interesses portugueses:

senhor, as coisas de Goa são tão grandes, que tocam tanto à segurança da Índia e a tudo o que nos compre e desejasse, assim para gastos, despesas, oficiais, Madeira, ferro, salitre, linho, arroz, mercadorias, roupas de algodão, que me parece que sem ela não poderemos sustentar a Índia, porque os calafates e carpinteiros com mulheres de cá e trabalho em terra quente, como passa um ano não são mais homens, e com Goa, pode Vossa Alteza escusar os desses reinos, porque os há mais e milhões que os cá andam. [...] é ilha cercada de água, de muita renda, e muito proveitosa [...] ilha de muitos mantimentos e muitas perdizes, lavouras de arroz e de trigo abastada, muito feno, para a gente de cavalo, se é houver de estar, pode - lá sustentar de defender, como é houver espaço para segurar, porque se o fizera má os turcos entraram¹¹⁴.

Andréa Doré também salientou que o estabelecimento da presença portuguesa na Índia se fez em torno de fortalezas e feitorias, criando assim, uma dominação cercada em locais mínimos, relativizando, portanto, a idéia da plena conquista portuguesa sobre os espaços

¹¹¹ DORÉ, Andréa. *Império Sitiado: as fortalezas portuguesas na Índia 1498-1622*. São Paulo, Alameda, 2011.

¹¹² SANTOS, Catarina Madeira. *Goa é a chave de toda a Índia: Perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)*. Lisboa: CNCDP, 1999.

¹¹³ DORÉ, Andréa. *Op.cit*, nota 111. p. 70.

¹¹⁴ Carta de Afonso de Albuquerque para El-Rei D. Manuel sobre a importância da conquista de Goa. Arquivo Português Oriental. Volume I. T.IV - P.II. p. 385.

indianos. Para a autora, “o modelo de construção de fortalezas fez do encarceramento a marca do Estado da Índia”¹¹⁵.

Além disto, Catarina Santos nos apresenta uma série de discussões que ocorreram na época da conquista de Goa, questionando se sua aquisição era realmente importante para o estabelecimento português na Índia. Segundo a autora, tal problemática em torno do domínio da cidade de Goa justificava-se pelo embate entre uma política de fixação territorial efetiva ou meramente comercial¹¹⁶. Para a autora, a vitória de Goa sobre Cochim, primeira e importante fortaleza portuguesa no Oriente, que funcionava como sede naval e comercial dos portugueses, representou a “afirmação de um projeto de imposição política visto a um projeto de imposição comercial”¹¹⁷.

Importante entreposto comercial terrestre e marítimo, o comércio de Goa girava, escreve Zoltán Biedermann, em torno de mercadorias produzidas nas regiões vizinhas como, por exemplo, o comércio de cavalos exportados do Irã e que eram destinados ao império hindu de Vijayanagar¹¹⁸. Para Sanjay Subrahmanyam, dominar o comércio dos cavalos era de suma importância para o controle português naquela região, pois este servia como importante mercadoria que ligava os reinos de Vijayanagar e Bijapur. Como bem destacou o autor, ao passo que os portugueses foram os únicos a terem acesso aos cavalos que vinham da Arábia e da Pérsia, e que eram destinados a Goa, o Estado Português teria em suas mãos a chave do conflito entre os reinos locais¹¹⁹.

Segundo Pedro Avelar, Goa tornou-se um centro de riqueza local, onde se vendia e comprava de tudo, como sedas vindas da China, especiarias, louças, armas, tecidos de algodão e lã¹²⁰. Ainda de acordo com o autor, o crescimento de Goa foi tão expressivo que reinos

¹¹⁵ DORÉ, Andréa. *Império Sitiado: as fortalezas portuguesas na Índia 1498-1622*. São Paulo, Alameda, 2011. p. 136.

¹¹⁶ SANTOS, Catarina Madeira. *Goa é a chave de toda a Índia: Perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)*. Lisboa: CNCDP, 1999. p. 129.

¹¹⁷ Idem.

¹¹⁸ BIEDERMANN, Zoltán. As cidades luso-asiáticas no tempo de Francisco Xavier. In: COSTA, João Paulo Oliveira e (org.). *O mundo de São Francisco Xavier*. EPAL, Lisboa, 2006. p. 105.

¹¹⁹ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Political Economy of Commerce Southern India 1500-1650*. Cambridge South Asia Studies, 2002. p. 125.

¹²⁰ AVELAR, Pedro. *História de Goa: de Afonso de Albuquerque a Vassalo e Silva*. Lisboa: Texto Editora, 2012. p. 55.

vizinhos, como o sultanato de Bijapur, tentaram sua conquista, mas foram sucessivamente derrotados pelas tropas portuguesas¹²¹.

É preciso destacar, assim, que quando Afonso de Albuquerque conquistou Goa em 1510, a região era dominada pelo Yusuf Adil Khan do sultanato de Bijapur, que se sobrepôs ao domínio do império hindu de Vijayanagar no século XV. Segundo Boxer, ao ser conquistado, ao sultão de Bijapur, a “Goa Dourada” foi suplantada por Calicute como poderoso porto comercial entre as regiões de Cambaia e cabo do Comorim, desenvolvendo ali um importante entreposto comercial de cavalos árabe-persas entre o reino de Vijayanagar, como já ressaltamos acima¹²².

Tornando-se capital do Império português no Oriente, Goa se tornou resultado do interesse dos portugueses em procurar construí-la como uma réplica do cotidiano metropolitano lisboeta. Uma vida de corte se estabeleceu, assim, na cidade, ainda com Afonso de Albuquerque que, segundo Catarina Santos, recebia em sua casa, no palácio do Sabaio, indivíduos chamados de “gente de sua mesa”¹²³. Vices-reis e governadores eram rodeados, afirma a autora, por um grupo parcialmente definido que os serviam e os acompanhavam até a corte¹²⁴.

A imitação de um modelo régio metropolitano também podia ser conferida nos diferentes aspectos simbólicos e cotidianos. Segundo a autora, havia todo um aparato cerimonial ligado à presença dos governadores e vice-reis, que legitimava o seu poder naquela sociedade¹²⁵. O uso de palaquins, por exemplo, esteve cada vez mais limitado para pessoas que ocupavam altos cargos administrativos, como secretário do Estado, ouvidor-geral e desembargadores¹²⁶.

Ainda de acordo com a autora, elementos da cultura metropolitana misturaram-se com elementos goeses como, por exemplo, a frequente presença de brâmanes na corte e que

¹²¹ Ibidem. p. 56-57.

¹²² BOXER, Charles. *O império marítimo português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p.61.

¹²³ SANTOS, Catarina Madeira . *Goa é a chave de toda a Índia: Perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)*. Lisboa: CNCDP, 1999. p. 231.

¹²⁴ Ibidem. p. 214.

¹²⁵ SANTOS, Catarina Madeira. *Goa é a chave de toda a Índia: Perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)*. Lisboa: CNCDP, 1999. p. 231.

¹²⁶ Ibidem. p. 233.

passavam a assumir cargos, desde guarda-roupas até ofícios mais elevados, como corretor de mercadorias¹²⁷. Neste sentido, Jorge Flores destacou a figura de brâmanes políglotas ligados ao cargo de “língua do Estado”, sendo reconhecidos por seus serviços prestados ao Estado da Índia e que se tornaram “verdadeiros intermediários culturais”¹²⁸.

Por sua vez, Ângela Barreto Xavier destacou a implantação de diversas instituições político-administrativas em Goa, tais como a presença de vice-reinos, Conselho de Estado e Mesa da Consciência e Ordens, além da criação do Tribunal da Inquisição de Goa no ano de 1560¹²⁹. Este, estabelecido como uma das tentativas de Portugal de se fazer firmar o catolicismo como religião oficial entre os hindus, afirmando, em consequência, o poder lusitano no Oriente. Originado para frear as “ameaças” do judaísmo no Oriente, a partir dos finais do século XVI, os hindus convertidos passaram a ser o alvo preferido da atividade inquisitorial¹³⁰.

Segundo o historiador Caio Boschi, a Índia sentiu os efeitos das transformações políticas que se desenvolviam na Europa, como o espírito tridentino da intolerância, fazendo com que o cristianismo fosse imposto de forma dura, tendo na Inquisição de Goa o marco simbólico deste período¹³¹.

Em consonância com as diretrizes de Trento que também “desembarcaram” em Goa, cabe destacar os Concílios Provinciais de Goa, realizados nos anos de 1567, 1575, 1585, 1592 e 1606, voltados para questões referentes à conversão dos indianos, do anúncio do Evangelho e da reforma dos costumes, como bem salientou o autor¹³². De acordo com Paolo Aranha, foram aprovados 47 decretos de interesse geral (Ação II), 35 sobre reforma das relações Eclesiásticas (Ação III) e 33 para a reforma moral (Ação IV). Ainda de acordo com o autor,

¹²⁷ SANTOS, Catarina Madeira. *op.cit.*, nota 125. p. 214.

¹²⁸ FLORES, Jorge. Religião, “nação”, estatuto: os desafios de uma “dinastia” de intérpretes hindus na Goa seiscentista. In: MONTEIRO, Rodrigo Bentes et al. *Raízes do privilegio: mobilidade social no mundo ibérico do Antigo Regime*. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2011.

¹²⁹ XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: Poder Imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008. p. 71.

¹³⁰ TAVARES, Célia Cristina da Silva. O Santo Ofício de Goa: estrutura e funcionamento. In: VAINFAS, LAGE & FEITLER (org.). *A Inquisição em Xequê: temas, controvérsias, estudos de caso*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2006.

¹³¹ BOSCHI, Caio. As missões na África e no Oriente. In: BETHENCOURT, Francisco; CHAUDURI, Kirti (dir.) *História da Expansão Portuguesa*. Navarra: Círculo de Leitores, 1998. p. 404.

¹³² *Ibidem*. p. 437.

para que os decretos fossem compreendidos por todos, se estabeleceu que fossem traduzidos para o português¹³³.

Segundo Patrícia Faria, o Concílio de 1567, realizado durante o vice-reinado de D. Antão de Noronha, por exemplo, foi uma referência no processo de “disciplinamento social”¹³⁴, no sentido que suas diretrizes estabeleceram que a conversão deveria ser externada ou, em outras palavras, que o “neófito parecesse cristão”, exigindo assim, uma manifestação exterior do cristianismo¹³⁵. Ainda de acordo com a autora, a finalidade principal do Concílio era que a conversão deveria ser obtida sem o uso de violência, sugerindo, por sua vez, uma troca de favores e benefícios aos infiéis: “aqueles que adotassem a fé católica deveriam ser favorecidos no arrendamento de aldeias, deveria ser concedida liberdade ao escravo que se tornasse cristão possuindo um senhor gentio – assim como para o escravo circuncidado de judeu ou mouro (decretos 15º e 16º, 2ª seção)”¹³⁶.

Somam-se, ainda nesse contexto, as Constituições do Arcebispado de Goa de 1568, na qual apresentavam as “determinações acerca do modo em que deviam ser ministrados os sacramentos, quem teria competência para ministrá-los, quem poderia recebê-los e as penalidades para aqueles que deixaram de ser sacramentados”, conforme apontou Patrícia Souza de Faria¹³⁷.

Vale ainda destacar que o modelo de vida cristã implicou no estabelecimento de instituições que pudessem garantir aos recém-convertidos sua inclusão na nova fé e, por conseguinte, seu afastamento das práticas gentílicas. Nesse caso, a Companhia de Jesus não

¹³³ ARANHA, Paolo. *Il cristianesimo latino in India nel XVI secolo*. Milano: Franco Angeli, 2006. p. 164.

¹³⁴ De acordo com Federico Palomo, a noção de disciplinamento social (*sozialdisciplinierung*), seria definida pela primeira vez no campo historiográfico pelo alemão Gerhard Oestreich na década de 1960, na qual o disciplinamento social foi pensando, desde os fins da Idade Média, em função de um sistema de imposição valores e de regras de comportamentos, tanto no campo político quanto religioso, a fim de transformar progressivamente a consciência moral do homem em todas suas áreas sociais, levando assim a mudanças estruturais da sociedade e de suas formas de organização política. Cf: PALOMO, Frederico. *Disciplina christiana*: Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna. *Cuadernos de Historia Moderna*, Universidad Complutense. Madrid, nº 18, 1997. p. 120.

¹³⁵ FARIA, Patrícia Souza de. *A conversão das almas do Oriente: franciscanos, poder e catolicismo (séculos XVI e XVII)* Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, 2008. p. 109.

¹³⁶ *Ibidem*. p. 110.

¹³⁷ FARIA, Patrícia Souza de. *Reforma e profecia: a ação do arcebispo de Goa e místico D. Gaspar de Leão*. História, vol. 28, no.1, Franca, 2009. p. 152.

atuou sozinha na região. Falamos, assim, da fundação de confrarias no contexto de cristianização indiana, especialmente na região de Goa e do Salsete. Conforme apontou Leopoldo Rocha, que realizou um estudo bastante completo acerca das confrarias, a primeira foi estabelecida em Goa no ano de 1511, intitulada de Confraria de Nossa Senhora do Rosário, a qual se devia oferecer uma missa todo sábado em honra à santidade em questão¹³⁸.

Entre as cláusulas das confrarias detalhadas pelo autor, podemos ressaltar o cuidado para que os gentios não retomassem a idolatria (capítulo 8); requerer a liberdade dos cristãos e não tomar o que é seu (capítulo 10) e a defesa e conservação da fé católica, instruindo os cristãos nas doutrinas da santa religião (capítulo 11)¹³⁹.

Leopoldo Rocha também escreveu acerca das confrarias dos regulares. Os franciscanos fundaram em 1592 a Confraria do Cordão de S. Francisco de Assis e no ano de 1661 estabeleceram a confraria da Nossa Senhora dos Milagres¹⁴⁰. Os dominicanos fundaram a Confraria dos Cafres de Nossa Senhora do Rosário em 1548¹⁴¹, bem como a de Jesus “administrada pelos portugueses, gente nobre e acolhida”¹⁴² e do Espírito Santo, dedicada aos “cortesãos e ministros da república”¹⁴³. Os agostinianos chegaram a possuir sete confrarias dedicadas a “Santíssima Virgem”, conforme citou o autor¹⁴⁴.

Contudo, o autor também afirma que a Companhia de Jesus foi a ordem que mais desenvolveu confrarias na Índia. Em 1541, foi criada através do incentivo conjunto de Miguel Vaz e Diogo da Borba, a Confraria da Santa Fé, que tinha por objetivo principal a eliminação da idolatria e o cuidado dos cristãos, além da preocupação em formar um clero nativo¹⁴⁵. Ainda segundo o autor, em 1552 foi estabelecida a confraria das Onze mil virgens, fundada

¹³⁸ ROCHA, Leopoldo. *As Confrarias de Goa* (Séculos XVI-XX): Concepto Histórico-Jurídico. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos. 1973. p. 22.

¹³⁹ *Ibidem*. p. 5-6.

¹⁴⁰ ROCHA, Leopoldo. *op.cit*, nota 138. p. 28.

¹⁴¹ ROCHA, Leopoldo. *op.cit*, nota 138. p. 33.

¹⁴² ROCHA, Leopoldo. *op.cit*, nota 138. p. 37.

¹⁴³ ROCHA, Leopoldo. *As Confrarias de Goa* (Séculos XVI-XX): Concepto Histórico-Jurídico. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos. 1973. p. 37.

¹⁴⁴ *Ibidem*. p. 38.

¹⁴⁵ ROCHA, Leopoldo. *op.cit*, nota 143. p. 4.

pelo jesuíta Gaspar Berzeu, motivada por uma relíquia, atribuída à cabeça da Santa Geracina trazida para Goa em 1548 pelas mãos do padre António Gomes¹⁴⁶.

Assim, e de acordo com os apontamentos de Ângela Barreto Xavier, a inserção de confrarias e de outros elementos “assistenciais” como colégios e hospitais em Goa e em seus entornos, integraram um “instrumento fundamental no processo de cristianização daquelas populações”¹⁴⁷. Podemos entender, assim, que a confraria e demais dispositivos foram elementos importantes para a construção e permanência do domínio imperial europeu na região central de Goa nos séculos XVI e XVII.

Torna-se ainda importante ressaltar a instituição “Pai dos cristãos” que atuou em áreas e fortalezas pertencentes ao poderio português. Em linhas gerais, o “Pai dos Cristãos”, segundo Maria de Deus Bentes Manso, era um cargo exercido tanto por leigos como por sacerdotes, que tinham a função de auxiliar nas conversões e proteger os cristãos, sendo que, por vezes, substituíam a própria ação dos missionários¹⁴⁸.

Segundo Maria Benedita Araújo, a função de “Pai dos Cristãos” veio da necessidade de se ter em cada fortaleza uma pessoa responsável pelo cuidado dos convertidos nos assuntos da fé e que não sofressem nenhum feito grave¹⁴⁹. Além disso, a autora destacou que o prestígio do “Pai dos Cristãos” junto à população local resultou em obras que, sem esta ajuda, não seria possível, como por exemplo, o cerceamento das terras de Bardés com muralha defensiva¹⁵⁰.

Contudo, é preciso ressaltar que o processo de evangelização no Oriente só se intensificaria em meados do século XVI, e de forma lenta. Em um primeiro momento, Goa possuía um caráter nitidamente mercantil e cosmopolita, como lembrou Luís Filipe Thomaz Somente após algum tempo, afirmou o autor, que os interesses religiosos acabaram por

¹⁴⁶ ROCHA, Leopoldo. op.cit, nota 143. p. 10.

¹⁴⁷ XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: Poder Imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008. p. 346.

¹⁴⁸ MANSO, Maria de Deus Beites. *A companhia de Jesus na Índia (1542-1622): actividades religiosas, poderes e contactos culturais*. Universidade de Macau e Universidade de Évora, 2009. p. 167-168.

¹⁴⁹ ARAÚJO, Maria Benedita. O “Pai dos Cristãos”: contribuição para o estudo da Cristianização da Índia. In: GONÇALVES, Nuno da Silva (coord.). *A Companhia de Jesus e a Missionação no Oriente: actas do Cólóquio Internacional promovida pela Fundação Oriente e pela Revista Brotéria*. Lisboa, Revista Brotéria e Fundação do Oriente, 2000. p. 312.

¹⁵⁰ Ibidem. p. 312.

sobressair dos interesses comerciais, fazendo com que, dessa forma, a política expansionista adquirisse um caráter religioso: “como se o imperialismo comercial dos primeiros anos tivesse dado lugar a uma espécie de imperialismo da fé que aspirava a fazer do Estado Português da Índia um poderoso estado católico e de Goa um grande centro eclesiástico, um só foco de cultura cristã”¹⁵¹.

No entanto, torna-se importante mencionar que tanto a propagação do Evangelho bem como a necessidade de expansão territorial e comercial estiveram atreladas ao projeto ultramarino português, sem que um interesse excluísse necessariamente o outro, como é possível entender na assertiva de Thomaz. Como bem destacou Boxer, desde os primórdios da expansão portuguesa motivos de ordem religiosa e econômica tiveram papéis fundamentais no desenrolar das novas conquistas portuguesas no além-mar¹⁵². É neste sentido, por exemplo, que João Paulo Oliveira ressaltou que:

a expansão portuguesa teve sempre uma dimensão religiosa importante e peculiar, que a marcou decisivamente, mesmo nos seus aspectos políticos, comerciais ou culturais. País nascido da Guerra Santa contra o Muçulmano, Portugal habitou-se desde o início de sua História a fazer corresponder ao alargamento de seu território um crescimento do espaçoso sob influência do cristianismo¹⁵³.

Goa se tornou, portanto, a “cabeça-chave” do Estado da Índia portuguesa. Cabe destacar aqui que a expressão “Estado da Índia” é designada para relacionar um conjunto de territórios estabelecidos, assim como as pessoas, bens e interesses da coroa portuguesa no Oriente. Assim, na visão de Luís Filipe Thomaz, devemos entender o Estado da Índia enquanto uma rede, onde pessoas, bens e ideias circulavam:

o Estado da Índia é, essencialmente, uma rede e não um espaço: não lhe interessa a produção de bens -mas a sua circulação; não se preocupa tanto com os homens como com as relações entre os homens, por isso, aspira mais ao controle dos mares que à dominação da terra¹⁵⁴.

António Manuel Hespanha salienta, por sua vez, que o Império Português no Oriente, diferente do Espanhol, se caracterizou mais pelo domínio oceânico, onde o mar ligava os

¹⁵¹ THOMAZ, Luís Filipe *De Ceuta a Timor*. Memória e Sociedade, Editora Difel, 2ª edição. 1994. p. 252.

¹⁵² BOXER, Charles R. *O império marítimo português(1415-1825)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 40.

¹⁵³ COSTA, João Paulo Oliveira e. *Mare Nostrum: em busca de Honra e Riqueza nos séculos XV e XVI*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2013. p. 129.

¹⁵⁴ THOMAZ, Luís Filipe. *De Ceuta a Timor*. Memória e Sociedade, Editora Difel, 2 ED. 1994. p. 210

diversos pontos do Oriente, do que possessões terrestres¹⁵⁵. Concepção esta compartilhada também por Sanjay Subrahmanyam, que ressaltou que, mesmo com a expansão de pequenas conquistas alcançadas na década de 1560, estas mantêm-se sintonizadas com uma preocupação mercantil¹⁵⁶.

Segundo Thomaz, a maior parte dos impérios assentou a sua unidade política sob uma estrutura de redes. Portanto, é necessário destacar que o Estado Português da Índia não foi um exemplo isolado. O que o difere, de acordo com autor, é que o Estado da Índia foi “criado de fora, por uma população estranha à área em que se desenvolveu”, além de abarcar grandes territórios, e desenvolver nestes diferentes instituições e controle jurídicos¹⁵⁷.

É importante também nos atermos ao fato da aquisição portuguesa dos territórios na Índia não ter seguido um mesmo padrão. Como bem ressalta Luís Felipe Thomaz, alguns territórios foram tomados em condições de força, outros através de acordos. Para a região de Goa e Malaca, por exemplo, o autor comenta que foram regiões conquistadas. Já para as regiões de Ormuz, e das províncias do norte, tal como Baçaim, o Estado português conseguiu exercer sua soberania, mas em virtude de acordos com as autoridades locais¹⁵⁸.

Ronald Raminelli também nos lembra que o império português não se restringiu apenas nas áreas com estruturas militar e administrativa. Segundo o historiador, “o império ainda reunia comunidades lusitanas amplamente autônomas, apesar de adotar as instituições civis do reino, como os mercadores de São Tomé no leste da Índia e em Macau”¹⁵⁹. A presença portuguesa no além-mar esteve, assim, distante de atingir uma regularidade, o que justificou por vezes, segundo o autor, sua política centralizadora¹⁶⁰.

Neste mesmo sentido, Francisco Bethencourt afirmou que durante o processo de expansão dos Portugueses pelas costas da Ásia, verificou-se uma política mista de conquista

¹⁵⁵ António Manuel Hespanha e Maria Catarina dos Santos. Os poderes num império oceânico. In: José Mattoso (dir). *História de Portugal*. Volume 4 - O antigo regime (1620-1807). Lisboa: Editorial Estampa, 1998. p. 351-354.

¹⁵⁶ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *O império asiático português, 1500-1700*. Uma história política e econômica. Tradução Paulo Jorge Souza Pinto. Lisboa: Diefel, 1995. p. 150.

¹⁵⁷ THOMAZ, Luís Filipe. op.cit, nota 154. p. 208.

¹⁵⁸ THOMAZ, Luís Filipe. *De Ceuta a Timor*. Memória e Sociedade, Editora Difel, 2 ED. 1994. p. 224.

¹⁵⁹ RAMINELLI, Ronald. *Viagens Ultramarinas: Monarcas, vassalos e governo a distância*. São Paulo: Alameda, 2008. p. 17.

¹⁶⁰ Ibidem. p. 18.

militar e negociação. Províncias da região do Malabar, como Granganor e Cochim foram fortalezas construídas a partir da autorização de reis locais, que se tornavam vassallos do rei português em troca da proteção garantida pelo Estado da Índia¹⁶¹.

Também é necessário ressaltar que o Estado da Índia não abrangia apenas os territórios que se encontravam sob jurisdição direta da coroa portuguesa, mas sim, como bem destacou Bethencourt, todas as comunidades cristãs que estavam de alguma maneira ligadas nas diversas formas de jurisdição delegada pelo poder português¹⁶². Assim, para o autor, é importante notar a ambiguidade dos limites do Estado da Índia, pois este não se refere apenas em termos de territórios, mas também de comunidades cristãs que se estendiam a esses territórios¹⁶³.

Compreendemos, dessa forma, que no sentido puro da palavra, Goa foi uma conquista para os portugueses no espaço indiano. Desde meados do século XVI, Goa se transformou no centro não só político e econômico da presença portuguesa no território, mas também, era o foco difusor do cristianismo no Oriente. Houve uma intrínseca relação da busca por um controle comercial e da propagação da fé fez assim que em Goa se pudessem assistir diversos aspectos da sociedade lusitana. Sede do Padroado Ultramarino Português, da criação de um tribunal inquisitorial e principal destino das ordens religiosas no Oriente, Goa foi marcada, assim, por uma cristandade que se arquitetava na Índia portuguesa e almejava-se cobrir todo o espaço oriental.

1.2.3 A missionação nas periferias: o trabalho de evangelização inaciana em Maduré

A movimentação jesuítica na Índia se dividiu entre áreas sob o intenso domínio português, como é o caso da cidade de Goa, e praças do Sul, especificamente na região do

¹⁶¹ BETHENCOURT, Francisco. O Estado da Índia. In: BETHENCOURT, Francisco, CHAUDHURI, KIRTI. *História da Expansão Portuguesa: Do Índico ao Atlântico (1570-1697)*. 2 V. Lisboa: Círculo de Leitores, Espanha, 1998. p. 385.

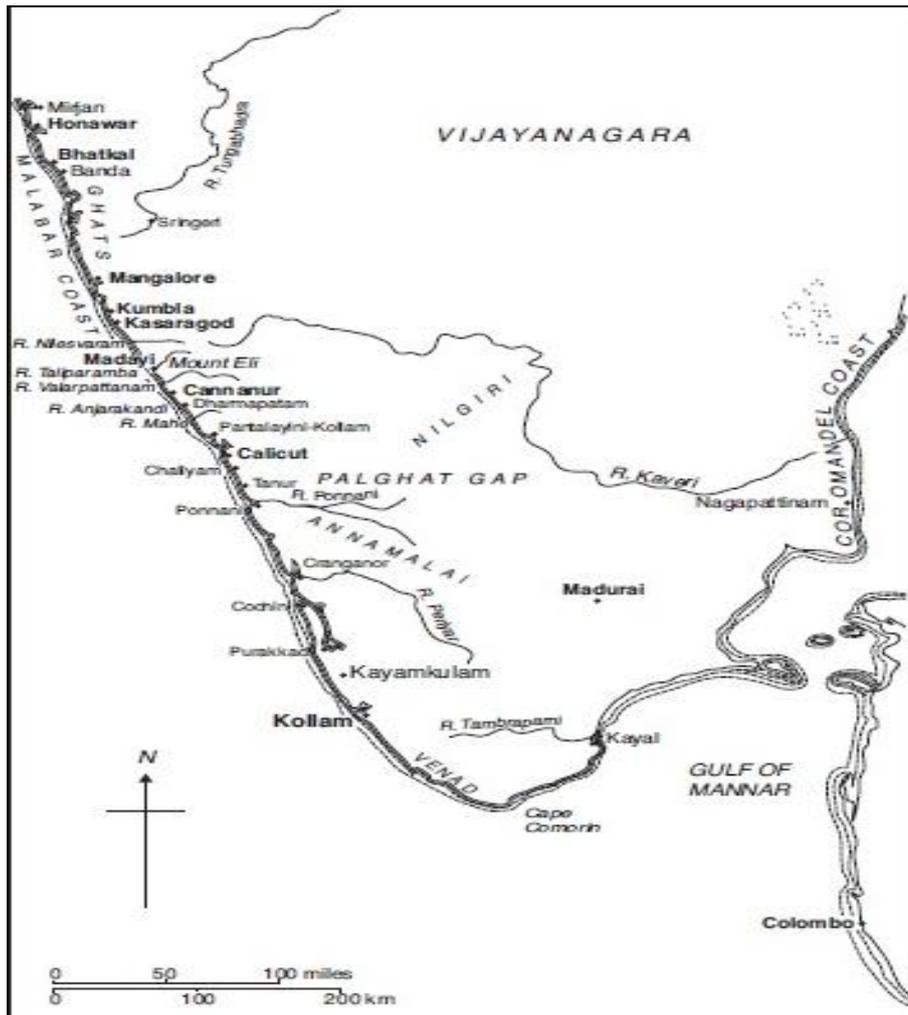
¹⁶² Ibidem. p. 386.

¹⁶³ BETHENCOURT, Francisco. op.cit, nota 161. p. 386.

Malabar, na qual o poder político se encontrava dependente dos hindus das castas superiores e o poder comercial mantinha-se sob o domínio dos muçulmanos, o que muito dificultava as relações de Portugal com estes reinos¹⁶⁴ Foi, neste último espaço, que padres da Companhia de Jesus estabeleceram a missão do Maduré, situada na região nordeste do Cabo do Comorim (MAPA II), da qual iremos tratar ao longo deste tópico:

MAPA II: Costa do Malabar

¹⁶⁴ MANSO, Maria de Deus Beites. *A Companhia de Jesus na Índia (1542-1622): actividades religiosas, poderes e contactos culturais*. Universidade de Macau e Universidade de Évora, 2009. p. 31.



Fonte: SUBRAHMANYAN, Sanjay. *The Portuguese Empire in Asia 1500-1700: a political and economic history*. John Wiley & Sons Ltd, 2012.

As áreas do Malabar se localizam em sua grande maioria na costa indiana, rica em redes fluviais, que serviam como pontos importantes para o comércio e a navegação. As cidades do Couvão, Granganor, Cananor e Cochim destacavam-se, observou José Manuel Correia, como as principais cidades do Malabar por serem grandes entrepostos comerciais de especiarias, em especial, a pimenta, o gengibre e a canela¹⁶⁵.

O autor ainda afirma que os limites geográficos do Malabar foram afetados, para além da chegada dos portugueses na região, por conta das diversas percepções dos cronistas e viajantes que por ali passaram. Delimitados pelo Visconde de Lagoa, por exemplo, o Malabar era descrito pela sua extensão entre Cananor e Cabo de Comorim. Já os limites descritos pelos cronistas, ficavam restritos aos espaços em que estes viveram e pelos conjuntos de dados

¹⁶⁵ CORREIA, José Manuel. *Os Portugueses no Malabar (1498-1560)*. Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa Ada Moeda, 1997. p. 18-20.

informados, a exemplo do viajante Fernão Lopes de Castanheda, que afirmara que o Malabar iniciava-se no Monte Deli e ia até o Cabo do Comorim¹⁶⁶.

Quanto à presença portuguesa na região do Malabar, é importante destacar se desenvolveu desde o início, mediante “relações diplomáticas entre os portugueses e os reis e príncipes do Malabar”¹⁶⁷. Neste sentido, segundo Paolo Aranha, a região do Malabar não poderia ser considerada como “verdadeira colônia” portuguesa, mas apenas como concessão comercial, sob o abrigo da soberania de reis indianos (rãjas)¹⁶⁸. Feitorias e fortalezas foram erguidas, dessa forma, sob o olhar atencioso dos reis malabares.

Já a presença religiosa nesse espaço teve seus primeiros momentos junto às primeiras fortalezas estabelecidas em Cochim, e no interior das fortificações de Cananor, Calecute, Chalé e Granganor. Nessas áreas, afirmou Correia, os missionários se empenharam na construção de igrejas e escolas conventuais¹⁶⁹. Com a fundação da diocese de Goa¹⁷⁰, a autoridade religiosa do Malabar ficou sujeita ao bispo de Goa. Todavia, já nos finais do século XVI, coube ao arcebispado de Cranganor essa função¹⁷¹.

Soma-se a este episódio, a entrada da Companhia de Jesus no processo de promoção do cristianismo no Oriente, com chegada de Francisco Xavier no ano de 1544 no Malabar¹⁷². Segundo Correia, a partir das inúmeras cartas enviadas por Xavier sobre a região, deu-se início uma implantação efetiva da Companhia de Jesus nessa região, abrangendo desde a região de Cananor até o cabo de Comorim¹⁷³.

¹⁶⁶ CORREIA, José Manuel. *Os Portugueses no Malabar (1498-1560)*. Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa Ada Moeda, 1997. p. 22-23.

¹⁶⁷ Ibidem. p. 28.

¹⁶⁸ ARANHA, Paolo. *Il cristianesimo latino in India nel XVI secolo*. Milano: Franco Angeli, 2006. p. 99.

¹⁶⁹ CORREIA, José Manuel. op.cit, nota 166. p. 141-144.

¹⁷⁰ De acordo com António da Silva Rego, Goa foi a primeira diocese oriental, citada por Clemente VII em 31 de Janeiro de 1553. A diocese de Goa abrangia todos os territórios desde o Cabo da Boa Esperança até a China, na qual foi entregue *in perpetuum* ao Rei de Portugal e a seus sucessores. Cf: REGO, António da Silva. *O padroado português do Oriente: esboço histórico*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940. p. 15.

¹⁷¹ CORREIA, José Manuel. op.cit, nota 166. p. 148.

¹⁷² CORREIA, José Manuel. Op.cit, nota 166. 149.

¹⁷³ CORREIA, José Manuel. Op.cit, nota 166. p. 150.

Contudo, é preciso salientar que antes mesmo da presença jesuítica na região do Malabar, houve um esforço de cristianização na Costa da Pescaria realizado pelo vigário-geral da Índia entre os anos de 1532 a 1547, o padre franciscano Miguel de Vaz, o qual se atribui milhares de batismos dos hindus que ali viviam como bem destacou Célia Tavares¹⁷⁴.

Patrícia Faria nos lembra que, antes da criação do bispado de Goa, a autoridade religiosa máxima atuante no Estado da Índia era a do vigário-geral, que poderia além de efetuar visitas, reparar os desvios de comportamento dos clérigos¹⁷⁵. Ainda segundo a autora, Miguel Vaz recebeu diversas recomendações de D. João III sobre a difusão do cristianismo nas regiões costa do Malabar e do Coromandel e no Ceilão¹⁷⁶. Ao lado do franciscano João de Albuquerque, bispo de Goa, e de Diogo da Borba, Miguel de Vaz representou o desejo em conduzir uma “intensa reforma nos costumes da Índia Portuguesa, exigindo uma conduta mais rigorosa dos religiosos e a efetiva cristianização das populações contidas nos domínios portugueses”¹⁷⁷.

Destacamos também a presença de pequenas comunidades cristãs sírias na Índia que remontariam ao tempo do apóstolo S. Tomé, segundo tradição que assim as definiam. Quando os portugueses chegaram à região do Malabar, os cristãos de São Tomé encontravam-se divididos por dezessete principados, tendo nas cidades de Cananor, Calecute e Travancor de Cochim os seus centros principais. Segundo Maria de Deus Beites Manso, os cristãos de São Tomé formavam uma classe rica e respeitada na sociedade indiana, chegando a ser igualada a casta dos brâmanes. Sua principal atividade era a agricultura, especialmente o cultivo da pimenta¹⁷⁸.

Do culto católico, esses cristãos apenas respeitavam o batismo, a comunhão e a ordenação para o sacerdócio, se assemelhando mais aos templos gentios do que a Igrejas cristãs, como afirmou Maria de Deus Beites Manso. De acordo com a autora, as diferenças persistiram até à chegada de Francisco Xavier, afirmando que esses cristãos eram apenas de

¹⁷⁴ TAVARES, Célia Cristina da Silva. *A cristandade insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540-1680)*. Lisboa: Roma Editora, 2004. p. 79.

¹⁷⁵ FÁRIA, Patrícia Souza de. *A conversão das almas do Oriente: franciscanos, poder e catolicismo (séculos XVI e XVII)* Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, 2008. p. 87.

¹⁷⁶ Ibidem. p. 90

¹⁷⁷ FÁRIA, Patrícia Souza de. op.cit, nota 175. p. 97.

¹⁷⁸ MANSO, Maria de Deus Beites. *A Companhia de Jesus na Índia (1542-1622): actividades religiosas, poderes e contactos culturais*. Universidade de Macau e Universidade de Évora, 2009. p. 80-81.

nome. Somente após o ano de 1536, que se iniciou uma política de adaptação aos costumes ocidentais, iniciada a partir da construção do seminário de Cranganor, em 1540 ou 1541, com objetivo de formar padres no rito latino¹⁷⁹.

Entre as áreas que ficaram sob a alcançada dos jesuítas no interior do Malabar, destacamos a região do Maduré, recorte espacial da nossa pesquisa. Tributária do reino de Vijayanagar¹⁸⁰, e vizinha de dois importantes reinos de Tanjore e Gingee, a região do Maduré era caracterizada pela sua grande extensão fértil, sendo cortada pelo rio Collara, descreve Donald Lach, tomando por base suas leituras sobre a experiência missionária do jesuíta italiano Giacinto de Magistris (1605-1668) e que foi publicada com o título *Rellatione della Christianità de Maduré* (1661)¹⁸¹.

Consolidada por volta de 1400, pelos irmãos Harihara e Bakka, Vijayanagar se tornou o grande império hindu no sul da Índia. Com 160 milhas no seu interior, e situada entre duas cordilheiras, Vijayanagar impressionava pela sua extensa dimensão de área, por ser extremamente populosa¹⁸² e por seus palácios grandiosos¹⁸³. Escritores portugueses, como o viajante português Duarte Barbosa e o mercador Domingo Paes, ofereceram longos relatos sobre a cidade, referindo-se a Viayanagar como “reino de Narsinga” e sua capital denominada de Bisnaga¹⁸⁴.

Para Sanjay Subrahmanyam, o império de Vijayanagar foi construído através de grandes expedições em direção ao sul e da cobrança de impostos e tributos das áreas que eram conquistadas, estabelecendo uma rede de centros urbanos no sul da Índia¹⁸⁵. Somando-se a isto, descreve o autor, o êxito militar de Vijayanagar justificava-se pela utilização de técnicas

¹⁷⁹ MANSO, Maria de Deus Beites. A Sociedade Indiana e as estratégias missionárias: 1542-1622. In: *Portuguese Studies Review, New Hampshire*, vol. 9, nº 1 e 2, 2001, p. 321-333.

¹⁸⁰ LACH, Donald F. *Asia: in the making of Europe*. 2 V. Chicago: The University of Chicago Press, 1965. p. 369.

¹⁸¹ *Ibidem*. p. 1057-1058.

¹⁸² Segundo Sanjay Subrahmanyam, a população de Vijayanagar era superior de 30.000 habitantes, que a tornava, na época, uma das maiores cidades do mundo. Cf: SUBRAHMANYAM, Sanjay. A crônica dos Reis de Bisnaga e a Crônica do Guzerate: Dois textos Indo- Portugueses do século XVI. In: CUNHA, Mafalda Soares (coord.). *Os construtores do oriente português*: ciclo de exposições Memórias do Oriente/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Lisboa: CNCDP, 1998. p. 136.

¹⁸³ LACH, Donald F. *op.cit*, nota 180. p. 375.

¹⁸⁴ LACH, Donald F. *op.cit*, nota 180. p. 371.

¹⁸⁵ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *op.cit*, nota 182. p. 136.

de cavalaria vindas dos turcos e afegãos e pela lealdade de mercenários e de castas guerreiras do sul da Índia. Seu posterior declínio ocorreria apenas no século XVI, em especial, a partir da segunda metade, quando se formou uma poderosa aliança entre os pequenos sultanatos do sul da Índia¹⁸⁶.

Para Županov, Maduré impressionava por sua arquitetura suntuosa, cercada de templos, especialmente dedicada aos deuses Minakshi e sua esposa Sundareshwara¹⁸⁷. Os chamados Naiques – espécie de governantes locais – comandavam uma extensa área que se estendia de Urrattur até Valikandapuram, ao norte do cabo Comorim no sul¹⁸⁸. Sanjay Subrahmanyam destaca ainda que a região do Maduré foi uma grande produtora de salitre – nitrato de potássio –, importante mercadoria procurada em tempos de guerra e que fora muito procurado na primeira metade do século XVII. Seu transporte se dava através dos portos de Tanjavur, de onde eram enviados pelas rotas terrestres de Tuticorin e Kayalpatnam para as regiões vizinhas à costa do Malabar e de Goa. Em seguida, entravam em circuitos mais gerais de troca de mercadorias entre Oriente e as diversas regiões do domínio português. Destaque, também, para o tabaco produzido em Maduré e Tirunelveli, o que, de acordo com Subrahmanyam, se desenvolveu a partir da presença portuguesa naquele espaço¹⁸⁹.

A respeito da organização política encontrada pelos portugueses em Maduré, de acordo com o historiador indiano R. Sathyanatha Aiyar¹⁹⁰, inicialmente os Naiques de Maduré assumiam a função de vice-reis ou governadores da província, sob o mandado de um imperador indiano, mas, posteriormente, acabaram firmando sua posição como soberanos independentes¹⁹¹.

¹⁸⁶ SUBRAHMANYAM, Sanjay. A crônica dos Reis de Bisnaga e a Crônica do Guzerate: Dois textos Indo-Portugueses do século XVI. In: CUNHA, Mafalda Soares (coord.). *Os construtores do oriente português* : ciclo de exposições Memórias do Oriente / Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Lisboa: CNCDP, 1998. p. 136-137.

¹⁸⁷ ŽUPANOV, Inês. *Disputed Mission: Jesuit experiments in brahmanical knowledge in seventeenth century India*. New Delhi: Oxford University Press, 1999. p. 3.

¹⁸⁸ LACH, Donald F. *Asia: in the making of Europe*. 2 V. Chicago: The University of Chicago Press, 1965. p. 149.

¹⁸⁹ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Political Economy of commerce Southern India, 1500-1650*. Cambridge South Asian studies, 2002. p. 55.

¹⁹⁰ AIYAR, R. Sathyanatha. *History of the Nāyaks of Madura*. Oxford University Press, 1924.

¹⁹¹ Ainda de acordo com o autor, a influência desses líderes perdurou entre os anos de 1529 a 1736.R. Sathyanatha Aiyar. *The Nayaks of Madura*. [periódico na internet]. 2013. Disponível em: <http://archive.thetablet.co.uk/article/30th-august-1924/6/the-nayaks-of-madura->. Acesso em 23/10/2013

Iniciada em 1596, e dividida entre doze residências, os missionários enviados para a missão de Maduré tiveram um atribulado e difícil trabalho evangelizador entre as comunidades locais. Para o historiador Donald Lach, a diversidade de línguas, o vasto território e grandes epidemias foram os principais obstáculos para os missionários na região do Maduré, mesmo destacando que, entre os anos de 1655 e 1659, cerca de 9.231 conversões foram obtidas¹⁹².

A distância do centro religioso de Goa também pode ser considerada como justificativa para o entrave das conversões em Maduré. Para Maria de Deus Beites Manso, a realidade política da região era diferente da que se encontrava em Goa; aspecto que pudemos observar a respeito da própria organização em torno dos Naiques. Segundo a autora, na região do Malabar o poderio político, comercial e, também, religioso era mantido nas mãos das comunidades hindus e de muçulmanos, o que muito dificultou as relações de Portugal com os reinos ali existentes¹⁹³:

de fato, os portugueses surgiram no Índico no momento em que os mercadores mulçumanos dominavam as suas rotas marítimas e, com elas, o comércio transoceânico, estando presentes em grande parte das cidades costeiras da Índia. Neste contexto complexo e concorrencial, ao contrário do que se tinha passado no Atlântico, ficou afastada a possibilidade de hegemonia comercial no Índico, e só mediante acordos com ponteados locais se conseguiram estabelecer relações comerciais¹⁹⁴.

Por sua vez, a atividade missionária também só foi possível nesta região graças a acordos e tratados com os poderes locais, afirmou a autora¹⁹⁵. Na falta quase total da presença régia portuguesa na costa do Malabar, e no seu interior, como no caso de Maduré, eram os jesuítas que faziam, por vezes, o papel de assegurar a proteção dos cristãos que ali viviam e conseqüentemente, fazer sentir de alguma maneira o Estado da Índia naquela região¹⁹⁶. Não é de se surpreender, portanto, que, assim como no caso japonês, foi também na região do Malabar que as estratégias de atuação das ordens religiosas, e até no interior de uma mesma

¹⁹² LACH, Donald F. *Asia: in the making of Europe*. Volume II. The University of Chicago Press, 1965. p. 1066.

¹⁹³ MANSO, Maria de Deus Beites. *A Companhia de Jesus na Índia (1542-1622): actividades religiosas, poderes e contactos culturais*. Universidade de Macau e Universidade de Évora, 2009. p. 31.

¹⁹⁴ *Ibidem*. p. 32.

¹⁹⁵ MANSO, Maria de Deus Beites. *op.cit*, nota 193. p. 101.

¹⁹⁶ MANSO, Maria de Deus Beites. *op.cit*, nota 193. p. 101.

ordem – como é o caso da Companhia de Jesus –, foram desenvolvidas de maneiras distintas. As dificuldades encontradas na região do Maduré levaram muitos jesuítas a se servirem de novos métodos missionários, assim como seus companheiros inacianos no Japão¹⁹⁷. Neste sentido, podemos retomar a ideia da prática missionária por meio do *accommodatio*, ou também denominada pelo historiador português João Paulo Oliveira e Costa de acomodação cultural, de modo a perceber que esta se desenvolveu atrelada diretamente ao próprio contexto dificultoso que se apresentava para a conversão:

com efeito, a evangelização confundia-se muito frequentemente com uma europeização forçada dos neófitos, o que era bem mais notório nas zonas sob controle da Coroa. [...] Assim, nas áreas sujeitas aos oficiais régios, do Brasil até a Índia, várias vozes se manifestaram contra o modelo excessivamente ocidentalizador que era defendido pela maioria, e nas regiões exteriores ao Império, nomeadamente no sertão brasileiro, no interior da Índia, na China e no Japão, foram ensaiadas numerosas abordagens inovadoras, assentes no respeito pelos hábitos locais¹⁹⁸.

Alguns missionários usaram, assim, da adaptação a certas tradições da sociedade local e as transferiram para valores cristãos, com o objetivo de arrecadar novas conversões. Foi, portanto, neste espaço atribulado que os jesuítas Gonçalo Fernandes Trancoso e Roberto de Nobili estabeleceram suas missões e suas diferentes estratégias de conversão, resultando, inclusive, em um intenso debate a respeito da melhor forma de levar adiante a difusão do catolicismo nessa região.

¹⁹⁷ MANSO, Maria de Deus Beites. *A Companhia de Jesus na Índia (1542-1622): actividades religiosas, poderes e contactos culturais*. Universidade de Macau e Universidade de Évora, 2009. p. 101.

¹⁹⁸ COSTA, João Paulo Oliveira e. A diáspora missionária. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (org.). *História Religiosa de Portugal: humanismos e reformas*. 2 V. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, Círculo de Leitores, 2000. p. 279.

2 NARRATIVAS MISSIONÁRIAS SOBRE O HINDUÍSMO: OS TRATADOS DE GONÇALO FERNANDES TRANCOSO E ROBERTO DE NOBILI.

Protagonistas da evangelização no Oriente, os jesuítas também foram responsáveis pela predominância dos escritos sobre a sociedade oriental na modernidade e de seus modos de organização, tanto no plano socioeconômico como, principalmente, no religioso. Pragmáticos, descreviam tudo o que viam e ouviam, registrando em cartas, relatórios, tratados a respeito de um espaço por vezes novo, no qual estavam inseridos. É importante, pois, ao analisar as produções jesuíticas, ter em mente que estas são tributárias diretas de uma forte tradição cultural voltada para a escrita.

Para o historiador Diogo Ramada Curto, a escrita corresponde a um instrumento cultural e político nos quais grupos ou indivíduos expressam suas identidades. Segundo o autor, é de suma importância compreender que as práticas da escrita fazem parte “de um conjunto de formas simbólicas e de comunicação”¹⁹⁹.

Como bem destacou Fernando Torres Londoño, o ato da escrita dentro da Companhia de Jesus foi, desde os tempos de Loyola, um dos pilares da ordem, possibilitando sua extensão planetária. Segundo o autor, “a companhia de Jesus nasceu e se estendeu no século XVI a quatro continentes sob o domínio da escrita”²⁰⁰.

Foi através desse domínio que o autor afirma que a Companhia de Jesus estabeleceu uma grande rede de informações, na qual missionários dispersos pelo mundo reportavam a todo instante a seus superiores, anunciando o que se passava em suas missões²⁰¹. A escrita aparece, portanto, como uma forma de “unir” os mais distantes jesuítas em torno de uma única missão.

Segundo John O’Malley, a comunicação entre os jesuítas se fazia de forma contínua e constante. Sempre que podiam, escreve o autor, os jesuítas continuavam a sua correspondência oficial e não oficial entre eles, não apenas em latim, mas na língua pátria, o

¹⁹⁹ CURTO, Diogo Ramada. *Cultura Escrita e Práticas de Identidades*. In: BETHECOURT, Francisco; CHAUDURI, Kirti. *História da expansão portuguesa*. Navarra: Círculo de Leitores e Letras, 1998, vol. II. p. 459.

²⁰⁰ LONDOÑO, Fernando Torres. *Escrevendo Cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no século XVI*. In: *Revista Brasileira de História*, ANPUH/Humanitas Publicações, vol.22, n. 43, 2002. p. 13.

²⁰¹ *Ibidem*. p. 21.

que indica que muitas cartas eram escritas em espanhol, português e italiano, ressaltando assim, o caráter universal da Companhia²⁰².

De toda forma, Inês Županov ressaltou que a escrita jesuítica assumiu, nas suas diferentes formas – seja através de cartas, relatórios ou tratados – um importante instrumento missionário presente ao longo da modernidade, especialmente na virada do século XVII. Foi através da escrita que muitos jesuítas descreveram as mais diversas sociedades e suas culturas, como as sociedades asiáticas²⁰³. Como lembra Diogo Ramada Curto, no início do século XVII as representações literárias se direcionavam, em sua grande maioria, para o Oriente, assumindo maior destaque para os feitos portugueses em território indiano²⁰⁴.

Podemos mencionar, por exemplo, a obra *Le Istorie delle Indie Orientali* de autoria do jesuíta italiano Giovanni Pietro Maffei do ano de 1589, com uma edição latina do ano de 1588, intitulada *Historiarum Indicarum Libri Duodecimus*, que consiste em uma das grandes representações realizada por jesuítas dos feitos portugueses²⁰⁵.

Descrições das ações missionárias também ocuparam boa parte das narrativas jesuíticas, e tão logo se tornaram importantes para a construção de uma história e memória das missões edificada nos grandes feitos dos membros da Companhia de Jesus.

Neste sentido, podemos destacar de forma breve a obra *História dos religiosos da Companhia de Jesus e do que fizeram como a divina graça na conversão dos infieis à nossa santa fé católica nos reinos e províncias da Índia Oriental*, escrita entre os anos de 1604 a 1614, de Sebastião Gonçalves, jesuíta português, que teve por intuito maior a divulgação da atuação jesuítica no Oriente, em destaque para as regiões de Salsete, localizada perto de Goa, e da Costa da Pescaria, ao sul da costa ocidental da Índia²⁰⁶. De acordo com a historiadora

²⁰² O'MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. Editora Unisinos: São Paulo, 2004. p. 103.

²⁰³ ŽUPANOV, Inês. *Missionary Tropics, Jesuit Frontier in India (16th-17th century)*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005. p.172.

²⁰⁴ CURTO, Diogo Ramada. *Cultura Escrita e Práticas de Identidades*. In: BETHECOURT, Francisco; CHAUDURI, Kirti. *História da expansão portuguesa*. Navarra: Círculo de Leitores e Letras, 1998, vol. II, 1998. p. 458.

²⁰⁵ *Ibidem*. p. 470.

²⁰⁶ TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Sebastião Gonçalves e a história da Companhia de Jesus no Oriente*. In: MONTEIRO, Rodrigo Bentes; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Império de várias faces: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. Alameda: São Paulo, 2009. p. 70.

Célia Cristina da Silva Tavares, além de exaltar a ação jesuíta na Índia, Gonçalves dedicou sua obra à análise dos costumes e cerimônias indianas²⁰⁷.

Destacamos também, a obra de Jacome Fenício, do ano de 1608, denominada *O primeiro livro da seita oriental dos indianos, especialmente dos Malabares*²⁰⁸. Atuando na região do Malabar, o jesuíta redigiu um compêndio de informações sobre os indianos. Segundo Inês Županov, Jacome Fenício não chegou a afirmar a autoria de seus textos, talvez porque considerasse que seus escritos serviram como uma ferramenta missionária de uso coletivo, uma forma de introduzir os novos jesuítas às práticas e tradições indianas para que, assim, as futuras conversões fossem facilitadas²⁰⁹.

Atuando no mesmo período e na mesma região que Fenício, o padre jesuíta português Diogo Gonçalves escreveu entre os anos de 1615-1616 sua *História do Malabar*. De acordo com Županov, sua escrita esteve mais interessada em explorar as “origens” da hierarquia política e da estrutura social da sociedade indiana²¹⁰. Também em sua obra, é possível encontrar com detalhes a descrição e localização de pagodes (templos) hindus, o que, para Županov, faz de Diogo Gonçalves mais do que um missionário, um verdadeiro “espião português” na Índia²¹¹.

Para Diogo Ramada Curto, é importante perceber, portanto, que no interior da prática de escrita dos jesuítas, há projetos orientados em função da propaganda e da valorização dos feitos missionários, e por outro, a atenção estava voltada à etnografia, às culturas e sistemas de crenças locais²¹². Contudo, mais do que separar em dois grupos, consideramos necessário

²⁰⁷ TAVARES, Célia Cristina da Silva. Sebastião Gonçalves e a história da Companhia de Jesus no Oriente. In: MONTEIRO, Rodrigo Bentes; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Império de várias faces: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. Alameda: São Paulo, 2009. p. 71.

²⁰⁸ ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond 1540-1750* Stanford University Press Stanford, California 1996. p. 300.

²⁰⁹ ŽUPANOV, Inês. *Missionary Tropics, Jesuit Frontier in India (16th-17th century)*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005. p. 175.

²¹⁰ Idem.

²¹¹ ŽUPANOV, Inês. op.cit, nota 209. p. 175.

²¹² CURTO, Diogo Ramada. Cultura Escrita e Práticas de Identidades. In: BETHECOURT, Francisco; CHAUDURI. *História da expansão portuguesa*. Navarra: Círculo de Leitores e Letras, 1998, vol. II, 1998. p. 458.

²¹² Ibidem. p.458.

refletir que mesmo aquelas narrativas dirigidas para a análise das sociedades locais revelavam em seu particular a afirmação de um modelo e reconhecimento de ação missionária.

Por outro lado, analisar essas narrativas jesuítas também é um dos caminhos possíveis para se pensar aquilo que Charles Boxer destacou em sua obra, ou seja, levar em consideração a possibilidade de que, com o advento da expansão ultramarina, sociedades que antes se encontravam isoladas cada uma em seu próprio e exclusivo espaço, foram colocadas em contato não apenas no âmbito econômico²¹³. Do encontro entre diferentes povos, a humanidade, como ressaltou Boxer, ganharia novos rumos, e não seria, como consequência, a mesma a partir de então²¹⁴.

Portanto, a partir da leitura dos tratados jesuíticos de Gonçalo Fernandes Trancoso, *Tratado do Padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo*²¹⁵, e Roberto de Nobili, *Relatório sobre certos costumes da nação indiana*²¹⁶, jesuítas que atuaram no Oriente português nas primeiras décadas dos setecentos, objetivamos analisar como estes homens – enquanto missionários enviados a Índia com a intenção primeira de converter almas para o catolicismo – ao entrarem em contato com a sociedade indiana fizeram um esforço analítico de colocar ao longo de suas escritas aquilo que viam e compreendiam do universo religioso e cultural no qual estavam inseridos.

2.1 Religião milenar: a tradição hindu e suas manifestações espirituais.

O objetivo desse tópico é fazer uma pequena análise sobre o pensamento hinduísta e suas ações. Nossa intenção, entretanto, não é de fazer uma história do hinduísmo desde sua origem até os dias atuais, mas, traçar alguns aspectos centrais do sistema de pensamento ritual hindu para melhor compreendermos a sociedade indiana em que os jesuítas Gonçalo

²¹³ BOXER, Charles R. *O império marítimo português. 1415-1825*. Tradução Anna Olga de Barros Barreto. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

²¹⁴ Ibidem. 2002.

²¹⁵ WICKI, José. *Tratado do padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o hinduísmo (Maduré, 1616)*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973.

²¹⁶ NOBILI, Roberto de. Reporting of Certain Customs of the Indian Nation. In: CLOONEY, Francis X, AMALADASS, Anand. *Preaching wisdom to the wise: Three Treatises by Roberto de Nobili, SJ., Missionary and Scholar in 17th Century India*. St.Louis The Institute of Jesuit Sources, 2000.

Fernandes Trancoso e Roberto de Nobili viveram e buscaram retratar a partir de suas narrativas no início do século XVII.

O amálgama de crenças, ritos, mitologias de base religiosa pode ser encarado como característica principal para delimitarmos uma possível definição do que vem a ser o *hinduísmo*. Mircea Eliade, por exemplo, marca esta complexidade ao analisar a passagem do bramanismo para o hinduísmo. Segundo o autor, é possível que os brâmanes tenham chegado ao Ceilão no início do IV A.C, já o hinduísmo, incorporando outros elementos locais, se expandiu pela Indochina, em Sumatra, Java e Bali entre os séculos II A.C e o VI d.c.²¹⁷.

De acordo com Eliade, os brâmanes contribuíram fortemente para a unificação religiosa e cultural da Índia, impondo às “populações arianas e não arianas locais a estrutura social, o sistema de culto e a visão de mundo específicos aos Vedas e aos Brahamanas”²¹⁸ sem, contudo, deixar de ser influenciados por vários elementos locais, ressaltando, assim, a complexidade do hinduísmo. Prevaleceu, portanto, uma intensa troca de referenciais que contribuíram para a gênese hindu.

É no *Veda* que encontramos a primeira coletânea de textos sagrados do hinduísmo. De acordo com Massimo Raveri, os textos védicos são resultados de um processo plurissecular, possuindo semelhanças de ordem linguística e de rituais com o mundo iraniano, no qual alguns versos remontam a 1500 a.c.²¹⁹.

A parte mais antiga do *Veda* corresponde aos hinos védicos, agrupados em quatro coletâneas, conhecidos por *Samhitã*. A primeira é descrita por Raveri como a mais antiga, fonte de inspiração sacra, denominada de *Rgvedassamhitã*. A segunda é a *Sãmavedasamhitã*, expressada em cantos a “sabedoria”. A *Yajurvedasamhitã* reside na “sabedoria” recitada em forma de sacrifícios. A quarta e última é denominada de *Atharvavedasamhitã*, correspondendo ao saber destinado ao brâmane, sacerdote que conhece e controla todo o rito²²⁰.

Podemos destacar, portanto, o poder da palavra pronunciada como elemento considerável entre os hinos védicos. Segundo Raveri, nos hinos dos *Veda*, pronunciar o nome

²¹⁷ ELIADE, Mircea. *História das crenças e das idéias religiosas*. Volume II: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo. Tradução Roberto Cortes De Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. p. 49.

²¹⁸ Idem.

²¹⁹ RAVERI, Massimo. *Índia e Extremo Oriente: via de libertação e da imortalidade*. São Paulo: Hedra, 2005. p. 27.

²²⁰ Ibidem. p. 28.

sagrado remete ao som original, um som secreto, que contem a natureza de Deus e sua energia. Pronunciar seu nome, de acordo com o autor, é exercer um poder sobre esta divindade, uma forma de quase criá-lo²²¹.

Outro importante conjunto de textos referentes ao hinduísmo são os *Upanisad*, que correspondem, de acordo com Raveri, ao mais alto grau de sabedoria, destinada aos discípulos inclinados a uma reflexão religiosa de caráter mais abstrato. Para o autor, não se trata de tratados filosóficos ou obras de autorias individuais, mas transmitem “as intuições dos místicos sob a forma de lendas, parábolas e diálogos”²²².

A visão religiosa “upanixádica” se articula a partir das noções de *Brahman* e de *Ātaman*. De acordo com Raveri, o *Brahman* constitui um importante elemento do hinduísmo, nascendo da experiência religiosa do sagrado. É absoluto, um “princípio”. É nos upanixades, que se busca reduzir a multiplicidade dos deuses em torno de um Uno, que é *Brahman*, fundamento de todo universo. São os brâmanes, assim, os responsáveis pelas cerimônias e ritos, que detém acesso ao conhecimento²²³.

A libertação humana, na visão “upanixádica” vem a partir da contemplação da unicidade entre o Uno e o Todo, descreve Raveri. A salvação é compreendida pela *Upanisad* através da libertação do homem da ignorância inicial. O homem deve, nesse sentido, livrar-se dos seus desejos a partir da guia de um mestre, atingindo, assim, a “compreensão mística do *Brahman* e realizar a identidade com o Absoluto”²²⁴.

Quanto ao *Ātaman*, este é considerado a essência da consciência e o verdadeiro ser. Segundo o autor, *Brahman e Ātaman* são “nomes da verdade, duas perspectivas de uma única realidade”.

Encontramos também em Mircea Eliade a noção de libertação atrelada à idéia de ignorância. Segundo o autor, foi depois dos Upanixades que o pensamento religioso indiano encontrou na libertação um “despertar” ou, como mesmo indica, uma tomada de

²²¹ RAVERI, Massimo. *Índia e Extremo Oriente: via de libertação e da imortalidade*. São Paulo: Hedra, 2005. p. 28.

²²² Ibidem. p. 37.

²²³ RAVERI, Massimo. op.cit, nota 221. p. 32-33.

²²⁴ RAVERI, Massimo. op.cit, nota 221. p. 40.

consciência²²⁵. A libertação só viria, assim, depois da eliminação da ignorância, conforme apontara Massimo Raveri.

A principal causa da ignorância, segundo Raveri, é o *kāma*, o desejo, pois o homem se fecha no egoísmo, que é o “verdadeiro fator de separação entre os fins do homem e da libertação”²²⁶. Há, também, a possibilidade de fazer o *bhakti*, renunciando as experiências mundanas e viver pela devoção a deus²²⁷.

É importante também mencionar o *Smriti*, ou “memórias”. São textos à parte dos *Veda* e foram produzidos pelas escolas sacerdotais e tem por princípio fazer uma reflexão sobre a estrutura do cosmo e da sociedade, de acordo com Raveri. Dos textos mais conhecidos o *Mānavadharmasāstra* sobressai, sendo também denominado de Leis de Manu, datadas entre 200 a.C a 100 d.C. Segundo o autor, estas leis tratam de assuntos relacionados ao jurídico e político, servindo como guia de condutas religiosas e de normas para os brâmanes²²⁸.

Destacam-se também no conjunto de textos do *Smriti* os de literatura épica, que contavam sobre o universo de cortes, reis e cavaleiros, no qual podemos ressaltar o *Bhagavadgītā*. Trata-se, segundo Raveri, de um texto marcado por uma profunda espiritualidade e de grande fascínio literário. É escrito em forma de diálogo entre o Arjuna e Krishna – uma das manifestações terrenas de Visnu – durante uma batalha, na qual Arjuna pede ajuda a Krishna, que o aconselha a absorver seu Dharma e seguir com a batalha sem se preocupar com o êxito final²²⁹.

Para o autor, o *Bhagavadgītā* pode ser interpretado de forma simbólica, no sentido de uma libertação interior, ou mesmo de instruir os indianos a seguirem seus caminhos assumindo seus compromissos civis e religiosos de modo a não se aterem aos resultados de suas ações, uma vez que o fim é sempre a libertação²³⁰.

²²⁵ ELIADE, Mircea. *História das crenças e das idéias religiosas*. Volume II: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo. Tradução Roberto Cortes De Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. p. 52.

²²⁶ RAVERI, Massimo. *Índia e Extremo Oriente: via de libertação e da imortalidade*. São Paulo: Hedra, 2005. p. 62.

²²⁷ Idem.

²²⁸ RAVERI, Massimo. op.cit, nota 226. p. 41.

²²⁹ RAVERI, Massimo. . op.cit, nota 226. p. 44.

²³⁰ RAVERI, Massimo. . op.cit, nota 226. p. 44-45.

Para Mircea Eliade, que analisou o significado do *mito*²³¹ na sociedade indiana, a grande lição do *Bhagavadgītā* é de que o indiano busque cumprir seu dever no seu próprio tempo histórico e não de buscar esforços em vão para atingir o Ser universal²³². Segundo o historiador, a espiritualidade indiana elaborou, assim, “uma via que não conduz necessariamente à ascese e ao abandono do mundo”²³³.

Para além da noção de libertação, um conceito fundamental do hinduísmo é o *Dharma*, mencionado no diálogo entre Arjuna e Krishna. De acordo com Raveri, o *Dharma* é uma lei universal, um princípio que governa o mundo e mantém a sua harmonia, sendo que ignorá-lo é fazer o mal e criar a desordem²³⁴. Cabe ao sacerdote- guru o seu conhecimento e transmissão. O autor ressalta, ainda, que o *Dharma* se reflete nas normas comportamentais e é renovado nos ritos²³⁵.

Portanto, menciona Raveri, a manutenção da ordem do *Dharma* reflete diretamente na vida do próprio indivíduo, que é disciplinado pelos textos védicos, pelas regras de condutas e pela reflexão interior e pela devoção²³⁶.

Ainda de acordo com o autor, a percepção cultural do *Drhama* é tão significativa que toda a visão hinduísta é revestida pelo sentimento de desordem e ordem, entre a destruição e o renascimento²³⁷.

A respeito das diversas divindades hindus podemos ressaltar a divindade suprema, Visnu, que sustenta a existência do universo e governa sua harmonia. Segundo Raveri a centralidade de Visnu se deve pelas suas diversas representações em outras divindades,

²³¹ Para Mircea Eliade, o mito corresponde a um tempo sagrado, que retira o homem do seu tempo histórico e, portanto, profano, e o projeta para um Grande tempo. Ao escutar um mito, o indivíduo é levado a outro mundo, distante do seu pequeno universo das coisas cotidianas. Ainda segundo o historiador, os mitos são considerados verdadeiros, já que correspondem a acontecimentos sagrados. Cf. ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*. Tradução Maria Adozinda Oliveira Soares. Lisboa: Arcádia, 1979. p. 56-59.

²³² Ibidem. p. 68.

²³³ ELIADE, Mircea. op.cit, nota 231. p. 68.

²³⁴ RAVERI, Massimo. *Índia e Extremo Oriente: via de libertação e da imortalidade*. São Paulo: Hedra, 2005. p. 34.

²³⁵ Idem.

²³⁶ RAVERI, Massimo. op.cit, nota 234. p. 26.

²³⁷ RAVERI, Massimo. op.cit, nota 234. p. 26.

umentando seu significado simbólico. De acordo com o autor, a tradição hinduísta atribui a Visnu dez manifestações, ou *avatāras*, sendo Krishna a mais importante.

São diversas escolas que tem em Visnu a representação da divindade maior, como a escola no *Srisampradāya*, presente no sul da Índia. Todavia, outras escolas encontram em Sivá a presença do Deus supremo. Sivá é considerado pelos seus devotos como um deus da vertigem, da iluminação, da inquietude e da sabedoria. Nos textos védicos é representado por Rudra que, segundo Raveri, é a divindade selvagem, incontrolável²³⁸.

Sivá assume dentro da tradição hinduísta a ambiguidade. É a vida e a morte, o bem e o mal. No *Mahābhārata*, afirma Raveri, Sivá é descrito como “senhor dos dançarinos” e que na dança faz emergir as formas do mundo e a faz tornar-se insignificante. É ele que cria e destrói os seres, e é a causa da iluminação e da libertação.

Cabe ressaltar, por fim, que o conceito de *avatāra* na religiosidade indiana é de suma importância. Este pode ser entendido como uma manifestação, uma espécie de encarnação da divindade ao mundo terreno, seja na forma humana ou animal. Seria, portanto, a relação direta de todo o imaginário hindu construído em torno da religião e de suas divindades para com o mundo terreno e a sociedade.

2.2 A trajetória do Padre Gonçalo Fernandes Trancoso na Índia e seu tratado sobre o hinduísmo.

Durante os 60 anos em que viveu na Índia, o padre jesuíta Gonçalo Fernandes Trancoso esteve à frente das Missões da Costa da Pescaria e de Maduré e foi autor de um tratado sobre o hinduísmo, intitulado *Tratado do Padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o hinduísmo*.

Nascido em Lisboa no ano de 1541, chegou a servir como soldado na armada de D. Constantino de Bragança, ingressando na Companhia de Jesus no ano de 1561, fazendo seus

²³⁸ RAVERI, Massimo. *Índia e Extremo Oriente: via de libertação e da imortalidade*. São Paulo: Hedra, 2005. p .67.

votos no ano seguinte. Sob aprovação do Padre Henrique Henriques²³⁹, então superior da missão na Pescaria, Gonçalo Fernandes Trancoso, ainda no ano de 1562, foi enviado a Goa²⁴⁰.

Segundo José Wicki, entre o período de 1564 e 1575 a trajetória do jesuíta português se confunde com outros seis homônimos que também viviam na Índia, tornando-se, assim, difícil a análise dos anos iniciais de sua atuação no Oriente. O primeiro, por exemplo, tratava-se de um soto-ministro. O segundo homônimo encontrado por Wicki era um sacristão que “ensinava cada dia a doutrina cristã na igreja”, e escrevia sobre “coisas do Cabo de Comorim e de Ceilão”, além de descrever algumas particularidades do hinduísmo, prática esta semelhante à do nosso Gonçalo Fernandes Trancoso²⁴¹.

O terceiro homônimo aparece em Goa no ano de 1566, com 19 anos de idade e oito meses de Companhia de Jesus. Já entre os anos de 1567 e 1575 é possível encontrar outros três “Gonçalo Fernandes”. Um era enfermeiro de Goa e os outros dois, encontravam-se em missão em Baçaim, sendo um deles reitor dos meninos órfãos²⁴².

De fato, como bem nos indica José Wicki, analisar os primeiros passos de Gonçalo Fernandes como missionário na Índia é uma tarefa bastante confusa. Contudo, sabe-se que nosso Gonçalo Fernandes Trancoso provavelmente partiu rumo a Costa da Pescaria em meados dos anos de 1576²⁴³.

Já como sacerdote e procurador da Missão da Pescaria, em 1583, havia notícias, segundo Wicki, de que Gonçalo Fernandes Trancoso confessava e pregava na língua tâmul²⁴⁴. Seu zelo e talento para a cristandade também pareciam fazer fama por outras regiões da Índia²⁴⁵.

²³⁹ TAVARES, Célia Cristina da Silva. *A Cristandade insular: jesuítas e inquisidores em Goa (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004. p. 135-136.

²⁴⁰ WICKI, José. *Tratado do padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o hinduísmo* (Maduré,1616), Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973. p. XI-XVII.

²⁴¹ Ibidem. p. XIV.

²⁴² WICKI, José. op.cit, nota 240. p. 239.

²⁴³ WICKI, José. op.cit, nota 240. p. 1973.

²⁴⁴ Segundo Sebastião Rodolfo Dalgado, o Tâmul é uma das principais línguas indianas, sendo a mais falada na Índia meridional. Cf: DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Glossário luso-asiático*. Imprensa da Universidade, Vol 2, 1919. p. 349.

²⁴⁵ WICKI, José. *Tratado do padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o hinduísmo* (Maduré,1616), Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos. 1973. p. XVI.

Gonçalo Fernandes chegou na região de Maduré no ano de 1596, tornando-se responsável por uma grande comunidade de cristãos paravás²⁴⁶ que ali viviam. De acordo com Inês Županov, o jesuíta assumiu uma posição de destaque dentro da comunidade local, tendo acesso, por exemplo, ao tribunal Nāyaka²⁴⁷. Ainda de acordo com a autora, foi através dessa participação no tribunal que Gonçalo Fernandes conseguiu para o visitante Nicolau Pimenta e seus companheiros uma carta para que estes pudessem transitar por toda Índia sem maiores dificuldades²⁴⁸.

O trabalho de Gonçalo Fernandes junto à comunidade local também pode ser exemplificado pela fundação de uma igreja em homenagem a Nossa Senhora, além da construção de um hospício para enfermos e de uma escola ainda no ano de 1599²⁴⁹. Nota-se, portanto, o esforço missionário do jesuíta português na construção de um espaço cristão no interior da Índia.

Contudo, sua missão não ficou restrita ao plano material, sendo o seu tratado sobre o hinduísmo uma importante fonte de investigação histórica para analisar o trabalho religioso e intelectual do jesuíta bem como seu olhar para uma sociedade multifacetada e que entrava em conflito com uma visão de mundo eurocêntrica e católica.

Publicado pelo também jesuíta José Wicki, no início dos anos 70 do século XX, o *Tratado do Padre Gonçalo Fernandes sobre o Hinduísmo* pode ser considerado uma síntese dos anos em que viveu no interior da Índia. Assim como outros jesuítas que estavam instruídos a escrever sobre suas missões a seus superiores de ordem²⁵⁰, Gonçalo Fernandes

²⁴⁶ Os paravás fazem parte de uma comunidade hindu localizada na costa da pescaria, e que tem na pesca e na extração de pérolas sua principal fonte de renda. Por fazerem parte de um baixo estatuto econômico e ritual entre as comunidades hindus, sofriam perseguições dos mulçumanos que fixaram na costa do Coromandel e tinham interesse na extração das pérolas. Cf: TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e Inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004. p. 49.

²⁴⁷ De origem sânscrita, Nāyaka, ou naique, pode ser compreendida por chefe ou diretor, especialmente da região do Malabar e do Coromandel. Cf: DALGADO, Sebastião Rodolfo. op.cit, nota 228. p. 93.

²⁴⁸ ŽUPANOV, Inês. *Disputed Mission: jesuit experiments in brahmanical knowledge in seventeenth century India*. New Delhi: Oxford University Press, 1999, p. 53.

²⁴⁹ WICKI, José. *Tratado do padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o hinduísmo* (Maduré,1616), Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973. p. XVII.

²⁵⁰ A obrigatoriedade institucional de escrever atendia a exigências de diversas naturezas: a de difusão e de “propaganda” dos resultados da catequese, a de controle do governo central da ordem sobre os membros dispersos e, finalmente, a de reconfirmação permanente da identidade desses membros. Cf: POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil*. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2003. p. 81.

redigiu seu tratado sobre o hinduísmo a cargo de seu Provincial Pedro Francisco, quando este o visitou em Maduré no ano de 1614²⁵¹.

Na intenção de descrever o hinduísmo e a sociedade indiana, sua obra se dividiu em duas partes. A primeira parte consta de 39 capítulos, na qual o jesuíta fez uma descrição minuciosa das cerimônias indianas que um brâmane percorre ao longo da vida, desde o seu nascimento até sua morte. Na segunda parte, através de 8 capítulos, narrou as leis e punições pelas quais um brâmane estava sujeito, caso infringisse alguma das regras do hinduísmo.

Ao longo de seu texto, Gonçalo Fernandes Trancoso se utilizou de orações e livros sagrados do hinduísmo, sendo a maioria, como nos lembra José Wicki, escritos originalmente em sânscrito. Contudo, é o próprio Wicki quem faz esta ressalva, Fernandes não sabia ler em sânscrito, utilizando-se, portanto, de informantes locais que sabiam e traduziam para o tâmul, língua que Fernandes dominava²⁵². Assim, deve-se ter em mente que o acesso aos diversos textos citados ao longo do tratado de Fernandes não se deu de forma direta, mas através de intermediários.

O tratado foi terminado no ano de 1616, quando Gonçalo Fernandes já vinha apresentando problemas graves de saúde. Em 1621 e com a saúde bastante debilitada, o jesuíta solicitou ao Provincial Pedro Francisco que o enviasse de volta a missão da Pescaria, para que assim pudesse “enterrar seus ossos aos pés do P. Henrique Henriques”²⁵³. Faleceu em 6 de abril de 1621, sepultado não aos pés do padre português pelo qual tinha tanto estima, mas no mesmo túmulo.

2.2.1 A construção das *castas* e os brâmanes na sociedade indiana.

Ao se posicionar diretamente no interesse em privilegiar a presença bramânica na sociedade hindu para, então, construir sua narrativa a respeito do hinduísmo, a opção de Gonçalo Fernandes é problemática já que sua negligência para com os demais setores da

²⁵¹ WICKI, José. *Tratado do padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o hinduísmo* (Maduré, 1616), Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973. p. XIX.

²⁵² Ibidem. p. XXIII.

²⁵³ Necrológio do P. Gonçalo Fernandes S.J, Cochim, a 27 de Dezembro de 1621. Cf: WICKI, José. op.cit, nota 251. p. 320.

sociedade indiana acabou por influenciar sua leitura a respeito da sociedade hindu bem como na sua percepção do hinduísmo como uma doutrina religiosa.

Para compreendermos, assim, como a sociedade indiana foi descrita por Gonçalo Fernandes em seu tratado, iniciamos nossa análise a partir da etimologia da palavra *casta*, que tanto é mencionada, não só por Fernandes em sua narrativa, mas, também, por muitos indivíduos que se propuseram a descrever o universo indiano e a organização de sua sociedade.

De acordo com o antropólogo francês Louis Dumont, em sua obra *Homo Hierarchicus*²⁵⁴, publicada no ano de 1972, a referência à palavra *casta* é de origem ibérica, atribuindo aos portugueses o uso inicial da palavra na Índia em meados do século XV²⁵⁵. Trata-se, portanto, de uma concepção ocidental a respeito da sociedade indiana.

A literatura védica traz, por sua vez, a menção à noção de *varnas*. De acordo com Massimo Raveri, a sociedade indiana é dividida em quatro *varnas* e têm na sua origem um fundamento místico. Segundo o autor, do desmembramento do *Purusa*, princípio universal, originou de sua cabeça os *bramanes*, dos seus braços os *ksatriya*, das coxas os *vaiyas* e dos pés os *sudras*²⁵⁶. Cada *varna* possui normas e intenções específicas, sejam elas sociais ou religiosas, detalhadas no texto de *Manusmrti*, escreveu Raveri.

Por sua vez, Louis Dumont, baseando-se na obra de Kane, intitulada *History of Dharmasatra*, mencionou os deveres e ocupações das *varnas*. Aos *Sudras* caberia a obediência. Para os brâmanes, o trabalho reside no estudo dos textos sagrados, no ensinamento e nos sacrifícios. Os *Kshatriya* são responsáveis pela proteção de todas as criaturas e, por fim, aos *Vaishya*, o trabalho na agricultura e no comércio²⁵⁷.

Como outra obra de referência, destacamos a publicação de Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *Dicionário de Símbolos*²⁵⁸. Lançada em 1982, sua obra vale menção por reunir também o entendimento dos autores a respeito da noção de *casta*, sendo entendida como uma

²⁵⁴ DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus*: O sistema de castas e suas implicações. São Paulo: EDUSP. 1992.

²⁵⁵ Ibidem. p. 69.

²⁵⁶ RAVERI, Massimo. *Índia e Extremo Oriente*: via de libertação e da imortalidade. São Paulo: Hedra, 2005. p. 48.

²⁵⁷ DUMONT, Louis. op.cit, nota 254. p. 121.

²⁵⁸ GHEERBRANT, Alain; CHEVALIER, Jean. *Dicionário de Símbolos*: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. Tradução Vera da Costa e Silva. 26ª ed. José Olympio: Rio de Janeiro, 2012.

repartição simbólica, não apenas como uma distinção social, das atividades coletivas ou individuais, mas também no seu sentido divino²⁵⁹.

É importante mencionar que, para Dumont, tanto o sistema de *casta* como a teoria das *varnas* estão organizados de forma hierárquica, na qual o brâmane assume uma posição de destaque em ambas as concepções. Na quadripartição dos *varnas*, o que rege a hierarquia é a função exercida por cada segmento: serviço, atividade econômica, domínio político e sacerdócio, afirmou Dumont²⁶⁰. Por sua vez, o sistema de castas é compreendido por Dumont a partir de uma ordem linear, que vai da mais alta a mais baixa. Segundo o autor, o sistema de casta corresponde a um binômio de superioridade/inferioridade em que “cada casta inferior àquelas que a precedem e superior àquelas que a seguem”²⁶¹.

Para Patrícia Souza de Faria, a leitura de Dumont sobre o sistema em questão esteve pautada na idéia de um sistema organizado sob a luz da religião hindu, negligenciando por vezes “valores seculares”. Desse modo, de acordo com a autora, Dumont interpretou a sociedade indiana em seus níveis social, econômico e político a partir do domínio religioso, no qual os brâmanes estariam atribuídos a um patamar elevado de pureza²⁶².

Se o sistema de *castas* por vezes foi retratado como síntese de toda religiosidade indiana, é possível perceber que na narrativa de Gonçalo Fernandes a análise da casta dos brâmanes se tornou a base essencial com a qual o jesuíta trabalhou para compreender o hinduísmo e suas práticas. Com a intenção de relatar os costumes e tradições indianas, Fernandes identificou nos brâmanes a expressão máxima do hinduísmo, uma vez que “suas leis, seu modo de proceder, costumes, ritos e as ciências”²⁶³ se encontravam, no entender do jesuíta, em poder dos brâmanes.

²⁵⁹ GHEERBRANT, Alain; CHEVALIER, Jean. *Dicionário de Símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Tradução Vera da Costa e Silva. 26ª ed. José Olympio: Rio de Janeiro, 2012. p. 198.

²⁶⁰ DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: O sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: EDUSP. 1992.. p. 121.

²⁶¹ Ibidem. p. 90.

²⁶² FARIA, Patrícia Souza. *A conversão das almas do Oriente: franciscanos, poder e catolicismo (séculos XVI e XVII)*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, 2008. p.30.

²⁶³ WICKI, José. *Tratado do Padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo, Maduré (1616)*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973. p.171-172.

Em seu tratado, o jesuíta descreveu, por exemplo, as quatro castas indianas a partir da criação de Brama. Este seria o responsável pela origem do mundo e de toda sua ordem, incluindo a divisão das castas:

Brama criando todas as coisas, assim racionais como irracionais [...] e para aumentar e multiplicar o mundo fez quatro castas de quatro lugares. As quatro castas são: brâmanes, vaixos, vaixieres e sutrieres; os quatro lugares de que as criou e fez são: a cabeça, braços, barriga e pés, e destes quatro lugares fez as quatro castas que dizemos. E quando Brama as criou, o modo que teve para criar foi dividindo seu corpo em duas partes, sendo uma parte mulher e em outra parte homem²⁶⁴.

Desse modo, talvez pudéssemos inferir que o tratado sobre o hinduísmo de Gonçalo Fernandes foi escrito a partir de uma noção de hierarquia ausente na essência dessa religião. A escolha da casta bramânica como objeto de seu tratado não seguiu a lógica do *varnas*, no qual a sociedade hindu se dividia conforme suas funções sociais e religiosas, mas a partir de uma noção em que a hierarquia se fundamentava em um princípio de nobreza, de honra, que a tornava superior às demais castas. É notável, portanto, utilizando os pressupostos de Dumont e Raveri, que a leitura de Fernandes a respeito das castas indianas, em especial a dos brâmanes, esteve impregnada com uma posição *a priori* de hierarquia pautada em um nivelamento.

É, assim, que ao descrever as regras e punições que regiam a vida dos indianos, Fernandes destacou, por exemplo, que a figura do brâmane assumia dentro do hinduísmo um lugar de destaque em que era obrigação de toda a sociedade indiana ouvir e acatar os ensinamentos vindos desta “casta”. Trata-se de uma posição que, em vez de apontar a função também religiosa que a sociedade hindu assume, revela a centralidade conferida pelo jesuíta ao brâmane perante essa sociedade, justificando ao mesmo tempo sua opção por analisar apenas a trajetória bramânica em detrimento das demais “castas” que se encontravam, a seu ver, em submissão:

[...] finalmente porque o brâmane nasceu da cabeça de Brama e porque sabe a mais excelente coisa, que é a lei, se diz é a mais nobre casta de todas as outras é a mais estimada que todas elas, e não se pode dizer que é maior e nem mais nobre que as outras castas senão por esta causa. [...] O *bramame* é mais honrado que todas as

²⁶⁴ WICKI, José. *Tratado do Padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo, Maduré (1616)*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973. p. 170.

outras castas, a causa é ser cabeça de todas as castas e nascer para saber as leis e as ensinar aos outros todos.²⁶⁵

Ainda seguindo essa perspectiva, Fernandes descreveu que era de competência dos brâmanes estabelecer as penitências, *prachitão*, para àqueles que cometessem, em sua leitura, algum pecado. Segundo o missionário, somente os brâmanes, por serem homens das leis, poderiam ordenar quais as punições que deveriam ser acolhidas pelo pecador, sendo que este deveria atender prontamente o que lhe fosse ordenado, caso contrário, o pecado não seria perdoado:

Para todo pecado se fará o *prachitão* que o brâmane ordenar e se assim não fizer não se irá o pecado, nem haverá proveito do que se fizer que não for por ordem do brâmane. Não haverá proveito de coisa boa que se fizer quando não for ordenado por brâmane. [...] Todo aquele que não fizer o *prachitão* conforme ao que os homens doutores lhe ordenarem, tudo o que fizer é em vão²⁶⁶.

Assim, entendemos que a interpretação de Fernandes sobre o hinduísmo foi guiada pelo destaque que conferiu à casta bramânica. As descrições dos costumes e práticas dos brâmanes, que foram relatadas desde o período do nascimento até a morte, são o que, para Fernandes, se apresentam como o de melhor que se pode reunir sobre o hinduísmo. As demais *castas* só mereceram atenção do jesuíta em seu tratado a fim de reafirmar a submissão destas. Como mesmo indicou na introdução de sua obra, “porque toda a mais gente é tida por incapaz de mérito algum, nem de coisa pela qual se alcance a glória”²⁶⁷. Trata-se, portanto, de uma interpretação jesuítica que favoreceu uma única *casta*, e que dela retirou os aspectos centrais que caracterizava o seu entender sobre o hinduísmo e a sociedade baseada nesta religião.

²⁶⁵ WICKI, José. *Tratado do Padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo, Maduré (1616)*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973. p.171-172.

²⁶⁶ *Ibidem*. p. 232-234.

²⁶⁷ WICKI, José . *op.cit*, nota 265. p. 5

2.2.2 Devoções hindus: a construção da gentilidade e idolatria no tratado de Gonçalo Fernandes Trancoso.

Se os brâmanes foram o foco central na narrativa de Fernandes sobre o hinduísmo, as devoções dos indianos aos ídolos junto aos sacrifícios realizados nos rituais aparecerem também como tópicos importantes em seu tratado e que demarcam, em consequência, um aspecto essencial na sua atuação como missionária.

Ao reportar a seu superior na Companhia de Jesus os ritos e práticas hindus – aspecto tradicional entre os inacianos, como vimos no capítulo anterior – Fernandes procurou ressaltar o que considerava como essência de toda gente indiana: a sua gentilidade. Procuramos, assim, buscar a partir da historiografia, uma definição dos conceitos de *superstição* e *idolatria*, presentes ao longo de seu tratado e que revelam sua própria posição como missionário católico, diante de costumes estranhos às suas vivências e que seriam interpretados a partir das duas noções mencionadas.

Tomamos, desse modo, o texto de Nicola Gasbarro para melhor compreender a postura de Fernandes diante da sociedade que descreveu. Segundo o sociólogo, *superstitio* remete historicamente a um excesso, a algo irracional, supérfluo, afastando-se de uma vivência correta da *religio*, que seria “uma escolha diligente e ponderada”²⁶⁸. A *idolatria*, por sua vez, aparece segundo Gasbarro na quebra da relação homem-Deus. Qualquer relação que rompe com essa ordem e tome o seu lugar é considerada, portanto, um “ídolo”²⁶⁹. Para o autor, “cultuar um ídolo é considerar algo ou alguém como divindade, rompendo a ordem hierárquica do ritual e do sentido e é, portanto um excesso imperdoável”²⁷⁰: “A hierarquia de sentido da religião cristã tornar-se paradigma: a *religio* é a verdade da ação e do pensamento e, portanto, a ordem moral do mundo e da história; todo o resto é desvio, excesso de fé, crença e prática supersticiosa, ‘a causa e o fim de todo o mal’ ”²⁷¹.

²⁶⁸ GASBARRO, Nicola. A civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. p. 94.

²⁶⁹ Ibidem. 2006.

²⁷⁰ GASBARRO, Nicola. op.cit, nota 268. p. 94.

²⁷¹ GASBARRO, Nicola. op.cit, nota 268. p. 96.

Serge Gruzinski, por sua vez, definiu que a *idolatria* é formada por um conjunto de crenças, práticas, palavras e objetos, desde os mais complexos aos mais banais, representando uma realidade não compartilhada com a do clero católico em questão²⁷². Estabelecer a realidade e, portanto, o que era sagrado, era de suma importância para o projeto de cristianização das comunidades não cristãs. Segundo Gruzinski, a Igreja logo procurou trazer para si a missão de ditar e discernir o certo do errado, a *idolatria* da verdade cristã, confinando nas mãos dos missionários esta difícil empreitada²⁷³.

Seria, portanto, através do catecismo e da pregação do evangelho, assim como o uso de recursos visuais, como o teatro, que missionários levariam para os “idólatras” a definição de realidade empreendida pela Igreja católica²⁷⁴. Era preciso, pois, eliminar os vestígios da antiga crença e impor o catolicismo.

Ângela Barreto Xavier nos lembra que no processo de cristianização na Índia, era costume ouvir discursos nos quais se defendia a destruição de todos os signos materiais das religiões não cristãs, por estarem em gravíssimo pecado da *idolatria*, com a argumentação de que Deus mandara que:

[...] em terra de promessa em que aviam de morar, destruíssem totalmente os ídolos, templos e lugares em que se dava culto aos falsos Deuses, assim para que a idolatria (que é tanto contra a sua honra) fosse de todo destruída entre os infiéis: como para que lhes não fosse ocasião de idolatrar [...] de maneira que o Demônio por nenhuma via seja venerado nela²⁷⁵.

Parece, assim, que ao longo da descrição sobre as mais variadas cerimônias bramânicas, o padre jesuíta português não deixou de identificar elementos pertencentes a práticas idólatras. Há uma recorrência constante de menções aos deuses do hinduísmo e que por eles os indianos nutriam um sentimento de adoração. É em nome de Vishnu, por exemplo, que Fernandes descreveu que os brâmanes purificavam sua alma²⁷⁶ ou que os *saniasses* têm

²⁷² GASBARRO, Nicola. A civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. p. 252.

²⁷³ Ibidem. p. 273.

²⁷⁴ GASBARRO, Nicola. op.cit, nota 272. p. 252.

²⁷⁵ XAVIER, Ângela Barreto *apud* APO, F. 4, I, PE, d. 9. In: XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: Poder Imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

²⁷⁶ WICKI, José. *Tratado do Padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo, Maduré (1616)*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973. p. 66.

por Brama, honra e veneração²⁷⁷. Brama também é descrito inúmeras vezes por Fernandes como “senhor de todas as coisas”²⁷⁸.

Ainda de acordo com Fernandes, o fogo é considerado entre os indianos como elemento essencial em seus rituais, dedicando amor e adoração. É assim, por exemplo, que ao descrever a cerimônia do casamento, que segundo o jesuíta é dividida em quatro dias, os noivos oram ao fogo pedindo proteção e sucesso na vida: “Olha cá mulher, por eu casar convosco em presença do fogo, se vós sempre fizerdes *puxei* ao fogo e viverdes com boa intenção, o fogo vós dará boa gentileza, belos filhos e bons merecimentos”²⁷⁹.

Fernandes não chega a mencionar a figura de *Agni*, Deus do fogo, que segundo Massimo Raveri junto com o *soma* – sumo de uma planta –, representa a base dos sacrifícios indianos, contudo remete a todo instante, na descrição da cerimônia do casamento dos brâmanes, à presença de um fogo sagrado, representante de Brahma: “quando os noivos derem as voltas ao redor do fogo, é preciso que as dem por entre o fogo que é Brahma, porque da banda do sul está vigiando o Iamen e porque não faça mal aos noivos quando andam ao redor do fogo é preciso que andem por entre o fogo e Brahma”²⁸⁰.

Parece, pois, importante destacar, que a menção recorrente a Vishnu durante as cerimônias bramânicas descritas por Fernandes, deixa transparecer a própria posição de centralidade que tal divindade possui dentro do hinduísmo. As oferendas à essa divindade só podiam ser realizadas pelos brâmanes e deviam ser puras, isto é, vegetarianas. Para as castas mais baixas eram reservados os deuses “impuros”, ao qual se dedicava oferendas não vegetarianas, como sangue e animais, afirma Raveri, indicando assim, a dicotomia puro/ímpuro existente entre as divindades indianas²⁸¹.

Ainda de acordo com o autor, a partir de um culto particular a uma divindade suprema formou-se na Índia movimentos devocionais, resultado este, devido a uma tendência

²⁷⁷ WICKI, José. *Tratado do Padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo, Maduré (1616)*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973. p.126.

²⁷⁸ Ibidem. p. 170.

²⁷⁹ WICKI, José. op.cit, nota 277. p. 84.

²⁸⁰ WICKI, José. op.cit, nota 277. p. 86.

²⁸¹ Segundo Raveri, se no passado havia uma política de separação entre castas altas e baixas, hoje todos podem fazer oferendas aos deuses Visnu e Sivá. Cf: RAVERI, Massimo. *Índia e Extremo Oriente: via de libertação e da imortalidade*. São Paulo: Hedra, 2005. p. 53.

reformadora do norte do território com as tradições tâmul do sul. Para Raveri, esta devoção exclusiva a um determinado deus pode ser observada na formação de grupos fechados e que demarcam sua oposição com outros devotos através de “sinais sobre o corpo, formas de disciplina ascética, tipos de práticas devocionais, linguagem de oração”.

Colocado isto, é interessante perceber como Fernandes identificou o uso da pasta de sândalo como expressão exterior da devoção dos indianos a seus deuses. De acordo com o missionário, cada indiano levava em sua testa um sinal representando a seita que seguia. É, assim, que descreveu que adoradores de Visnu passavam barro branco na testa em forma de peixe ou em forma de tartaruga e que em forma de tijolo usavam por honra a Brahma. A devoção hindu aparece, portanto, na narrativa de Fernandes, expressada de forma significativa também através de sinais externos, como o uso da pasta de sândalo.

Consideramos, enfim, que ao descrever estes e outros costumes indianos e reforçando o elo entre os deuses do hinduísmo com os indianos e suas ambições, não é de se estranhar a rejeição de missionário português às práticas bramânicas. É desse modo que Inês Županov afirma que o objetivo maior do jesuíta português ao descrever a sociedade indiana era “provar seu ponto de vista de que todas as cerimônias e ritos utilizados pelos brâmanes eram atos supersticiosos”²⁸².

Como bem observou Patrícia Faria, admitir a manutenção de tais práticas que ligavam os novos conversos à suas antigas seitas indianas era um comportamento questionável para o jesuíta, especialmente ao observar a conduta de seu companheiro de missão Roberto de Nobili, que interpretava os costumes indianos somente em seu significado ornamental ou estético²⁸³.

Por sua vez, o historiador Adone Agnolin também faz essa mesma ressalva ao afirmar que as práticas e ritos dos brâmanes representavam para Fernandes “a essência mais evidente do paganismo brâmane”²⁸⁴. Fernandes realizou, segundo o autor, uma leitura “religiosa” dos ritos bramânicos, uma interpretação que entraria em choque com a análise dos costumes indianos proposta por missionário italiano Roberto de Nobili, em que o teor religioso era

²⁸² ŽUPANOV, Inês. *Disputed Mission: Jesuit experiments in brahmanical knowledge in seventeenth century India*. New Delhi: Oxford University Press, 1999. p. 137.

²⁸³ FARIA, Patrícia Souza de. *A conversão das almas do Oriente: franciscanos, poder e catolicismo (séculos XVI e XVII)*. Tese (Doutorado) Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, 2008. p. 17.

²⁸⁴ AGNOLIN, Adone. Religião e Política nos Ritos do Malabar (séc. XVII): Interpretações diferenciais da missão jesuítica na Índia e no Oriente. In: *Clio - Série Revista de Pesquisa Histórica* - N. 27-1, 2009. p. 231.

inexistente²⁸⁵. As missões desses dois missionários da Companhia de Jesus seriam, no entender do autor, uma síntese da problemática da questão da evangelização jesuítica na Índia, especialmente ao que se refere à compreensão dos ritos indianos do Malabar.

Compreendemos, dessa forma, que a atenção dedicada por Fernandes em descrever as cerimônias dos brâmanes residia no interesse em fixar e difundir entre seus pares a noção de que os indianos viviam na gentildade, na *idolatria*, necessitando, assim, serem levados para junto da fé católica. A conclusão da primeira parte de seu tratado, por exemplo, corrobora nossa assertiva diante de seu objetivo declarado em escrever e tirar a limpo todos os ritos que os brâmanes professavam, reafirmando que estes eram resultado de sua “falsa seita”²⁸⁶.

2.2.3 Puro/Impuro

Como traduzir para o mundo europeu a sociedade indiana e seus costumes? Como tornar compreensível uma tradição cultural milenar como o hinduísmo? Como enunciar o outro e traduzir a sua diferença?

Uma saída para pensar sobre essas perguntas é seguir o caminho indicado por François Hartog em sua obra *O espelho de Heródoto*²⁸⁷. De acordo com autor, escrever sobre o outro é acima de tudo declará-lo como diferente. Traduzir esta diferença torna-se, portanto, um exercício de inversão e alteridade, especialmente quando se trata dos costumes que não lhe são familiares.

A comparação aparece também como importante mecanismo para se dizer algo sobre o outro. Hartog aponta que o uso da comparação possibilita estabelecer uma rede de semelhanças e diferenças entre o outro e o eu, formando assim, classificações. Para o autor, “a comparação faz ver”, e a sua tradução acarreta alguns efeitos, tal como produzir no

²⁸⁵ AGNOLIN, Adone. Religião e Política nos Ritos do Malabar (séc. XVII): Interpretações diferenciais da missão jesuítica na Índia e no Oriente. In: *Clio - Série Revista de Pesquisa Histórica* - N. 27-1, 2009. p. 231.

²⁸⁶ WICKI, José. *Tratado do Padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo, Maduré (1616)*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973. p. 219.

²⁸⁷ FRANÇOIS, Hartog. *O Espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

destinatário algo previamente determinado²⁸⁸. Neste sentido, é importante ressaltar que toda tradução, como bem mencionou Hartog, repousa sobre a afirmação do próprio narrador, filtrando o outro em termos que lhe são comuns e passíveis de ser assimilados, e, portanto, dominado em última instância²⁸⁹.

Ao descrever, por exemplo, que toda mulher que não honra seu marido, irá ao inferno sete vezes²⁹⁰, ou aquele que vive com *sutrem* e faz blasfêmia sobre os deuses e sobre os brâmanes depois de morto irá nascer diabo²⁹¹, Fernandes faz uso de categorias conhecidas no meio católico. Podemos pensar, assim, que Fernandes acabou por produzir um conhecimento sobre o hinduísmo através da aproximação com termos similares ao catolicismo, tornando inteligível o mundo hindu.

Torna-se importante ressaltar que a segunda parte do tratado do hinduísmo de Fernandes foi dedicada à descrição dos possíveis delitos e punições que os indianos, em especial os brâmanes, estavam sujeitos a sofrer ao longo da vida. Destacaremos neste tópico as faltas relacionadas com a oposição puro/impuro que, a nosso ver, assumem em sua narrativa uma característica marcante da sociedade hindu e de seus costumes e práticas, referente ao sentimento de pureza dos brâmanes. Justifica-se essa escolha também pela analogia promovida pelo jesuíta português, tendo em vista um esquema interpretativo marcadamente cristão, revelando em seu tratado não apenas um teor descritivo, mas uma visão católica a respeito de uma sociedade milenar.

É importante ressaltarmos, de início, que a oposição puro/impuro na sociedade hindu é muito mais do que uma simples operação de limpeza e higiene, como bem afirmou Dumont²⁹². De acordo com o autor, desde a literatura normativa a pureza dos brâmanes

²⁸⁸ FRANÇOIS, Hartog. *O Espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: UFMG, 1999. p. 245.

²⁸⁹ Ibidem. p. 260.

²⁹⁰ WICKI, José. *Tratado do Padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo, Maduré (1616)*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973. p. 224.

²⁹¹ Ibidem. p. 274.

²⁹² DUMONT, Luis. *Homo Hierarquicius. O sistema das castas e suas implicações* São Paulo: EDUSP, 1992. p. 103.

aparece como uma necessidade perpétua e que perpassa por todos os momentos de sua vida²⁹³.

Segundo Mariano Feio, autor de *As castas Hindus de Goa*, elaborada no contexto das missões de geografia na Índia na década de 1950²⁹⁴, a questão da pureza dos brâmanes deve ser compreendida com algo mais complexo do que uma simples questão de fazer lavagens ou de não tocar em certas pessoas e animais. Trata-se, segundo o próprio, de honra e dignidade²⁹⁵.

Considerados a casta mais honrada entre as demais, assim como descrita por Fernandes, os brâmanes são, portanto, puros não apenas pelo seu nascimento, mas também por serem pessoas distintas, com uma boa formação, educadas nas ciências. Conservar a pureza e manter-se honrado é obrigação de todos os brâmanes, afirma o autor²⁹⁶.

Ainda para Louis Dumont que, como já vimos, compreende o sistema de *castas* em sua forma hierárquica, a oposição puro/impuro aparece como princípio essencial da graduação desse sistema. De acordo com Dumont, a literatura do *Dharma* tem em seus temas principais a ideia de *çuddhi*, isto é, de purificação²⁹⁷. Já as purezas da vida pessoal estão relacionadas diretamente com as impurezas relativas das próprias castas, sendo que, o próprio desenvolvimento da casta foi acompanhado “historicamente de um desenvolvimento das prescrições bramânicas”²⁹⁸.

Ainda de acordo com o autor, a ideia de impureza pode ser encontrada no sujeito, em sua vida particular ou no convívio de uma comunidade, sendo a impureza familiar a mais

²⁹³ DUMONT, Luis. *Homo Hierarquicus*. O sistema das castas e suas implicações São Paulo: EDUSP, 1992.

²⁹⁴ O texto de Mariano Feio é parte integrante de uma série de publicações organizadas pela Junta de Investigações Científicas do Ultramar, atual Instituto de Investigação Científica Tropical. São textos elaborados no período do Estado Novo Português, no qual buscou-se investigar as ocupações científicas das colônias portuguesas, no interesse duplo de promoção e apoio à prática política colonial a partir do estímulo a ciência. Segundo a autora Cláudia Castelo, a Junta do Ultramar, em suma instância, foi utilizado como instrumento utilizado pelo regime do Estado Português para, no período das descolonizações, fazer durar o seu império.” Cf: CASTELO, Cláudia. CASTELO, Cláudia. Investigação científica e política colonial portuguesa: evolução e articulações, 1936-1974. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.19, n.2, abr.-jun.2012. p.391-408

²⁹⁵ FEIO, MARIANO. *As castas hindus de Goa*. Junta de investigações Científicas do Ultramar. Centro de estudos de Antropologia Cultural. Lisboa, 1997. p. 31.

²⁹⁶ *Ibidem*.

²⁹⁷ DUMONT, Louis. *op.cit*, nota 293. p. 100.

²⁹⁸ DUMONT, Luis. *op.cit*, nota 293. p.100.

importante. O período do nascimento e da morte é mencionado por Dumont como épocas em que a família está propícia ao pecado e à imoralidade. Mãe e filhos são afetados pelo parto, assim como os parentes do defunto passam por um período de restrições.

Acreditamos ser possível perceber como esta noção de impureza familiar citada por Dumont aparece em destaque nas descrições de Fernandes sobre as faltas graves indianas. Ao nascimento, Fernandes escreveu que “a mulher do brâmane que parir, depois de passarem dez dias será imunda; e nestes dez dias não se pode tocar da mesma maneira qualquer animal que parir, por espaço de dez dias não se a de beber o leite de tais animais”²⁹⁹.

Ainda de acordo com Fernandes, não somente a mãe é considerada pela comunidade indiana como imunda, mas também o espaço onde a criança nasceu é dito como sujo, não sendo aconselhável, segundo as tradições bramânicas visitar o local por um período de dez dias. Contudo, chegou a ressaltar que a época do nascimento de um brâmane é considerada um dia de muita alegria para os deuses, sendo necessário que se dê dinheiro, vacas e panos como esmola, para que, assim, a criança possa ter uma boa vida, assim como seus pais.

A morte é descrita por Fernandes como uma época revestida por restrições e ponderações. Segundo o jesuíta, do dia que um brâmane morrer até o décimo dia não é aconselhável que se recite nenhuma lei ou mesmo que se reverencie Brama ou Vishnu. É considerado também pecado tocar em algum brâmane e dar de comer a algum dos parentes do morto ou comer em outra casa.

Ainda segundo Fernandes, frequentar pagodes e ir a casamentos também são cuidados que os parentes do defunto devem ter, para que assim não se encontre em pecado:

em aqueles dez dias, se alguns dos parentes do morto tocar em algum *brâmane* o tal *brâmane* deve se lavar logo; e se não se lavar, é grande o pecado; e sem se lavar, posto que se reze alguma coisa, não é de algum proveito. Nem é bom nestes dez dias dar de comer a algum de seus parentes, nem em sua casa é bom comer alguém, e nenhuma cousa de sua casa é boa, nem é bom recebê-lo, nem algum dos parentes do morto nestes dez dias é bom ir a algum casamento ou algum *pagode* ou alguns ídolos, nem é bom ir comer a outra casa³⁰⁰.

Outra relação que podemos estabelecer entre as idéias apresentadas por Dumont sobre a dicotomia puro/impuro com as descrições de Fernandes em seu tratado é aquela na qual a água aparece para a casta bramânica como o grande agente purificador. No entender de

²⁹⁹ WICKI, José. *Tratado do Padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo, Maduré (1616)*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973. p. 225.

³⁰⁰ *Ibidem*. p. 282.

Dumont, o banho dos brâmanes cumpre não apenas uma função de higiene pessoal, mas, acima de tudo, uma forma de purificação para manter sua condição de casta pura³⁰¹.

O ato de se banhar dos brâmanes é descrito por Fernandes como obrigação da própria condição que o ofício da casta impõe. Há para Fernandes cinco modos de banho: o *aquianem* que corresponde a juntar todo o corpo com cinzas, o *varunam* que é lavar o corpo com água, o *piraman* que é colocar água na cabeça, o *vaiavião* que é misturar ao corpo o pó que a vaca pisou, e por fim, o *devião* que é banhar-se com a água da chuva nos dias ensolarados³⁰².

O jesuíta afirma que os brâmanes que se lavam em tempo de eclipse terão todos seus pecados extintos e muitos dias viverão na glória. Ao lavarem-se, os brâmanes estão na companhia de deuses e de seus antepassados, afirmou Fernandes, e o pano que se usou no lavatório, não é bom que se limpe a cabeça, uma vez que isto tem influência negativa para os antepassados que, segundo o jesuíta, se tornaram “bruxos”.

Fernandes completa sua descrição dos lavatórios bramânicos citando trechos de autoridades hindus, como o *Smriti*, no qual diz que os brâmanes têm por obrigação duas tarefas: a primeira é de lavar o corpo duas vezes ao dia, chamado de *nirtão*; a outra é de lavar o corpo quando houver eclipse, denominada de *nainitigão*³⁰³. Sem fazer essas duas, o brâmane “será grande pecador”³⁰⁴. Já em Manu, Fernandes encontra a referência de que todo brâmane tem por compromisso lavar o corpo ao nascer do sol e ao pôr do sol.

Devemos ter atenção também para a oposição puro/impuro em relação à vaca. Segundo Dumont, a vaca já é mencionada no *Veda* como animal a ser reverenciado, sendo entre os hindus um crime muito grave matar ou ferir, mesmo que seja de forma involuntária, uma vaca³⁰⁵.

Encontramos também a importância da vaca no hinduísmo no verbete no *Dicionário de Símbolos*, de Jean Chevalier e Alain Gheerbrant. Segundo os autores a vaca desempenha

³⁰¹ DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: O sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: EDUSP, 1992. . p. 104.

³⁰² WICKI, José. *Tratado do Padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo, Maduré (1616)*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973. p. 264.

³⁰³ Ibidem. p. 101.

³⁰⁴ Idem.

³⁰⁵ DUMONT, Louis. op.cit, nota 301, p. 104.

um papel cósmico e divino no hinduísmo³⁰⁶, representando abundância da vida. Ainda de acordo com os autores, foi através de seu leite, que os deuses *Sadhya* e *Vasni* se saciaram³⁰⁷.

Parece, pois, que Fernandes pôde identificar, ao observar as cerimônias bramânicas, o valor sagrado da vaca para os indianos. Por exemplo, ao observar os rituais do casamento, Fernandes comenta que uma vaca é dada aos noivos como sinal de proteção uma vez que é um animal “sem pecado e é coisa santa”. Também como forma de limpar o local do nascimento de um brâmane costuma-se bostear fezes de vaca. Segundo o jesuíta, ao descrever os principais crimes indianos, o ato de matar uma vaca é considerado um grande pecado³⁰⁸. Também aquele que espancar ou apedrejar uma vaca ficará sem comer arroz por três dias³⁰⁹. Quebrar a perna de uma vaca, por exemplo, é visto como um delito grave, e sua punição, descreveu Fernandes, é que se corte a perna da pessoa que o fez³¹⁰. Elementos apresentados pelo jesuíta e reafirmados por Dumont.

É interessante mencionar o que Dumont chamou atenção sobre o caráter sagrado que a vaca possui e que representa também uma função social. Segundo o autor, matar uma vaca é equivalente a acabar com a vida de um brâmane. A vaca, segundo o autor, tem como desígnio ser meio animal e meio divino do Brâmane. Sua morte ou mesmo um ato de ferir, causa, portanto, impacto na casta dos sacerdotes; um desequilíbrio na própria ordem social vigente³¹¹.

É curioso observar que Fernandes não faz esta associação da vaca com a divindade dos brâmanes, como destacou Dumont. Contudo, é possível perceber nas descrições do missionário português como os brâmanes são afetados pelas castas mais baixas de acordo com determinadas atitudes.

³⁰⁶ CHEVALIER, Jean; CHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Tradução Vera da Costa e Silva. 26ª ed. José Olympio: Rio de Janeiro, 2012. p. 927.

³⁰⁷ Idem.

³⁰⁸ WICKI, José. WICKI, José. *Tratado do Padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo, Maduré (1616)*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973. p. 249.

³⁰⁹ Idem.

³¹⁰ WICKI, José. op.cit, nota 208. p. 250.

³¹¹ DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: O sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: EDUSP, 1992. p.105.

É desse modo que, segundo Fernandes, comete *pecado* o brâmane que se casa com mulher de casta mais baixa, assim como comer em casa da casta dos sudras, dos servos, é considerado grande ofensa, sendo que, segundo Fernandes, o brâmane chega a perder seu status de casta mais alta e passa a viver o resto dos seus dias como sudra e “depois de morrer nascerá cão”. O brâmane estaria assim, como Dumont destacou, “vulnerável a mancha do inferior”³¹².

De modo geral, alimentos de origem animal, como carne de vaca, búfalo, porco doméstico e peixe não se pode comer. Assim como a cebola e o alho, considerados, segundo o autor, como algo excitante³¹³. Qualquer tipo de bebida alcoólica também deve ser proibida, pois alteram a formação do espírito. Ainda segundo o autor, comidas não consideradas impuras podem igualmente se tornar assim, se qualquer pessoa de casta inferior lhe toque³¹⁴.

É importante, portanto, frisarmos que a questão alimentação assumiu na narrativa de Fernandes um ponto de destaque dentro do campo de elementos descritos pelo jesuíta que regulavam e mantinham a pureza dos brâmanes, em especial quando esses comiam em casas de pessoas de casta mais baixa, como mencionado acima. Todavia, a impureza destacada por Gonçalo Fernandes não se encontrava apenas na alimentação. Seu tratado é importante também por revelar a necessidade do jesuíta em apontar as faltas graves que as leis bramânicas apontavam bem como a forma de punição para estas, sendo interpretadas por Fernandes a partir da noção de *pecado*.

Esta noção está presente em sua obra e revela uma forte influência da própria teologia cristã da época, que encontrava no próprio homem o seu maior inimigo. De acordo com Jean Delumeau, a partir do seu estudo a respeito dos monges na época medieval, identificou que o desprezo pelo mundo e a vergonha do homem de si mesmo ganharam novas proporções, ultrapassando já no início da modernidade as paredes do mosteiros e atingindo o grande público – aqueles que sabiam ler³¹⁵.

Através de textos como a *Imitação de Cristo*, de Thomas de Kempis, composta no século XV e *A Grande vida de Jesus Cristo*, de Ludolfo de Saxon, que a depreciação da vida

³¹² DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: O sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: EDUSP, 1992. p. 100.

³¹³ Ibidem. p. 31-35.

³¹⁴ DUMONT, Louis. op.cit, nota 312. p. 31-35.

³¹⁵ DELUMEAU, Jean. *O Pecado e o Medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)* Vol.1. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: EDUSC, 2003. p. 33;46.

terrena e o desejo de se viver em constante vigilância tornaram-se verdadeiros best-sellers³¹⁶. Com mais de 200 edições durante o século XVI e traduzida 60 vezes na língua francesa durante 400 anos, a *Imitação de Cristo*, por exemplo, levou milhares de leigos devotos a mensagem de uma vida sem luxos e de expiação³¹⁷. O *pecado* tornava-se, então, uma importante obsessão do catolicismo a ser combatido.

Encontramos ainda, nos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola, um convite para que os homens se afastassem das coisas mundanas e das coisas fúteis. Contudo, Delumeau acentuou a ambigüidade do discurso dos *Exercícios* que, apesar de reivindicar uma fuga do mundo, Loyola não o desprezou totalmente, uma vez que entendia que era no mundo que se encontrava a salvação do homem³¹⁸.

Acreditamos, portanto, que Fernandes enxergou nas obrigações dos brâmanes para suas leis hindus e as possíveis punições, algo muito próximo a idéia de *pecado* cristão. Manter-se limpo e puro, no entender de Fernandes, era o mesmo que manter-se longe do pecado terrestre, das impurezas mundanas.

Para Julio Simões, é possível entender esta perspectiva etnocêntrica de Fernandes sobre a sociedade indiana a partir do momento em que o jesuíta não separou sua nacionalidade portuguesa da católica. Ser português e ser cristão eram atitudes sinônimas para Fernandes³¹⁹. Assim, ao ler sobre as leis e penitências hindus, é compreensível que Fernandes, uma vez que sua leitura sobre os brâmanes era “religiosa”, traduziu com base em traços do cristianismo. Assim, a única possibilidade encontrada pelo jesuíta em converter os indianos foi de converter toda a cultura indiana e moldá-la nos parâmetros cristãos e, por consequência, portugueses³²⁰.

No esforço de detalhar e explicar as mais variadas tradições bramânicas e, assim, expor o que chamou de ditos graves contra os costumes hindus, Fernandes procurou vincular a concepção do *pecado* com a oposição puro/ impuro, presente na herança cultural hindu.

³¹⁶ DELUMEAU, Jean. *O Pecado e o Medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)* Vol.1. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: EDUSC, 2003. p. 46-47.

³¹⁷ Idem.

³¹⁸ DELUMEAU, Jean. op.cit, nota 316 p.49.

³¹⁹ SIMÕES, Julio Eduardo dos Santos Ribeiro. Indian Inquisition and National Pride. In: *Anais do 1º Annual International Interdisciplinary Conference*. Azores, Portugal: 2013. p. 850.

³²⁰ Ibidem. p. 850.

Se, por um lado, como bem salientou Inês Županov, o jesuíta Roberto de Nobili fez uso de analogias para descrever os hábitos indianos³²¹, não podemos deixar de identificar na prática missionária de Fernandes um empenho em mapear os costumes dos brâmanes através da correspondência entre categorias cristãs – emergindo a idéia de pecado – e algumas noções presentes no universo do hinduísmo, como a transgressão das leis, por exemplo.

Consideramos, assim, que o tratado de Fernandes é um texto que funciona para além de uma simples descrição dos costumes dos brâmanes, como ressaltado por Županov³²². A partir da apropriação de categorias familiares ao catolicismo, como a noção de *bruxaria*, ou mesmo a presença do *diabo* em suas observações – Fernandes realizou de certo modo, talvez não como a mesma sofisticação de Nobili, analogias para explorar o universo de tradições hindus e traduzi-las para o universo cristão. Revelou, assim, uma visão europeizada dos costumes bramânicos.

Até mesmo o uso da categoria *pecado*, que constantemente foi associada por Fernandes, em seu tratado, ao descrever os costumes bramânicos, demonstra uma imagem deturpada do hinduísmo empreendida por um olhar de um missionário europeu. A problemática maior se deu pelo fato de, a partir do momento em que todo o universo bramânico foi interpretado dentro de categorias familiares ao catolicismo, o jesuíta teve conseqüentemente, de encarar a conversão total, com a abolição dos costumes dos hindus, como única forma possível de implantação do catolicismo na Índia portuguesa.

2.3 A prática missionária de Roberto de Nobili.

Reconheces, ó Roma, o teu Roberto
[...]
Sagaz caçador das almas,
Aplicado à pressa,
Escondeu-se para as apanhar muitas,
Sem as espantar
[...]
Acceita portanto teu discípulo,
e não cesses
de sustentar quantos Robertos puderes

³²¹ Županov, Inês. *Disputed Mission: jesuit experiments in brahmanical knowledge in seventeenth century India*. New Delhi: Oxford University Press, 1999. p. 134.

³²² *Ibidem*. p. 134.

(*Elogio*- Pe. Gabriel de Saldanha).³²³

O trecho acima é de autoria do padre Manuel José Gabriel de Saldanha³²⁴, que descreveu em formas de versos, no ano de 1905, em artigo para a Revista de Comissão Arqueológica da Índia Portuguesa, a missão de Roberto de Nobili em Maduré, no início do século XVII. Intitulado *Elogio*, o texto nos dá uma dimensão de como os feitos do jesuíta italiano foram retratados dentro da literatura jesuítica – e até mesmo na historiografia que se debruçou sobre sua trajetória –, levando-se em consideração as suas estratégias nada convencionais para que a conversão se efetivasse. Tamanho elogio pode ser justificado diante da própria natureza dos documentos produzidos pelo próprio inaciano, em que uma visão crítica de seus métodos não se tornou a preocupação central do Pe Gabriel Saldanha.

De fato, não se pode negar que Roberto de Nobili foi um personagem emblemático na história da missão jesuítica no Oriente. O modo como empregou não apenas a mensagem cristã aos indianos, mas a utilização de um método da adaptação, baseado nas trocas culturais que realizou com os brâmanes, na leitura social e política dos costumes locais, fazem de Nobili um sujeito peculiar. Contudo, acreditamos que seja importante nos desvencilharmos de um olhar impregnado pelo fascínio que a figura de Nobili coloca, como no poema acima, mantendo, na medida do possível, uma postura crítica para melhor compreender suas ações.

As problemáticas envolvendo sua trajetória, incluindo as estratégias de missão por ele utilizadas, foram consideráveis ao longo do período em que esteve em Maduré. Foi assim, por exemplo, que seus métodos enfrentariam resistências dentro do Tribunal do Santo Ofício português e da própria Companhia de Jesus, percorrendo todo o século XVII e boa parte do XVIII para, então, ter uma resolução final do papado em 1744, com Bento XIV a partir da bula *Omnium sollicitudinum*, voltada para a proibição dos ritos malabares³²⁵.

Trata-se, portanto, de uma importante trajetória que se inseriu em um debate de longa duração na história da Companhia de Jesus e que merecerá nossa atenção em dois momentos distintos. Para o presente capítulo, nosso intuito reside na análise da sua narrativa missionária

³²³ SALDANHA, Gabriel de. O Ms. Do P. Roberto de Nobili. In: O Oriente Português. Revista da Comissão Archeologica da Índia Portuguesa, Vol. V02 - 01-Fev, 1905.

³²⁴ Além deste pequeno poema dedicado a figura de Roberto de Nobili, é de autoria de Manuel José Gabriel Saldanha a obra *História de Goa: política e arqueológica* (1898). Velha Goa: Asian Educacional Services, 1990.

³²⁵ TAVARES, Célia da Silva Cristina. . *Jesuítas e Inquisidores em Goa: a cristandade insular* (1540-1682). Lisboa: Roma Editora, 2004. p. 142.

como importante instrumento utilizado pelo jesuíta, a fim de legitimar suas estratégias de conversão. A nosso ver, além de tornar instrumento legitimador, seu tratado escrito no ano de 1613, intitulado de *Relatório sobre certos costumes da nação indiana*³²⁶, pode ser considerado como uma importante obra capaz de revelar a própria visão do jesuíta a respeito de uma complexa sociedade, estabelecida em fortes tradições culturais que, por sua vez, se chocariam com a visão, embora “adaptada” à realidade local, ainda eurocêntrica de Nobili.

Nascido no ano de 1577, na cidade de Roma, Roberto de Nobili, descendente de uma nobre família toscana, ingressou na Companhia de Jesus em 1597, na qual obteve sua ordenação em 1603. Após dois anos, foi enviado a Goa, indo trabalhar em 1606, na missão de Maduré, ao lado do jesuíta português Gonçalo Fernandes Trancoso, que já residia na região há onze anos.

De acordo com Anand Amaladass e Francis X. Clooney, jesuítas responsáveis pela tradução e publicação do tratado de Roberto de Nobili, o inaciano italiano aprendeu o sânscrito e também a língua Tâmul³²⁷, bem como estudou livros sagrados do hinduísmo; nada muito diferente do que destacou o padre Gabriel Saldanha, destacando a erudição de Nobili como importante qualidade³²⁸. Na medida em que aprendia a linguagem local, Roberto de Nobili pôde, segundo os autores, estabelecer os primeiros contatos com os indianos da região e iniciar em 1607 suas primeiras obras de conversão.

Contudo, foi durante o período entre os anos de 1607 e 1612 que desenvolveu seu método de adaptação, pelo qual ficaria posteriormente conhecido. De acordo com Dauril Alden, os primeiros momentos de atuação do jesuíta italiano não obtiveram muitos resultados positivos. Foi a partir da sua compreensão de que era necessária uma maior aproximação em relação à população local, que as conversões poderiam ser de fato conquistadas³²⁹.

³²⁶ NOBILI, Roberto de. Reporting of Certain Customs of the Indian Nation. In: CLOONEY, Francis X, AMALADASS, Anand. *Preaching wisdom to the wise: Three Treatises by Roberto de Nobili, SJ., Missionary and Scholar in 17th Century India*. St.Louis The Institute of Jesuit Sources, 2000.

³²⁷ Segundo Sebastião Rodolfo Dalgado, o Tâmul é uma das principais línguas indianas, sendo a mais falada na Índia meridional. Cf: DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Glossário luso-asiático*. Imprensa da Universidade, Vol 2, 1919. p. 349.

³²⁸ SALDANHA, Gabriel de. O Ms. Do P. Roberto de Nobili. In: O Oriente Português. Revista da Comissão Archeologica da India Portuguesa, Vol. V02 - 01-Fev, 1905.

³²⁹ ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire and Beyond-1540-1750*. Stanford University Press Stanford, California, 1996. p. 152.

Segundo Alden, Nobili percebeu que os indianos não iriam aceitar seus ensinamentos se continuasse a ser um estrangeiro. Assim, chegou a escrever a Paulo V, informando-o de que “passaria a professar ser um brâmane italiano que tinha renunciado a este mundo quando estudava sobre a sabedoria em Roma e que tinha rejeitado todos os prazeres e conforto deste mundo”³³⁰.

É dessa forma que o padre Gabriel Saldanha descreveu como Nobili conviveu entre os brâmanes de Maduré:

com eles, vivia numa palhoça, entregue a uma vida de austeridades e privações, abstendo-se completamente de carne, peixes e de todas as bebidas fermentadas. Trazia a cabeça raspada, mas com o tufo de cabelo no alto dela (*xendy*), e coberta com um turbante cilíndrico de seda cor de fogo – a testa pintada de uma camada amarela de sândalo – as orelhas adornadas de arrecadas a penderem sobre o colo. Vestia uma túnica de fazenda cor de laranja; os pés descobertos calçando sandálias, - na mão direita um bordão de sete nós, que tinha enroscada a *linha bramânica* e na extremidade superior uma lamina de ferro em forma de machadinha, - e na mão esquerda uma pequena *amphora (tamboi)*³³¹.

Com a postura descrita acima, Roberto de Nobili atraiu a atenção de muitos brâmanes, que o procuravam para ouvir seus ensinamentos. De acordo com o padre Gabriel Saldanha, Nobili conseguiu atingir a marca de trinta mil conversos³³², número também compartilhado pelo historiador Dauril Alden³³³.

É certo que o conhecimento que tinha sobre a cultura indiana através das leituras que fez de textos sagrados hindus e o contato constante com a comunidade indiana e, em especial, com os brâmanes, permitiu que Nobili escrevesse um extenso tratado sobre o hinduísmo. Esse, por sua vez, embora tenha sido escrito no ano de 1613, sob aprovação de Francisco

³³⁰ ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire and Beyond-1540-1750*. Stanford University Press Stanford, California, 1996. p. 152.

³³¹ SALDANHA, Gabriel de. . O Ms. Do P. Roberto de Nobili. In: O Oriente Português. Revista da Comissão Archeologica da India Portuguesa, Vol. V02 - 01-Fev, 1905. p. 31.

³³² Ibidem. p. 32.

³³³ ALDEN, Dauril. op.cit, nota 330. p. 152.

Rodrigues, arcebispo de Cranganor, seria enviado para o jesuíta geral Claudio Acquaviva dois anos depois³³⁴.

O *Relatório sobre certos costumes da nação indiana* foi dividido em onze capítulos, sendo os seis primeiros relativos à estrutura da sociedade indiana, ou seja, uma análise referente às *castas*. Nos cinco últimos capítulos, Nobili descreveu alguns dos costumes indianos, como o uso da pasta de sândalo e do kudumi, expondo, assim, toda a sua compreensão de que grande parte dos hábitos indianos eram reflexos de uma trivial dos indianos e não necessariamente resultado de uma prática religiosa destes; aspecto este que analisaremos ao longo do capítulo.

Para além do relatório sobre os costumes indianos, também foi responsável pela escrita de mais dois tratados. Em 1610, por exemplo, escreveu o *Diálogo da Vida Eterna*. Como o próprio título já indica, foi escrito na forma de diálogo entre um professor e o seu discípulo. Segundo Anand Amaladass e Francis X. Clooney, o diálogo consta de um aprofundamento nas questões fundamentais para se ter uma fé tanto moral quanto intelectual³³⁵. Para os autores, essa obra pode, na verdade, representar uma versão idealizada de diversas conversas reais que o jesuíta teve com os brâmanes, com os quais entrou em contato durante sua trajetória em Maduré³³⁶.

O segundo texto é denominado de *O inquérito sobre o significado de Deus*. Escrito no mesmo período que o texto anterior, o inquérito é uma breve e sucinta obra sobre formulações teológicas e suas aplicações. Composta por seis capítulos, a obra tem por razão mostrar que as divindades dos indianos não mostram características capazes de evidenciar que estas pertencem ao verdadeiro Deus, prevalecendo, portanto, sua visão eurocêntrica e católica.³³⁷

Após sofrer uma série de acusações a respeito de seu método de conversão e de ter conseguido junto ao papa a aprovação de sua obra missionária no ano de 1623, Roberto de Nobili viajou para outras partes do sul da Índia e pelo Sri Lanka, estabelecendo novos centros missionários. Amaladass e Clooney afirmam que foi neste espaço de tempo que Nobili escreveu outros dois textos, o *Refutação de Calúnias*, uma defesa profunda do modo de vida e

³³⁴ CLOONEY, Francis X, AMALADASS, Anand. *Preaching wisdom to the wise: Three Treatises by Roberto de Nobili, SJ., Missionary and Scholar in 17th Century India*. St.Louis The Institute of Jesuit Sources, 2000. p. 8.

³³⁵ Ibidem. p. 11

³³⁶ CLOONEY, Francis X, AMALADASS, Anand. op.cit, nota 334. p. 11.

³³⁷ CLOONEY, Francis X, AMALADASS, Anand. op.cit, nota 334. p. 12.

do ensino cristão, e o catecismo. Missionário famoso, tanto entre seus críticos quanto entre seus seguidores, adepto da conversão por vias brandas, autor de vários textos sobre a Índia e sua gente, Roberto de Nobili morreu no ano de 1656, próximo a cidade de Chennai.

De modo geral, tanto os tratados mencionados como essas duas últimas obras, correspondem à maneira pela qual o padre Roberto de Nobili analisou e aprendeu questões relativas à missionação na Índia. Contudo, a melhor análise a respeito de sua leitura do hinduísmo se dará a partir de seu *Relatório acerca dos costumes da nação indiana*, pois, como já sublinhamos, trata-se de um compêndio que demonstra a forma que Nobili compreendeu as principais estruturas socioculturais indianas, interpretando, principalmente, sua base religiosa.

Contudo, é necessário destacar, antes mesmo de analisar o conteúdo do relatório escrito pelo missionário, que uma importante problemática se faz presente: como analisar um documento que, no seu original foi escrito em latim e sua tradução, na qual temos acesso, está em inglês? Como lidar com as possíveis perdas de expressões e das diferentes interpretações de outrem? Como garantir a autenticidade da fonte?

Talvez, nosso maior obstáculo esteja no manejo da categoria *civil*, que constantemente aparece na tradução em inglês para designar a separação feita por Nobili entre o que seriam costumes puramente religiosos e àqueles nos quais o jesuíta não encontrou caracteres de idolatria; argumento que, por sua vez, é elemento na estratégia missionária do jesuíta italiano.

Reinhart Kosseleck chamou atenção para a utilidade dos conceitos no desenvolvimento do conhecimento histórico. De acordo com o autor, o aprofundamento de um estudo analítico dos conceitos permite ao historiador compreender de forma mais ampla os fatos históricos, suas transformações e permanências³³⁸.

Nesse sentido destacamos que, no dicionário do século XVIII, organizado por Raphael Bluteau no ano de 1728, a palavra *civil* possui o seguinte significado: “coisa concernente a cidadãos, à sociedade e a vida humana”³³⁹. Por sua vez, no *Dicionário da Língua Portuguesa*,

³³⁸ KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Editora PUC RIO, 2006. p. 98.

³³⁹ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 - 1728. Volume 8. p. 331.

de António de Moraes Silva, de 1789, *civil* corresponde ao “que pertence à cidade, ou sociedade de homens que vivem debaixo de certas leis”³⁴⁰.

No contato com outras fontes escritas por Nobili, como cartas endereçadas aos seus superiores de ordem, estas no seu conteúdo original, a categoria em questão não foi encontrada, o que reforça o cuidado na operação desta em nossa análise. Por sua vez, foi possível identificar em suas cartas, expressões como “sinais exteriores” e “sinais de nobreza” na medida em que buscou justificar a ausência de conteúdo religioso nos traços hindus.

Contudo, é importante ressaltarmos que o uso da expressão *civil* foi incorporado por outros historiadores que se dedicaram ao estudo da prática missionária do jesuíta italiano. Destacamos nesse sentido, o trabalho de Inês Županov que, ao analisar o método de Roberto Nobili e sua leitura das tradições bramânicas, fez uso da categoria mencionada para se referir à distinção feita pelo jesuíta a respeito de tudo que este considerava não possuir um conteúdo religioso. Segundo a autora, Roberto de Nobili buscou no íntimo dos costumes hindus o seu sentido verdadeiro, através da dicotomia entre religioso e civil³⁴¹.

Não afirmamos, entretanto, que Nobili, homem religioso do século XVII, foi capaz de secularizar um conjunto das práticas e hábitos indianos, antes mesmo que esse processo ganhasse maior corpo no decorrer ao longo do tempo. Conforme apontou António Matos Ferreira, a secularização processou-se em um longo período em que se questionou a legitimação da sociedade pautada na confessionalidade sociopolítica, emergindo uma visão de sociedade “onde a religião se [encontrava] em concorrência com outros princípios e com outras fontes de legitimação das práticas individuais e sociais, e, por conseguinte, de enquadramento sociocultural”³⁴².

É equivocado inserir Roberto de Nobili nesse processo de secularização, a partir do fato de que seu tratado revela mais uma estratégia discursiva a fim de legitimar seu método missionário, do que necessariamente uma defesa consciente da separação completa entre religião e outras formas culturais. Desse modo, compreendemos que a leitura de Nobili acerca dos costumes e tradições indianas não possuía uma nítida distinção do que cabia ao mundo

³⁴⁰ SILVA, António Moraes de. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Vol 1. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1789. p. 441.

³⁴¹ ŽUPANOV, Inês. *Disputed Mission: Jesuit experiments in brahmanical knowledge in seventeenth century India*. New Delhi: Oxford University Press, 1999. p. 49.

³⁴² FERREIRA, António Matos. Secularização. In: AZAVEDO, Carlos Moreira (dir.) *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 196.

religioso e do âmbito civil, uma vez que o próprio missionário indicou em seu tratado – e será algo que voltaremos a comentar de modo mais aprofundado – elementos gentílicos presentes nas tradições indianas, tais como os adoradores a *Maya* e aos deuses hindus Brama, Visnu, Rudra e Shiva.

Consideramos, pois, o uso desse termo nas análises a respeito da trajetória de Roberto de Nobili bem como de seu tratado como forma de indicar que o jesuíta desassociou o conteúdo religioso de alguns costumes indianos, indicando-os apenas em seu caráter ornamental, enquanto sinais exteriores e de nobreza, sem, contudo, promover uma secularização completa de todo o painel cultural hindu.

2.3.1 O sistema de castas e sua ordem social

Ao descrever a sociedade indiana e seus costumes, Roberto de Nobili ressaltou logo de início o caráter de divisão social que as *castas* representavam para aquela sociedade. Trata-se, portanto, de um ponto importante para entendermos a maneira pela qual o missionário interpretou todo o conjunto de práticas e costumes indianos, interpretando-os, na sua grande maioria, a partir de caracteres que não revelavam quaisquer aproximações com sinais de *idolatria*. Nosso objetivo neste subitem reside, portanto, em traçar o modo como o jesuíta italiano descreveu a sociedade indiana, assim como Gonçalo Fernandes, a partir da noção de *casta* e de perceber, através desse aspecto, a lógica de conversão defendida por Nobili.

Se, para muitos missionários, viajantes e cronistas, o sistema de *castas* configurou-se em uma lógica pautada pela religião, outros enxergaram em sua natureza apenas o seu sentido de organização a partir do elemento social. Louis Dumont nos chama atenção para este aspecto, destacando que, desde o século XVII, houve momentos em que se discutiu a verdadeira essência das *castas*, se esta era um produto de caráter religioso ou não³⁴³.

Parece, pois, que Nobili pode ser encarado, neste debate de interpretações a respeito das *castas*, como um forte exemplo, ao contrário do que foi percebido no tratado de Gonçalo Fernandes, de quem as interpretou sob a ótica de uma ordem hierárquica em que a religião não era a base fundamental. Em linhas gerais, Roberto de Nobili defendeu que a divisão das

³⁴³ DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus*: O sistema de castas e suas implicações. São Paulo: EDUSP, 1992. p. 73.

castas era uma forma externa de distinção entre pares e de suas funções na sociedade indiana. Outros pensadores posteriores ao jesuíta italiano se debruçaram sobre a mesma questão.

Como apontou Dumont, o sanscritista Max Müller, no fim do século XIX, inferiu que a origem da *casta* é algo bastante complexo, mas se tratava, no seu essencial, de uma “forma particular das distinções relativas ao nascimento, à situação social e à instrução”³⁴⁴. Também na obra do sociológico Max Weber é possível perceber esta idéia de *castas* ligada a uma função “social”, como em Müller. Segundo o autor, para Weber, a *casta* é um tipo específico de grupo de estatuto ou estado, muito vinculado ao sentido dos três estados do Antigo Regime francês³⁴⁵.

Dumont ainda ressalta a teoria desenvolvida por Nesfield, no fim do século XIX, que compreendeu o sistema de castas como desdobramento especial da idéia de corporação de trabalho³⁴⁶. Para Nesfield, explica Dumont, a ordem de hierarquia entre as castas corresponde inversamente à ordem de surgimento das especialidades correspondentes, considerando as profissões mais antigas como as mais baixas³⁴⁷.

Outras muitas teorias sobre o sistema de *castas* foram elaboradas no decorrer do século XX, tais como a de Hutton que, segundo Dumont, analisou esse sistema não a partir de parâmetros ocidentais, mas sim, de instituições de sociedades “mais simples”, revelando o seu aspecto religioso³⁴⁸. Na leitura de Hutton, menciona Dumont, o sistema de *castas* é resultado de uma *combinação* de diferentes fatores traçados ao longo do processo histórico³⁴⁹. Mas, para além da noção de distinção entre pares, como, então, Nobili caracterizou em sua narrativa as *castas* indianas?

Para analisar a divisão da sociedade indiana e quais seriam as competências particulares de cada *casta*, o jesuíta se utilizou da leitura dos dezoito volumes de *Smtir*, o qual, segundo o próprio, se tratava de um conjunto de textos em que se encontrava todo corpo

³⁴⁴ DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: O sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: EDUSP. p. 74.

³⁴⁵ Ibidem.

³⁴⁶ DUMONT, Louis. op.cit, nota 344. p. 73

³⁴⁷ DUMONT, Louis. op.cit, nota 344. p. 73.

³⁴⁸ DUMONT, Louis. op.cit, nota 344. p. 75.

³⁴⁹ DUMONT, Louis. op.cit, nota 344. p. 75.

teórico de leis em relação ao grau de cada indivíduo e, também, e em maior destaque, as Leis de Manu, ressaltado pelo jesuíta, como autoridade máxima do hinduísmo³⁵⁰.

Assim, o primeiro grupo descrito por Nobili é a *casta* dos brâmanes. De acordo com o jesuíta, estes eram pertencentes à ordem dos “professores das ciências, particularmente das grandes ciências assim como da lógica, filosofia e teologia”³⁵¹. Para Nobili, a grande matéria que diferenciava os brâmanes das demais ordens era justamente por pertencerem ao grupo dedicado à aprendizagem, especialmente das leis hindus.

O segundo grupo é o dos *kshatriyas*, também chamados de rajás, que, de acordo com o jesuíta, correspondem aos reis e chefes de famílias reais. Citando as Leis de Manu, Nobili descreveu que a principal função deste grupo era “não fugir das batalhas, proteger o povo e manter palavras de sabedoria”, pois “essas três tarefas estão cristalizadas e que conduzem a ação, bonança e excelência”³⁵²

Os comerciantes ocupam a terceira ordem, denominados de *Vaishyas*. Segundo Nobili, é a casta indiana dedicada a obter riqueza através da negociação, por exemplo, de vestuário ou de jóias. Os *Vaishyas*, de acordo com o missionário, fazem negócios em todas as partes, e toda comunidade indiana é beneficiada pelas riquezas geradas por eles³⁵³.

A última *casta* é a dos *Shudras*, a dos servos, subalterna às outras castas. De acordo com Nobili, os *Shudras* podem ser subdivididos em seis outras classes, que correspondem aos trabalhadores da terra, aos funcionários ou atendentes, artesãos, barbeiros, garimpeiros e aqueles que fazem qualquer tipo de serviço.

De toda forma, o que queremos chamar atenção é para a descrição do jesuíta sobre as diferenças das *castas* que residem no modo como cada uma acabava por preencher um determinado ofício dentro da sociedade indiana, divididos em maior ou menor grau:

³⁵⁰ NOBILI, Roberto de. Reporting of Certain Customs of the Indian Nation. In: CLOONEY, Francis X, AMALADASS, Anand. *Preaching wisdom to the wise: Three Treatises by Roberto de Nobili, SJ., Missionary and Scholar in 17th Century India*. St.Louis The Institute of Jesuit Sources, 2000. p. 57.

³⁵¹ O texto em língua estrangeira é: Teaching of the sciences, particularly of the higher sciences such as logic, philosophy, and theology. In: NOBILI, Roberto. *Report Concerning Certain Customs of the Indian Nation*, 2000. p. 57.

³⁵² O texto em língua estrangeira é: Not to flee in battle, to protect the people, and to mind the words, of the wise- in these three (duties) lie crystallized the rulers’ activity, good, and excellence. In: NOBILI, Roberto. *Report Concerning Certain Customs of the Indian Nation*, 2000. p. 59.

³⁵³ NOBILI, Roberto. *Report Concerning Certain Customs of the Indian Nation*, 2000. p. 60.

finalmente, os costumes e modos dessas pessoas, considerando os ofícios havíamos comentado que é um termo um tanto peculiares atribuído por cada ordem social mantém também para seus respectivos hábitos em relação ao vestir, comer, e outros aspectos de cuidados corporais. Correspondente ao nível de cargo maior ou menor e da caracterização do padrão social de cada classe individual é encontrado um nível de refinamento maior ou menor, e uma peculiar limpeza para cada classe. Assim, vemos que os costumes dos brâmanes são considerados os mais seletos de todos; próximo na classificação, vêm os governantes, em seguida, os da classe dos respeitáveis comerciantes, e no último lugar, as das outras ordens³⁵⁴.

Interpretar a forma como as castas hindus se organizavam era, no entender de Nobili, perceber uma hierarquia voltada desde a distinção de ofícios até o uso dos hábitos e costumes existentes entre os hindus. Ainda para o missionário, esta divisão da sociedade indiana era similar aos níveis de nobreza presentes na Europa do Antigo Regime. Tratava-se, portanto, de uma forte analogia promovida por Nobili com a tradição de estamentos existentes no mundo europeu naquele período.

É importante observar que ao tomar o sistema de *castas* como algo semelhante a uma idéia existente no Ocidente, a da noção de nobreza, Nobili procurou se distanciar da influência da religião sobre este sistema, conferindo um caráter social e político para a esta organização presente na sociedade indiana.

Contudo, é importante mencionar que Nobili, mesmo reafirmando o caráter ornamental que as práticas dos brâmanes possuíam, não deixou de ressaltar em sua escrita elementos dentro do sistema hindu interpretados por ele como idolatria. Sua visão da sociedade indiana não era totalmente esvaziada de um conteúdo religioso, tal como afirmou Inês Županov³⁵⁵ embora a presença deste não tenha assumido como ponto central de sua narrativa

Sua posição a respeito de algumas divindades integrantes desse sistema é um exemplo de que sua interpretação não estava desvinculada totalmente de um olhar religioso. A adoração de alguns segmentos da *casta* brâmane aos deuses Vishnu, Brama, Maya e Rudra

³⁵⁴ O texto em língua estrangeira é: Finally, to come to the usages and civil ways of living of these people, what been said regarding the offices peculiarly assigned to each civil order holds fairly well also for their respective habits in regard to dress, eating, and other aspects of bodily care. Corresponding to the higher or lower degree of office and social standing characterizing each individual class, there is similarly found a higher or lower level of refinement and cleanliness peculiar to each class. Hence, we find that the social usages of brahmins are held to be the choicest off all; next in rank come those of the rulers. then those of the respectable merchant class; and in the last place those In: of the other orders. In: NOBILI, Roberto de. Reporting of Certain Customs of the Indian Nation. In: CLOONEY, Francis X, AMALADASS, Anand. *Preaching wisdom to the wise: Three Treatises by Roberto de Nobili, SJ., Missionary and Scholar in 17th Century India*. St.Louis The Institute of Jesuit Sources, 2000. p. 62.

³⁵⁵ Županov, Inês. *Disputed Mission: Jesuit experiments in brahmanical knowledge in seventeenth century India*. New Delhi: Oxford University Press, 1999. p. 99-100.

chamou a atenção do jesuíta para a necessidade de apontar sinais de idolatria também entre a *casta* mais alta³⁵⁶.

Nesse sentido, é equivocado pensar toda a matéria hindu interpretada pelo jesuíta como uma separação completa de um arcabouço religioso tampouco pensar que o hinduísmo analisado por Nobili era compreendido somente por esse viés. Apenas uma parte do sistema hindu e de um segmento da *casta* brâmane foram alvo da total distinção entre religião e o que era considerado pelo jesuíta como uma distinção ou hierarquia entre os hindus.

O que pode justificar essa dupla visão de Roberto de Nobili, em que um mesmo sistema era alvo de *idolatria* e, ao mesmo tempo, livre de superstição reside na própria apropriação do jesuíta do pensamento tomista a respeito da religião e, claro, da forma de se evangelizar. Como bem ressaltou Inês Županov, Nobili seguiu os pressupostos de Tomás de Aquino, baseando-se no conceito de *adiafora* (“indiferente” em grego) a fim de interpretar alguns dos costumes indianos. Segundo a autora, o jesuíta buscou investigar as intenções reais por trás de cada prática indiana antes de condená-las como ações pagãs. Era preciso saber sobre os fins, objetivos de cada costume, “pois só a vontade ou a intenção humana empresta forma moral para os atos”³⁵⁷.

Assim, para compreender os costumes indianos antes de condená-los como práticas supersticiosas, Nobili defendia a necessidade de seguir duas regras baseadas na *Suma Teologica*, de Tomás de Aquino, destacando a parte II.II, questão três. A primeira regra dizia, segundo o jesuíta, que, se uma prática ou hábito não demonstra em sua essência uma função apenas habitual, trivial, esta mesma prática não deveria ser, portanto, mantida pelos cristãos³⁵⁸. A segunda, por sua vez, argumenta que, se for possível perceber que a essência destas práticas permanece intocável de quaisquer influências pagãs, não haveria motivo para proibi-las³⁵⁹.

Perceber, portanto, a compreensão de Roberto de Nobili a respeito do sistema hindu bem como da sociedade indiana – em especial, a *casta* brâmane – é ter em mente que

³⁵⁶ NOBILI, Roberto de. Reporting of Certain Customs of the Indian Nation. In: CLOONEY, Francis X, AMALADASS, Anand. *Preaching wisdom to the wise: Three Treatises by Roberto de Nobili, SJ., Missionary and Scholar in 17th Century India*. St.Louis The Institute of Jesuit Sources, 2000. p. 96.

³⁵⁷ ŽUPANOV, Inês. *Jesuit experiments in brahmanical knowledge in seventeenth century India*. New Delhi: Oxford University Press, 1999.1999. p. 97.

³⁵⁸ NOBILI, Roberto de. op.cit, nota 356. p. 210.

³⁵⁹ NOBILI, Roberto de. op.cit, nota 356. p. 210.

quaisquer generalizações são problemáticas a partir do momento em que o jesuíta articulou duas posições *a priori* distintas diante do hinduísmo. Vale lembrar a ressalva de Carlo Ginzburg ao questionar as análises de Lucien Febvre, reafirmando a necessidade de relativizar a associação do autor entre o homem do século XVI e sua intrínseca relação com o campo religioso³⁶⁰. Não houve uma opressão religiosa tampouco um ateísmo desmedido. A importância de estudos particulares revela, no entender do autor – que o fizera a partir da trajetória de Menocchio –, como esses dois aspectos podiam conviver em um mesmo contexto³⁶¹.

O uso consciente do jesuíta italiano de analogias através da manipulação da tradição nobiliárquica europeia e do sistema de *castas* indiano só é possível de ser compreendida como uma separação entre religião e “sinais exteriores” a partir do momento em que a sua interpretação se baseou em parte da casta bramânica com seus costumes e não de todo o conteúdo hindu. Por isso, silenciou em seu tratado o próprio discurso religioso que também embasava a tradição da nobreza europeia. Era necessário reafirmar que as *castas* nada mais eram que formas hierárquicas, como as encontradas também no espaço europeu.

Desse modo, podemos destacar que ao compreender o sistema de castas a partir da separação entre aspectos religiosos e os sinais exteriores, Nobili procurou em sua narrativa ressaltar os aspectos ligados à atribuição na sociedade de cada casta, em especial a dos brâmanes, a qual dedicou parte de sua escrita.

Para o jesuíta, o prestígio dos brâmanes perante as demais castas era resultado do alcance de sua sabedoria, do seu autocontrole, das virtudes morais como a disciplina, e principalmente, por serem homens dedicados ao conhecimento e ao ensino³⁶². A importância dada aos brâmanes, na leitura de Nobili sobre a sociedade indiana, parece ser justificada, assim, por estes pertencerem a uma ordem de homens sábios e letrados, e não por formarem uma casta sacerdotal.

³⁶⁰ GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 23-25.

³⁶¹ *Ibidem*. p. 23-25.

³⁶² NOBILI, Roberto de. Reporting of Certain Customs of the Indian Nation. In: CLOONEY, Francis X, AMALADASS, Anand. *Preaching wisdom to the wise: Three Treatises by Roberto de Nobili, SJ., Missionary and Scholar in 17th Century India*. St.Louis The Institute of Jesuit Sources, 2000. p. 67;109.

2.3.2 Costumes e práticas hindus

Uma das maiores contribuições do jesuíta Roberto de Nobili para a complexidade existente na prática missionária jesuítica no Oriente diz respeito ao seu método voltado para a adaptação aos costumes e hábitos indianos. O objetivo desse tópico, portanto, é de perceber como esse esforço de atuação utilizado pelo jesuíta frente à sociedade indiana esteve presente ao longo de sua narrativa.

Segundo o historiador Luiz Filipe Thomaz, os membros da Companhia de Jesus, ao chegarem à Índia no ano de 1542, logo compreenderam a necessidade de usar novas abordagens de conversão, como o esforço da adaptação cultural, para que a evangelização obtivesse algum êxito³⁶³.

Por sua vez, Adriano Prosperi mencionou que o trabalho de um missionário era de caráter lento e paciente, em que a difusão da fé se daria não através do uso de violência, mas através de escolhas que se baseavam em meios mais brandos. A “aproximação cultural” com os povos a serem evangelizados seria, portanto, uma importante ferramenta de conversão para os indianos. A atuação do missionário por meios pacíficos exigia um esforço de aproximação, de adaptação à cultura local, quer dizer, “adaptar-se aos outros, na interpretação corrente da Companhia de Jesus, era o meio necessário para atingir o objetivo de os “ganhar para Cristo [...] [sendo] um meio, [e] a conquista religiosa era o fim”³⁶⁴.

Assim, de acordo com John W. O’Malley, havia um aconselhamento aos jesuítas de que usassem uma abordagem positiva em sua missão evangelizadora, ou seja, os padres da Companhia de Jesus promoviam consideráveis esforços para “desculpar os hereges comuns como pessoas mal orientadas”³⁶⁵. A estratégia adotada por alguns missionários, portanto, não era o choque direto com a cultura local, mas sim, uma aproximação com essas culturas.

Para a autora Cristina Pompa, os jesuítas toleravam certas práticas e costumes, para que a conversão tivesse sucesso. Desse modo, se sacrificava o respeito às normas, para que

³⁶³ THOMAZ, Luís Filipe. *De Ceuta a Timor*. Memória e Sociedade, Editora Difel, 2ª edição. 1994. p. 253.

³⁶⁴ PROSPERI, Adriano. O missionário. In: VILLARI, Rosário (dir) *O Homem Barroco*. Presença. 1995. p. 147-150.

³⁶⁵ O’MALLEY, John *Os primeiros Jesuítas*. Tradução Domingos Armando Donida. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos; Bauru: EDUSC, 2004. p. 123.

algo maior fosse obtido, a própria conversão³⁶⁶. Tal estratégia missionária é denominada pela autora de “tolerância das violações”³⁶⁷.

A questão da adaptação cultural na trajetória de Nobili é de suma importância e se faz presente especialmente quando este analisou três importantes costumes indianos: a linha bramânica, o kudumi (tufo de cabelo) e a pasta de sândalo. Para o jesuíta italiano, todos esses elementos da cultura indiana tinham em sua base uma intenção puramente estética e/ou ornamental e não religiosa, sendo o seu uso, portanto, passível de permanência após a conversão ao cristianismo.

Desse modo, permitir a continuidade desses costumes, na interpretação de Nobili, não era algo que pudesse gerar conflitos com os fundamentos do cristianismo, uma vez que, como já ressaltado acima, não continham nenhum caráter religioso que pudesse ligar seus usos a uma prática de *idolatria*.

Sobre a linha bramânica³⁶⁸, Nobili a descreveu como uma marca distintiva dos brâmanes, que segundo o mesmo, “constitui em nada mais que uma prática de uso público”³⁶⁹. Para provar seu argumento Nobili buscou apoio em livros e autores indianos, bem como no uso das tradições e, sobretudo, na sua própria convivência com os brâmanes de Maduré. Segundo o missionário: “durante os últimos três anos eu tive o cuidado de checar não somente nos testemunhos abundantes dos livros, mas, qual é o seu proposto afinal, o seu uso real e nas práticas comuns dos brâmanes”³⁷⁰. Para Nobili, a linha nada mais era do que um “distintivo usado pelos brâmanes como sinal da sua alta posição e ofício”³⁷¹, representando, assim, o status diferenciado dos homens do conhecimento e da sabedoria.

³⁶⁶ POMPA, Cristina. *Religião. Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial* Bauru, SP: EDUSC, 2003. p. 68.

³⁶⁷ Idem.

³⁶⁸ De acordo com Célia Tavares, a linha bramânica corresponde a um tríplice cordão de algodão trazida da esquerda para a direita a tiracolo pelos brâmanes. Cf: TAVARES, Célia Cristina da Silva. *A Cristandade insular: jesuítas e inquisidores em Goa (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004. p. 138.

³⁶⁹ NOBILI, Roberto de. Reporting of Certain Customs of the Indian Nation. In: CLOONEY, Francis X, AMALADASS, Anand. *Preaching wisdom to the wise: Three Treatises by Roberto de Nobili, SJ., Missionary and Scholar in 17th Century India*. St.Louis The Institute of Jesuit Sources, 2000. p. 147.

³⁷⁰ O texto em língua estrangeira é: During the last three years I have carefully checked not only the plentiful testimonies of the books but, what is more to purpose, the actual usage and practice common to the Brahmins In: Ibidem. p. 147.

³⁷¹ O texto em língua estrangeira é: badge worn by brahmins as a sign of their rank and office. In: NOBILI, Roberto. op.cit, nota 369. p. 148.

Também para justificar seu pensamento de que a linha era usada apenas como forma de distinção, Nobili destacou duas experiências próprias com os brâmanes convertidos com quem conviveu na região de Maduré. Em 1612, um brâmane veio até outro recém-convertido e o questionou dos motivos de se orgulhar em conhecer as leis dos devotos de *maya*, já que as considerava falsas. De acordo com Nobili, ao ouvir esta discussão, não houve em nenhum momento, qualquer questionamento do brâmane não-converso a respeito do uso da linha. Segundo o jesuíta, este uso teria sido proibido se tivesse sido utilizado para fins supersticiosos, sendo possível constatar que isto não ocorria entre os brâmanes neófitos³⁷².

A segunda experiência pessoal do jesuíta também resulta da sua vivência com a população local. De acordo com o missionário, e reafirmando sua posição, não havia em Maduré, “nenhuma pessoa que pense que o uso da linha pelos brâmanes [convertidos] representa um sinal indicativo de adesão de qualquer seita falsa”³⁷³.

Portanto, através das experiências acima citadas, Nobili argumentou que o uso da linha era mantido pelos brâmanes após a conversão, sem que isto trouxesse maiores dificuldades, uma vez que “a linha bramânica não contém nenhum elemento de superstição ou segundas intenções. É apenas um distintivo para marcar o grau e o cargo de homem do saber”³⁷⁴.

É importante também mencionar que a mesma linha não se restringiu somente à observação de Nobili sobre o seu uso. Cabe aqui ressaltar que para além da preocupação do jesuíta, outra importante esfera do catolicismo na Índia, a Inquisição de Goa, também participou da discussão de qual era o sentido real que a linha possuía para a sociedade indiana, dando uma resposta contrária a de Nobili, que identificava o uso da linha como uma demonstração nítida da *idolatria* hindu.

Destacamos, aqui, a figura de João Delgado Figueira, que fora deputado, promotor e inquisidor do Santo Ofício de Goa e que, como bem mencionou Célia Cristina da Silva

³⁷² NOBILI, Roberto de. Reporting of Certain Customs of the Indian Nation. In: CLOONEY, Francis X, AMALADASS, Anand. *Preaching wisdom to the wise: Three Treatises by Roberto de Nobili, SJ., Missionary and Scholar in 17th Century India*. St.Louis The Institute of Jesuit Sources, 2000. p. 160.

³⁷³ O texto em língua estrangeira é: Is not a single person who thinks that thread worn by our Brahmins stands for a sing indicative of adherence to any false sect. In: Ibidem. p. 161.

³⁷⁴ O texto em língua estrangeira é: *Nation* The brahmin thread contains no element of superstition, even by second intention. It is no more than social badge to mark the grade and office of a man of learning. In: NOBILI, Roberto. op.cit, nota 372. p. 167.

Tavares, procurou junto ao Conselho Geral, ainda como promotor da Inquisição, assinalar o caráter supersticioso dos costumes indianos³⁷⁵.

O segundo costume analisado por Nobili é o do Kudumi, ou o tufo de cabelo utilizado entre os hindus. Para o jesuíta, tal utilização pelos indianos era uma forma de marcação de distinção entre *castas*, introduzido pelas várias famílias nobres entre os brâmanes, governantes e comerciantes que queriam externar sua alta posição. Tomando as leis de Manu como base, Nobili apontou que “para todas as três ordens superiores o kudumi é a marca distintiva dentro de cada casta particular”³⁷⁶.

Para Nobili é tão importante perceber que o uso do kudumi entre os indianos não possuía uma ordem religiosa que, proibir esta tradição, impossibilitaria a própria conversão dos indianos ao catolicismo. Segundo o jesuíta:

[...] assim como proibindo o uso do fio, toda a esperança (humanamente e normalmente falando) de conversão da aristocracia de Cristo se vai, assim também proibindo o uso do tufo de cabelo resta absolutamente nenhuma esperança de converter qualquer parte da população em que a semente da doutrina celeste poderia ser proveitosamente lançada. Como os indianos têm repetidamente jogado em minha cara, fazem isso, sem qualquer razão plausível, uma vez que é impossível apresentar qualquer evidência de um caráter de superstição neste ou em usos semelhantes em geral³⁷⁷.

O terceiro e último costume analisado por Nobili é o da pasta de sândalo. De acordo com o jesuíta, o sândalo era “um tipo de madeira perfumada agradável ao olfato e, como os médicos da localidade mantêm para a saúde, doação e que tem muito benéfico para o bem-estar físico, é uma prole da Índia, mas é bastante conhecido na Europa”³⁷⁸. E continuou, afirmando que a pasta de sândalo:

³⁷⁵ TAVARES, Célia Cristina da Silva. Inquisição ao avesso: a trajetória de um inquisidor a partir dos registros da Visitação ao Tribunal de Goa. In: *Revista Topoi*. Vol 10, n 19, 2009. p. 17-30.

³⁷⁶ NOBILI, Roberto de. Reporting of Certain Customs of the Indian Nation. In: CLOONEY, Francis X, AMALADASS, Anand. *Preaching wisdom to the wise: Three Treatises by Roberto de Nobili, SJ., Missionary and Scholar in 17th Century India*. St.Louis The Institute of Jesuit Sources, 2000. p. 172.

³⁷⁷ O texto em língua estrangeira é: Just as by forbidding the use of the thread, all hope (humanly and normally speaking) of conversation the aristocracy to Christ is gone, so also by forbidden the use of the tuft of hair is left absolutely no hope of converting any section of the population into whom the seed of the heavenly doctrine might fruitfully be cast. As the Indians themselves have repeatedly thrown into my face, we do this without any plausible reason, since it is impossible to present any evidence of a superstitious character in this or similar usages in general. In: *Ibidem*. p. 173-174.

³⁷⁸ NOBILI, Roberto. *op.cit*, nota 376. p. 175.

[...] reduzida a um tipo de pomada, misturando-o com almíscar, açafreão, cânfora, zebith e outras substâncias aromáticas do mesmo tipo, esta trama é usado para ungir o corpo, e é avaliado pelos nossos indianos, da mesma forma como os cosméticos de vários tipos são valorizados na Europa³⁷⁹.

É interessante, portanto, observar como Nobili procurou fazer analogias entre o uso do sândalo na Índia com os cosméticos usados na Europa, uma vez que compreende que o sândalo tem por função primeira a de enfeitar e perfumar o corpo. Assim, afirma que “o uso da pasta de sândalo como uma pomada esfregada a todo o corpo não cheira a crença supersticiosa, mas serve apenas para dar uma aparência brilhante e agradável para o corpo”³⁸⁰.

Para completar seu argumento de que o sândalo era utilizado como produto estético Nobili mencionou que chegou a testemunhar cristãos de São Tomé³⁸¹ trazerem na testa e no corpo a mistura do sândalo, assim como entre os cristãos paravás da Costa da Pescaria, que também faziam uso do sândalo em festas e celebrações. Até mesmo entre os portugueses Nobili diz ter visto o uso do sândalo como forma de refrescar do calor do continente³⁸².

Compreendemos, assim, que a adaptação cultural à sociedade indiana pareceu como ferramenta essencial para a continuidade do processo de conversão na Índia. Para Nobili, o olhar do jesuíta frente aos costumes indianos deveria ser cuidadoso, percebendo o seu desígnio final a fim de não inviabilizar o próprio processo de conversão pretendido³⁸³.

Atuando na missão de Maduré, longe do centro político e religioso de Goa, Nobili enfrentou dificuldades no seu trabalho de conversão da população local. Verificamos, no trecho abaixo, como Nobili diferenciava a região do Maduré das demais regiões em que a presença portuguesa era mais significativa:

³⁷⁹ NOBILI, Roberto de. Reporting of Certain Customs of the Indian Nation. In: CLOONEY, Francis X, AMALADASS, Anand. *Preaching wisdom to the wise: Three Treatises by Roberto de Nobili, SJ., Missionary and Scholar in 17th Century India*. St.Louis The Institute of Jesuit Sources, 2000. p. 175.

³⁸⁰ O texto em língua estrangeira é: One thing is certain and beyond all doubt, namely that the use of the sandal paste as an ointment rubbed over the body smacks of no superstitious belief, but serves solely to a glossy and pleasing appearance to the body. In: Idem.

³⁸¹ De acordo com Maria de Deus Beites Manso, a comunidade dos cristãos de São Tomé remonta ao tempo do apóstolo São Tomé, na qual formava a Igreja siro-malabar, ligados por sua vez, a Igreja da Mesopotâmia e do Império Persa. Contudo, pouco se assemelhavam do catolicismo, do qual respeitavam apenas o batismo, a comunhão e a ordenação ao sacerdócio. Foi somente em 1536 que se inaugurou uma adaptação aos ritos ocidentais, iniciada principalmente pela construção do seminário de Granganor para se formar padres de rito latino. Cf: MANSO, Maria de Deus Beites. *A Sociedade Indiana e as Estratégias Missionárias: 1542-1622*. In: *Portuguese Studies Review*, New Hampshire, vol.9, number 1 and 2, 2001. p. 321-333.

³⁸² NOBILI, Roberto de. op.cit, nota 379. p. 176.

³⁸³ NOBILI, Roberto de. op.cit, nota 379. p. 195.

sem dúvida, em locais sujeitos ao domínio Português, os inconvenientes que estas mudança de costumes culturais implicam talvez não sejam tão formidáveis, uma vez que os neófitos podem ser defendidos e protegidos pelos governadores portugueses. Mas a situação é bem diferente nestas regiões do interior da Índia inteiramente sob o domínio de reis. Aqui pagãos não podem, abandonar os costumes sociais estabelecidos pelo seu clã especial, a menos que estejam preparados, como já disse, assim que perder - tanto para si mesmo e para seus filhos - não só a sua alta posição social anterior, mas absolutamente todos os tipos de apoio humano para a preservação da vida³⁸⁴.

Diante de um contexto atípico, a manutenção dos costumes indianos é uma das principais, se não a principal, forma de dar continuidade ao processo de conversão; uma conversão e um catolicismo possíveis a ser vivenciado. Permitir que os indianos perdurassem com seus hábitos após a conversão à religião católica era, assim, a resposta para os entraves da missionação no interior da Índia, ressaltando, inclusive, que a permanência de certos elementos englobava o próprio cuidado básico à preservação da vida.

Adaptar-se aos costumes locais e descobrir o verdadeiro significado de suas práticas foi, portanto, o caminho que Nobili trilhou na região de Maduré, uma região distante do poder régio português e, portanto, suscetível ao método missionário baseado na adaptação cultural, como afirmou historiador João Paulo Oliveira e Costa³⁸⁵.

Por fim, Nobili terminou seu relatório comunicando ao Padre Geral que, a partir das descrições feitas sobre o funcionamento da sociedade indiana, os missionários deviam “se conformar com os usos ancestrais desta nação, de alimento e de vestuário e outras práticas sociais, na medida em que é necessário, e na medida que com zelo sincero para a perfeição da religião cristã permite”³⁸⁶.

³⁸⁴ O texto em lingual estrangeira é: Doubtless, in places subjects to Portuguese dominion, the inconveniences which this change in cultural manners entails may perhaps not be so formidable, since there neophytes may be defend and protected by the Portuguese governors. But the situation is quite different in these inland regions of India entirely under the sway of heathen kings. Here no one can abandon the establish social manners of his particular clan unless he is prepared, as I have said, thereby to forfeit – both for himself and for his children – not only his former high social standing, but absolutely every kind of human support toward the preservation of life. In: NOBILI, Roberto de. Reporting of Certain Customs of the Indian Nation. In: CLOONEY, Francis X, AMALADASS, Anand. *Preaching wisdom to the wise: Three Treatises by Roberto de Nobili, SJ., Missionary and Scholar in 17th Century India*. St.Louis The Institute of Jesuit Sources, 2000. p. 220.

³⁸⁵ COSTA, João Paulo Oliveira e. A diáspora missionária. In: MARQUES, João Francisco; COSTA, João Paulo Oliveira e. (coords). *História Religiosa de Portugal: humanismo e reformas*. Volume 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 279.

³⁸⁶ O texto em lingual estrangeira é: conform ourselves to the ancestral usages of this nation regarding food and clothing and other social practices, insofar as it is necessary, and insofar as a sincere zeal for religion and Christian perfection allows In: NOBILI, Roberto. op.cit, nota 384. p. 224.

2.3.3 O hinduísmo e suas práticas idólatras

De fato, Roberto de Nobili foi categórico em afirmar que alguns dos costumes indianos não poderiam ser interpretados como supersticiosos e que deveriam ser mantidos após a conversão ao catolicismo. Contudo, é possível identificar em passagens de seu texto a menção a algumas práticas comuns aos brâmanes e que por ele foram interpretadas por *idolatria*.

Ao descrever as seitas existentes na Índia, assim como o budismo, que Nobili considerava a seita mais antiga entre todas as seitas, o jesuíta dedicou algumas páginas de seu texto para tratar sobre as leis dos *idólatras*. Estes, por sua vez, são descritos por Nobili por aqueles que se devotavam à *Maya* e aos deuses hindus Brama, Visnu, Rudra e Shiva³⁸⁷.

Sobre suas leis, Nobili descreveu que eram bastante antigas e que se dividiam em quatro números, *Yajur*, *Rg*, *Sama* e *Atharva*, contidas nos Vedas. Há ainda uma quinta lei na qual se encontra as formulações dos preceitos dos *idólatras*³⁸⁸. Contudo, mais do que relatar todas as matérias relacionadas com os assuntos sobre sacrifício, vestuário e insígnias contidas em tais leis, Nobili dedicou sua análise aos textos que tratam sobre a natureza de Deus.

Segundo Nobili, e tomando por base o texto intitulado *Āranya*, a natureza de Deus é de imensa justiça e de infinita compreensão³⁸⁹. Entretanto, o que chama atenção do jesuíta é o fato de o termo *brama* ser usado para designar Deus e conseqüentemente, indica, segundo o missionário, a presença dos três falsos deuses Vishnu, Brama e Shiva³⁹⁰.

O jesuíta ainda fez uma série de ressalvas em torno das leis dos brâmanes que eram devotos de *maya*. Era importante não estender essas leis a todos os demais grupos de brâmanes, e assim, não fazer uma sentença total à casta, já que apenas um segmento desta seguia essa devoção. Segundo o missionário, sua intenção foi de advertir contra o alargamento da condenação para além do que é censurável, e perder de vista a verdadeira intencionalidade das práticas bramânicas. É, assim, por exemplo, que em uma pequena passagem, Nobili

³⁸⁷ NOBILI, Roberto de. Reporting of Certain Customs of the Indian Nation. In: CLOONEY, Francis X, AMALADASS, Anand. *Preaching wisdom to the wise: Three Treatises by Roberto de Nobili, SJ., Missionary and Scholar in 17th Century India*. St.Louis The Institute of Jesuit Sources, 2000. p. 96.

³⁸⁸ Ibidem. p. 96.

³⁸⁹ NOBILI, Roberto. op.cit, nota 387. p. 100

³⁹⁰ NOBILI, Roberto. op.cit, nota 387. p. 101.

defendeu seu ponto de vista sobre as leis dos idólatras: “muito menos devemos condenar como supersticioso e viciado todos os adoradores de ídolos que tem garantido o seu grau de doutor nas leis neste campo, ou que ensinam esta ciência, na medida em que é moralmente defensável e refere-se aos preceitos meramente sociais”³⁹¹.

Além disso, para Nobili foi importante demarcar a questão de que as leis dos idólatras não eram compartilhadas por todos os brâmanes, sendo por vezes rejeitadas ou questionadas a validade delas pelos próprios³⁹². É importante retomar, assim, a noção de que esta posição de Nobili frente aos costumes *idólatras* reforça o pensamento tomista presente em seu discurso. Investigar a razão principal por detrás de cada costume indiano era, no entender do missionário, um desafio a ser enfrentado por cada jesuíta, no objetivo maior de não condenar toda a matéria hindu ao caráter de superstição. É com este sentido que Nobili justificou o motivo principal pelo qual escreveu seu texto. Segundo o missionário:

é de própria natureza da verdade que, quanto mais se examina com fidelidade e simpatia, e mais esplendida clareza, mas claro se faz aos olhos do investigador criterioso. É com esses princípios, com a glória de Deus e pela salvação das almas que venho trabalhando nestes últimos três anos. Tenho examinado de novo e com perseverança (...) a verdade dessas afirmações que incidem sobre os costumes desta nação³⁹³.

Outro ponto importante na leitura do missionário, e que já foi mencionada anteriormente, diz respeito à distinção dos brâmanes na sociedade indiana apontada pelo jesuíta e justificada através da sabedoria adquirida por eles nos estudos das ciências, e não por serem homens ligados a uma função sacerdotal. Ao excluir, portanto, este cargo religioso dos brâmanes, é compreensível entender a falta da noção de pureza e impureza, uma vez que Nobili não interpretou os costumes dos brâmanes apenas com base em categorias religiosas, mas sim na busca por promover analogias entre as práticas orientais e ocidentais justificadas no seu sentido de uso comum e habitual.

³⁹¹ O texto em língua estrangeira é: Much less should we condemn as superstitious and addicted to idol-worship all those who have secured the degree of doctor of laws in this fields, or who teach that science insofar as it is morally tenable and refers to merely social precepts. In: NOBILI, Roberto de. Reporting of Certain Customs of the Indian Nation. In: CLOONEY, Francis X, AMALADASS, Anand. *Preaching wisdom to the wise: Three Treatises by Roberto de Nobili, SJ., Missionary and Scholar in 17th Century India*. St.Louis The Institute of Jesuit Sources, 2000. p. 103.

³⁹² Ibidem. p. 105.

³⁹³ O texto em língua estrangeira é: In: Its is of the very nature of truth that the more closely it is examined with all fidelity and sympathy the more splendidly does it shine forth, and the more firmly grounded it proves itself to be in the eyes of judicious. Working on this principle and with no other end in view than the glory of God and the salvation of souls, during the last three years. I have been examining anew (...) the truth of those statements which bear on the customs of this country. NOBILI, Roberto. op.cit, nota 391. p. 53.

Dessa forma, podemos considerar que a ausência de termos como *bruxaria*, *inferno* ou *pecado* na narrativa de Nobili que, por um lado é tão presente no texto de Fernandes, reforça o quadro interpretativo usado pelo jesuíta para tratar das práticas indianas. Como bem salientou Županov, e já mencionado anteriormente, o exercício analítico de Nobili sobre alguns dos costumes indianos perpassou pela diferença entre o religioso e o que era apenas distinção entre *castas*³⁹⁴.

A partir do momento em que Nobili construiu todo seu argumento sobre as *castas* dos brâmanes e de seus costumes e hábitos em torno do pressuposto que a estrutura da sociedade indiana era sustentada por essas distinções³⁹⁵, a ausência de categorias como pureza e impureza podem ser melhor entendidas, uma vez que estas parecem indicar a natureza “sagrada” dos brâmanes, se compararmos com a leitura de Fernandes sobre o assunto.

É interessante notar, dessa maneira, que Nobili fala de nobreza ao descrever os brâmanes e não de pureza, tal como fez Fernandes. Como já mencionado anteriormente, essa ideia de nobreza está associada a uma interpretação nada religiosa das castas, o que reforça mais uma vez, o olhar de Nobili relativamente desvinculado da religião hindu sobre certos costumes e práticas indianas.

Acreditamos, portanto, que Nobili, ao reduzir toda a formação e ofício dos brâmanes a uma função estritamente ligada estritamente ao ensino e aprendizagem das ciências, sua leitura sobre outros aspectos da vida bramânica, como suas obrigações com as leis hindus ou mesmo a identificação maciça de elementos *idólatras* não tiveram grande espaço em sua narrativa.

Interessado em afirmar e defender sua opinião de que os costumes e hábitos bramânicos não continham nada de superstição e, assim, eram passíveis de conviver tranquilamente com os preceitos católicos, Nobili fez uso de analogias entre as antigas tradições hindus com alguns costumes e hábitos europeus, esvaziando o conteúdo religioso de ambos, de modo a fortalecer a ideia de que permitir a continuidade dessas tradições não significava a criação de barreiras para a conversão ao catolicismo.

³⁹⁴ Županov, Inês. *Disputed Mission: Jesuit experiments in brahmanical knowledge in seventeenth century India*. New Delhi: Oxford University Press, 1999. p. 97.

³⁹⁵ NOBILI, Roberto de. Reporting of Certain Customs of the Indian Nation. In: CLOONEY, Francis X, AMALADASS, Anand. *Preaching wisdom to the wise: Three Treatises by Roberto de Nobili, SJ., Missionary and Scholar in 17th Century India*. St.Louis The Institute of Jesuit Sources, 2000. p. 57.

3 – ENTRE APROXIMAÇÕES E CONFLITOS: O CONFRONTO DE GONÇALO FERNANDES TRANCOSO E ROBERTO DE NOBILI.

3.1 Debates no interior da Companhia de Jesus

Conforme já destacado, a preocupação em escrever sobre suas experiências na condição de missionários na região do Maduré, fez com que Gonçalo Fernandes Trancoso e Roberto de Nobili se dedicassem consideravelmente a seus trabalhos a fim de construírem tratados acerca dos costumes e práticas dos povos indianos. Inseridos numa sociedade distante da qual estavam acostumados, tornaram-se responsáveis por descrever e sistematizar o universo das cerimônias religiosas, práticas e costumes indianos no início do século XVII, cada qual, a partir de uma análise muito particular desses elementos, como vimos no capítulo anterior.

Adeptos de diferentes métodos de conversão – Nobili com seu esforço de relativizar determinados costumes indianos e Fernandes compreendendo que a conversão deveria ser acompanhada pela ruptura completa para com esses – não é de se estranhar a emergência de um conflito entre os companheiros de ordem a respeito da melhor forma de promover e manter a qualidade da conversão entre os indianos. Conflito que, por sinal, ultrapassaria o ambiente jesuítico chegando, inclusive, aos olhares inquisitoriais e até mesmo aos do papado. Conflito que, por sua vez, se tornou alvo de interpretações variadas por parte dos pesquisadores, levando-nos, assim, a estabelecer as principais motivações por eles defendidas bem como a tomarmos uma posição a respeito dessa problemática.

Os diversos procedimentos adotados pela Companhia de Jesus a respeito do processo de conversão no Oriente são por vezes atribuídos às diferentes nacionalidades dos indianos. Segundo Inês Županov, a nacionalidade se tornou um aspecto de grande importância, sobretudo a partir de 1580, quando as dinastias portuguesa e espanhola se uniram. Para a autora, o dilema dos jesuítas portugueses foi encontrar um meio de equilibrar sua identidade nacional com “sua identidade católica cosmopolita, prescritos pelos votos da Ordem dos Jesuítas e sua promessa especial ao papa relativo à suas missões”³⁹⁶. Somava-se a isso o agravante de que, na Índia e em outras colônias portuguesas, os jesuítas portugueses

³⁹⁶ ŽUPANOV, Inês. *Disputed Mission: jesuit experiments in brahmanical knowlwdge in seventeenth century India*. New Delhi: Oxford University Press, 1999. p. 69.

recrutados eram soldados, comerciantes e aventureiros, lembrando, por exemplo, que o padre Gonçalo Fernandes Trancoso fora um desses jesuítas com um passado militar. Para esses jesuítas, recrutados localmente, completou a autora: “o projeto missionário na Índia era idêntico ao empreendimento colonial português [significando] que os jesuítas italianos foram mais abertos à experimentação cultural que os portugueses, isso devido, em partes, aos interesses políticos portugueses na Índia”³⁹⁷.

Ainda para a autora, em seu interior, o conflito missionário foi resultante da incapacidade, ou, talvez, de um amplo interesse português e espanhol, em fazer das suas expansões além-mar um objetivo que não ultrapassava o domínio político e territorial. Renegava, portanto, um possível viés religioso, de expansão do catolicismo, como mote principal, no qual Roma demonstrava maior interesse, além de “reclamar para si a jurisdição sobre as missões distantes”³⁹⁸. Enfim, um conflito que refletia a própria concorrência entre papado e o avanço dos Estados-nação.

A autora ainda argumenta que uma possível distância social entre ambos jesuítas se delimitou diante das suas diferenças de gerações, de formações e de nacionalidades. Segundo a autora, a origem aristocrática e a formação humanista de Nobili foram fundamentais no entendimento do jesuíta italiano sobre o sistema de castas indianas e de seus hábitos e costumes, assim como a capacidade de ler textos e livros escritos em sânscrito, enquanto Fernandes, um ex soldado português e de formação mais simples, fez uso do método de descrição, enumeração e transcrição para compreender a sociedade local. Para Županov o duelo entre Fernandes e Nobili pode ser compreendido, como uma disputa nacional entre jesuítas portugueses e italianos³⁹⁹.

Adone Agnolin também procurou analisar o conflito missionário que se instalou entre Roberto de Nobili e Gonçalo Fernandes a partir de um viés próximo ao de Županov e Simões. Para o autor, as diferentes perspectivas interpretativas de ambos os jesuítas indicou o modo como cada inaciano percebeu e se ligou ao projeto imperial, ou seja, havia uma evidente diferenciação no sentido de orientação missionária dos jesuítas portugueses e italianos.

³⁹⁷ ŽUPANOV, Inês. *Disputed Mission: jesuit experiments in brahmanical knowlwdge in seventeenth century India*. New Delhi: Oxford University Press, 1999. p. 69.

³⁹⁸ Ibidem. p. 113.

³⁹⁹ ŽUPANOV, Inês. op.cit, nota 397. p. 51-52.

Segundo o autor, os jesuítas portugueses estavam “estritamente presos à ambição imperial portuguesa, partindo de uma interpretação rigorosamente “religiosa” dos *sinais* e dos *ritos* indianos do Malabar (e, portanto, desenvolvem uma consequente estratégia catequético-missionária, bastante ortodoxa)”⁴⁰⁰. Ao passo que os jesuítas italianos, estavam ligados diretamente ao universalismo missionário e não a uma ambição imperial de cunho político, “a qual permite um certo grau de aceitação (e portanto de adaptação heterodoxa) de ritos e sinais indianos por dentro do próprio processo de cristianização das populações locais”⁴⁰¹.

Pensar, assim, na lógica de que os jesuítas portugueses atrelaram as suas estratégias de conversão ao espírito empreendedor do império ultramarino, seria lembrar, no entender do autor, a associação íntima entre política e religião presente na história da expansão portuguesa⁴⁰². Converter os habitantes dos espaços conquistados pelo poder lusitano, era também inseri-los dentro do universo português. Tornar-se cristão era também uma forma de tornar-se súdito do rei.

Nesse sentido, torna-se interessante retomar o trecho da carta de Antonio Vico, descrita anteriormente, de modo a observar que o “tornar-se católico”, não significava para todo o projeto missionário da Companhia de Jesus, tornar-se súdito do rei de Portugal. O ganho espiritual, na descrição do jesuíta também italiano, era o único resultado possível, ao menos para a região de Maduré. Tal afirmativa acaba por reforçar, assim, a leitura de Adone Agonlin de que jesuítas italianos não estavam associados diretamente a um projeto imperial português, em detrimento dos missionários portugueses, o qual não aceitava a coexistência de práticas locais e o cristianismo. Ainda, segundo Županov:

a “nova” missão de Maduré, estabelecida por Nobili e separada da “velha” igreja e residência de Fernandes, era um projeto italiano, cosmopolita, barroco e utópico, e era, antes do mais, um desiderato que se opunha às aspirações coloniais e

⁴⁰⁰ AGNOLIN, Adone. Destino e vontade, religião e política: Companhia de Jesus e Ilustração na disputa póstuma dos Ritos do Malabar. Revista História Unsinos. Vol 13, n 3, 2009, p. 230.

⁴⁰¹ Idem.

⁴⁰² Segundo João Paulo Oliveira e Costa, os missionários eram servidores da igreja, mas também vassallos do rei de Portugal. Assim, foram muitos jesuítas que se empenharam de fato, na defesa dos interesses do império português. Cf. COSTA, João Paulo Oliveira e. Os missionários. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (org.). *História Religiosa de Portugal*, volume 2: humanismos e reformas. Universidade Católica portuguesa, Circulo de Leitores 2000, p. 309.

missionárias portuguesas. Para os missionários jesuítas não-portugueses no final do século XVI era bastante claro que cristianização não equivalia a portugalização⁴⁰³.

Todavia, conforme salientou João Paulo de Oliveira e Costa, não devemos pensar numa superioridade cultural de uma nação sobre outra. Para o autor, as diferentes estratégias missionárias não eram definidas por questões nacionais, uma vez que cada indivíduo tomava uma posição de acordo com sua “consciência e sua sensibilidade”⁴⁰⁴.

Apesar das desconfianças levantadas em torno do modelo jesuítico de Nobili, o autor ressaltou que seu modelo de adaptação foi seguido nas décadas seguintes por dezenas de jesuítas, inclusive portugueses, que “aperfeiçoaram depois, o sistema criado pelo italiano e conseguiram tornar-se guias espirituais não só das gentes das castas superiores, mas também das inferiores”⁴⁰⁵.

Neste sentido, destaca-se a obra missionária do português João de Brito, que atuou na missão do Maduré, entre os anos de 1674 a 1693, dezoito anos após a morte de Nobili. João de Brito vestiu-se como saneasse e negava ser um *frangui*, referindo-se a si como um saneasse romano⁴⁰⁶. Em uma carta sobre a missão de Maduré, traçou elogios ao método de Nobili e do seu modelo de vida semelhante aos brâmanes, relatando que a partir da experiência do jesuíta italiano, muitos outros seguiram seus passos, a fim de dar continuidade ao progresso missionário na região:

como a experiência ensinou que o estilo que seguira o P. Roberto Nobili, era o mais conveniente, e eficaz em insistir na conversão da Gentilidade de Maduré, (...) muitos dos padres da companhia de Jesus da província do Malabar seguiram o mesmo estilo: e assim depois de aprenderem com toda a diligencia a língua, entrarão naquele reino com este disfarce, obrigando-se com ele aos vigores que ele pede, e os efeitos tem mostrado, que esta resolução do céu; porque não só pregam esses nossos missionários em o reino de Maduré mas também no de Fangeós, e no de Ginja, e no de Belus, e são já os convertidos a nossa santa fé, melhoria de cem mil.⁴⁰⁷

⁴⁰³ ŽUPANOV, Inês. O império Oriental, 1458-1665: A religião e as religiões. Disponível em: <http://www.inezzupanov.com/publications/HIST%D3RIA%20DA%20EXPANS%C3O%20PORTUGUESA%202001.pdf>. Acesso em 8 de dezembro de 2013. p. 40.

⁴⁰⁴ COSTA, João Paulo Oliveira e. Avanços e Recuos da missionação In: João Francisco Marques e Antônio Camões Gouveia. *História Religiosa de Portugal: Humanismo e Reformas*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 311.

⁴⁰⁵ Ibidem. p. 291.

⁴⁰⁶ MARTINS, Mario. S. João de Brito e sua espiritualidade. In: *Brotéria*. vol. 6. Junho 1947. p. 731.

⁴⁰⁷ BAL, 51-VII-27, ff. 67v.

Segundo João Paulo Oliveira e Costa, o modelo jesuítico de João de Brito acabou por despertar receios entre as forças políticas e religiosas de Maduré. Mesmo sendo perseguido e torturado, o jesuíta continuou com sua atividade missionária pela região, na qual obteve inúmeras conversões. Contudo, João de Brito acabou por ser preso pelas autoridades hindus e foi executado em 4 de fevereiro de 1693⁴⁰⁸.

Por sua vez, e compartilhando as ideias propostas por João Paulo Oliveira e Costa, Célia Cristina da Silva Tavares ressaltou que foram muitos jesuítas portugueses que tentaram um esforço de aproximação com a cultura local, tal como o padre Henrique Henriques que, como já mencionado, escreveu a primeira gramática europeia em língua tâmul⁴⁰⁹. A questão, enfim, não é desconsiderar que existiam diferenças na formação dos jesuítas portugueses e italianos, e que houve diferentes abordagens missionárias, mas, como destacou Célia Tavares, pensar que:

a existência de métodos diferenciados do trabalho de cristianização desenvolveu-se em função do maior ou menor apoio da Coroa portuguesa ou que havia um significativo aparato administrativo lusitano que permitia o uso de estratégias de mediação cultural⁴¹⁰.

Neste sentido, a autora destacou que a prática missionária da Companhia de Jesus variou no percurso de sua história na Índia e das diferentes regiões por onde atuou, salientando a difícil tarefa da implantação do cristianismo no Oriente⁴¹¹.

Por outro lado, também prevalece entre alguns historiadores o entendimento de que a oposição político/religioso é fundamental para pensarmos o desenvolvimento do conflito entre Roberto de Nobili e Gonçalo Fernandes. Para Adone Agnolin, essa disputa missionária esteve dividida a partir dessa oposição:

na escolha interpretativa dos rituais indianos, entre os dois termos. Rituais religiosos ou políticos? Essa era a questão! A distinção, todavia, se desprendia, tendo em vista, sempre, uma *perspectiva religiosa universal* que, eventualmente, teria que se

⁴⁰⁸ COSTA, João Paulo Oliveira e. Avanços e Recuos da missionação In: João Francisco Marques e Antônio Camões Gouveia. *História Religiosa de Portugal: Humanismo e Reformas*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 311.

⁴⁰⁹ TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e Inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004. p. 140.

⁴¹⁰ Ibidem. p. 140.

⁴¹¹ TAVARES, Célia Cristina da Silva. op.cit, nota 409. p. 140.

diferenciar em suas estratégias a partir das contrapostas interpretações dos ritos locais: essas teriam pressuposto (apenas, mas importantes) diversidades de estratégias na obra de cristianização. Por outro ângulo, a disputa iluminista – construída, sobreposta e, sucessivamente, distinta, com relação à disputa missionária – parte da necessidade de propor uma *perspectiva político-humanista universal* utilizando-se, eventualmente, da religião como um dos instrumentos privilegiados para realizar tal operação⁴¹².

Para Júlio Eduardo Simões, a disputa entre ambos os jesuítas pode ser resumida a partir da ideia de “orgulho nacional” e de um conteúdo religioso nele inscrito. De acordo com o autor, Fernandes não conseguiu, em sua trajetória missionária em Maduré, desassociar a sua identidade portuguesa da sua identidade católica e ser, assim, complacente com as práticas locais após a conversão. Dessa forma, entende que Fernandes foi coerente com sua própria identidade nacional e católica, na qual não havia uma forma de desvincular em nenhum aspecto de sua vida o seu “ser português” com o seu íntimo cristão⁴¹³. A partir dessa perspectiva, seria possível compreender a insistência do jesuíta em denunciar o modelo de vida próximo a de um saneasse, e que fora posto em prática por Nobili, além da forma como este se recusava a ser denominado de *frangui*, ou seja, ser reconhecido como europeu. Segundo Simões, o interessante em se observar na controvérsia, não é o método missionário em si, mas se os costumes indianos se encaixavam nos preceitos católicos, ou melhor, dizendo, se havia uma separação entre cultura e religião⁴¹⁴.

Assim, de acordo com Simões, no método de Nobili a identificação entre cultura e religião não existiu, pelo menos não tão profundamente quanto em Fernandes. A partir disso, para ao autor, Nobili defendeu e procurou demonstrar, desde o início de seu trabalho em Maduré, que o cristianismo era muito “plástico para não ser capaz de ajustar às outras culturas”⁴¹⁵.

Contudo, conforme já sinalizamos no capítulo anterior, é problemático compreender a prática missionária de Nobili como uma defesa clara de uma distinção entre cultura e religião acerca dos costumes indianos e a atuação de Fernandes como sinônimo de demonização das práticas hindus, conforme destacam Agnolin e Simões.

⁴¹² AGNOLIN, Adone. Destino e vontade, religião e política: Companhia de Jesus e Ilustração na disputa póstuma dos Ritos do Malabar. Revista História Unsinos. Vol 13, n 3, 2009, p. 230.

⁴¹³ SIMÕES, Julio Eduardo dos Santos Ribeiro. India Inquisition and National Pride. In: 1 Annual International Interdisciplinary Conference, AIIC 2013, 24-26 April, Azores, Portugal. p. 849.

⁴¹⁴ Ibidem. p. 850

⁴¹⁵ SIMÕES, Julio Eduardo dos Santos Ribeiro. op.cit, nota 413. p. 850.

É preciso, assim, olhar com maior atenção as diferenças missionárias estabelecidas entre Fernandes e Nobili. Distanciando-se de uma interpretação baseada em divergências étnicas, Paolo Aranha destacou o esforço etnográfico de Fernandes em detrimento de um olhar universalista de Nobili⁴¹⁶.

É desse modo que o autor defende a ideia que o próprio Gonçalo Fernandes Trancoso – e não Roberto Nobili – deve ser considerado um etnógrafo, uma vez que o jesuíta português fez uso da categoria da diferença racial e da incomensurabilidade em seu tratado sobre o hinduísmo. Para o autor, se o orientalismo é um modo de pensamento fundado na distinção ontológica e epistemológica entre Oriente e Ocidente, como foi ressaltado por Edward Said⁴¹⁷, Fernandes nesse sentido, pode ser considerado um autor pré-orientalista, pois assumiu uma posição clara de divisão de observador e observado⁴¹⁸.

Podemos pensar em Fernandes como etnógrafo, como Aranha indicou, se relacionarmos o modo como o jesuíta não se desvinculou de sua origem católica e portuguesa em detrimento da conversão em Maduré, tal como fez Nobili. Como veremos posteriormente, uma das grandes críticas de Fernandes em relação a Nobili residiu na sua postura em não se reconhecer como um *frangui*, mas sim como um brâmane romano.

Por sua vez, e de acordo com Paolo Aranha, o cristianismo que Nobili anunciava no interior da Índia do início do século XVII, não era mais do que a síntese de uma experiência judaico-helenística, ao passo que fez do uso da ressignificação dos costumes indianos à cristandade mediterrânea do mundo greco-romano o seu método de atuação⁴¹⁹. Deve-se assim, compreender, segundo o autor, que Nobili não estabeleceu um diálogo inter-religioso entre cristianismo e hinduísmo, uma vez que não se buscou uma renúncia do exclusivismo católico.

⁴¹⁶ ARANHA, Paolo. Roberto Nobili e il dialogo inter-religioso. Disponível em: https://www.academia.edu/355279/Roberto_Nobili_e_il_dialogo_interreligioso. Acesso em: 8 de dezembro de 2013. p. 149.

⁴¹⁷ Para Edward Said deve-se compreender o orientalismo como um discurso ocidental de dominar e ter autoridade sobre o Oriente, demarcando-o como exótico e inferior. Cf: SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 73.

⁴¹⁸ ARANHA, Paolo. e il dialogo inter-religioso. Disponível em https://www.academia.edu/355279/Roberto_Nobili_e_il_dialogo_interreligioso. Acesso em: 8 de dezembro de 2013. p.148.

⁴¹⁹ Ibidem. p.137.

Neste sentido, para o autor, identificar na experiência missionária de Nobili, no início do século XVII, uma tentativa de criar um diálogo inter-religioso é estabelecer uma linha “contínua que reuniu para um personagem histórico uma das mais complexas questões do cristianismo e do catolicismo contemporâneo”⁴²⁰. É preciso, portanto, analisar as ações de Nobili em seu próprio contexto histórico, sem transmitir para sua época debates do tempo presente.

Portanto, é importante salientar que em nenhum momento de seu relatório, Nobili fez uma defesa do hinduísmo e recusou o cristianismo como verdadeira e única fé que poderia trazer a salvação. Não é por acaso que, ao final de seu relatório, defendeu com veemência, e na intenção clara de justificar seu método missionário, que pessoas que se aproximavam dele vinham em busca de apreender sobre a fé católica e eram “convidados a abraçar a fé em Cristo”⁴²¹. Em suma, o que Nobili anunciava era que os jesuítas deveriam ser tolerantes com as práticas locais, de modo que, por sua vez, “[pudéssemos] ensinar e reforçar neles os caminhos de Deus”⁴²².

Em um intenso processo de cristianização da população local, podemos compreender a estratégia de Nobili de utilizar analogias para enquadrar os mais variados aspectos sociais e estruturais da sociedade indiana em categorias ocidentais. De acordo com Zoltán Biedermann, a utilização de sistemas de comparações foi um importante mecanismo para se obter a alteridade no contexto das expansões portuguesas. Segundo o autor, ao passo que o espaço global se alargava, os fenômenos observados em sua complexidade eram inseridos em categorias conhecidas no Ocidente, e, portanto, eram inseridos não como análogos uns com outros, mas sim homólogos⁴²³.

Desse modo, a partir da correlação com o Ocidente, a Índia em seus aspectos sociais e culturais, tidos por Roberto de Nobili a partir de valores “universais”, possibilitou o equilíbrio

⁴²⁰ ARANHA, Paolo. e il dialogo inter-religioso. Disponível em https://www.academia.edu/355279/Roberto_Nobili_e_il_dialogo_interreligioso. Acesso em: 8 de dezembro de 2013. p. 137.

⁴²¹ NOBILI, Roberto de. Reporting of Certain Customs of the Indian Nation. In: CLOONEY, Francis X, AMALADASS, Anand. *Preaching wisdom to the wise: Three Treatises by Roberto de Nobili, SJ., Missionary and Scholar in 17th Century India*. St.Louis The Institute of Jesuit Sources, 2000. p. 233.

⁴²² Idem.

⁴²³ BIEDERMAMN, Zoltán. Nos primórdios da antropologia moderna: a Ásia de João de Barros. In: *Anais de História de Além-Mar*, Vol. IV, 2003. p. 39.

entre o exótico e o comparável⁴²⁴. Porém, é preciso ressaltar que apesar do esforço promovido para criar uma universalidade, a sociedade cristã-ocidental prevalecia como a intérprete das culturas e sociedades orientais; e isto é válido tanto para as narrativas de Nobili quanto para as de Fernandes.

Assim, acreditamos que, ao se aproximar da sociedade indiana, Nobili procurou estabelecer pontes de contatos junto aos costumes e práticas indianas, no objetivo que o outro assimilasse a religião cristã. Em outras palavras, apesar de sustentar a ideia de que os costumes indianos deveriam ser aceitos pelos missionários europeus, uma vez que estes não eram associados a uma gentildade evidente, em momento algum em sua narrativa Nobili considerou o hinduísmo como verdadeira religião, pelo contrário, seria a partir da conversão ao catolicismo que os indianos estariam encaminhados para a única e verdadeira fé, o cristianismo.

Como já foi referido, Nobili buscou em sua narrativa provar que muitas das práticas mantidas pelos recém-convertidos não eram utilizadas no seu sentido religioso, e que deveriam permanecer após a conversão, devido às rígidas determinações impostas às castas, especialmente aos brâmanes, afirmando que se deixasse de cumpri-las, seriam vítimas da segregação social⁴²⁵.

Por outro lado, o jesuíta não negou a presença de práticas idólatras no quadro de cerimônias indianas por ele analisados em seu relatório. Como foi referido, o jesuíta italiano destacou práticas voltadas à adoração dos deuses hindus Brama, Visnu, Rudra e Shiva. Ainda o jesuíta, em carta datada de 1 de dezembro de 1607, chegou a afirmar que a região do Maduré era um espaço de muitas pessoas “cegas de gentildade”⁴²⁶. Torna-se assim, importante ressalvamos que o método missionário de Nobili não era todo condescendente com os costumes locais, identificando também suas características religiosas. Além disso, as assertivas de Adone Agnolin, que de certa forma acompanham as proposições de Inês Županov e Simões, são problemáticas. O conflito também não foi simplesmente nacional.

⁴²⁴ BIEDERMAMN, Zoltán. Nos primórdios da antropologia moderna: a Ásia de João de Barros. In: *Anais de História de Além-Mar*, Vol. IV, 2003. p. 41.

⁴²⁵ NOBILI, Roberto de. Reporting of Certain Customs of the Indian Nation. In: CLOONEY, Francis X, AMALADASS, Anand. *Preaching wisdom to the wise: Three Treatises by Roberto de Nobili, SJ., Missionary and Scholar in 17th Century India*. St.Louis The Institute of Jesuit Sources, 2000. p. 218.

⁴²⁶ ARSI, Goa 51. fl.18V

Segundo Joan-Paul Rubié, a rivalidade entre Gonçalo Fernandes e Roberto de Nobili em seu interior foi mais uma disputa teológica do que necessariamente social ou nacional. Na compreensão do autor: “o impulso de penetrar nas religiões idólatras como um intelectual tradicional e de escrever de acordo com as demandas da teoria da salvação para toda a humanidade, foi uma iniciativa que só um missionário intelectual como Nobili poderia empreender”⁴²⁷.

O confronto entre Fernandes e Nobili representaria, assim, “uma divisão entre os ideais universalistas do cristianismo e o estreito senso de identidade e história particular de cada religião”⁴²⁸. Em outras palavras, apesar de compartilharem a ideia de que apenas a Igreja católica poderia salvar a humanidade do pecado, Nobili foi capaz de perceber muitas formas sociais e culturais como irrelevantes para a salvação, enquanto Fernandes universalizou a sua própria identidade sociocultural, transportando-a para suas análises a respeito da sociedade indiana:

Fernandes não foi um moderno antropólogo que buscou retratar a diversidade como gloriosamente incomensurável, porque a descrição do bramanismo foi descrita por uma implícita e profunda condenação: a idolatria dos brâmanes é essencialmente diabólica, como um Deus da negação cujo ele simboliza da mesma maneira como na Europa e na Índia, Enquanto Nobili insiste que apenas alguns elementos específicos da religião hindu são diabólicos⁴²⁹.

Sendo assim, podemos pensar a prática missionária de Nobili como um processo de negociação ou para dizer melhor, de “tradução”; no qual, se buscou reconhecer nas práticas indianas elementos redutíveis ao mundo cultural e religioso ocidental. Acreditamos, portanto, que Nobili só admitiu certas práticas indianas, a partir do momento em que encontrou nestas práticas elementos semelhantes àqueles do seu mundo europeu civilizado. A pasta de sândalo e a linha bramânica, por exemplo, não foram explicadas por elas mesmas, mas sim pela associação ao contexto cultural de âmbito europeu.

Assim, acreditamos ser importante analisar a disputa missionária entre os jesuítas Roberto de Nobili e Gonçalo Fernandes Trancoso tendo em vista um panorama de problemáticas mais amplas do que simplesmente dividi-los em um embate nacional e/ou

⁴²⁷ RUBIÉ, Joan-Paul. *Travel and ethnology in the Renaissance: South India through European eyes, 1250-1625*. New York, USA: Cambridge University Press, 2002. p. 340.

⁴²⁸ Idem.

⁴²⁹ RUBIÉ, Joan-Paul. op.cit, nota 427. p. 340.

voltado para um processo de secularização no qual, a nosso ver, ambos os jesuítas não participaram. Parece, pois, que devemos analisar a controvérsia estabelecida entre Fernandes e Nobili compreendendo que a própria Companhia de Jesus em seu interior não foi uma ordem homogênea. De diferentes métodos missionários, ambos os jesuítas procuraram, cada um ao seu modo, transmitir os ensinamentos do cristianismo junto à população local, sendo necessário, portanto, levar em consideração uma série de elementos que compuseram o quadro em torno da problemática envolvendo a conversão não apenas no sul da Índia. Foi, assim, um conflito em torno da busca por autoridade.

Para entender a disputa que se estabeleceu no interior da Companhia de Jesus, e que não envolveu somente as argumentações de Gonçalo Fernandes e Roberto de Nobili, é necessário compreender, também, que Fernandes procurou contradizer as alegações de Nobili a partir de uma série de textos e autores da própria cultura local, o que demonstra o seu esforço de fazer de seu tratado um estudo teórico e analítico sobre as práticas bramânicas. O jesuíta italiano, por sua vez, se utilizaria da mesma estratégia a fim de refutar não só as acusações de Fernandes, como das demais autoridades que se dispuseram a questionar seu método missionário. Neste sentido, ambos os jesuítas buscaram se apoiar em autoridades indianas para legitimar suas interpretações sobre os costumes locais e encontrar, através de seus escritos, elementos que fornecessem uma imagem verídica das tradições e ritos indianos; uma problemática que, como veremos, tornou-se importante elemento para pensarmos as motivações por detrás desse conflito.

Cabe ressaltar, por exemplo, o próprio aprendizado da língua como elemento de disputa entre os indianos. Como já indicado, Fernandes não sabia o tâmul e por isso, utilizava de informantes locais para traduzir os textos do hinduísmo, ao passo que Nobili mostrou-se versátil em tâmul e sânscrito desde seus momentos iniciais na missão de Maduré. Em carta de 1609, o jesuíta italiano escreveu que foi a Maduré para aprender a língua local, indicando que foi mais fácil e mais rápido do que aprender a sua própria língua italiana, além de que isto iria abrir as portas para a conversão, exaltando assim, seu empenho missionário junto à população local⁴³⁰. Todavia, segundo Županov, Fernandes chegou a admitir que Nobili dominava as línguas do Malabar, mas isso não prejudicava suas rigorosas ressalvas em relação à prática missionária do jesuíta italiano⁴³¹.

⁴³⁰ ARSI, Goa 51, fl. 18v.

⁴³¹ ŽUPANOV, Inês. *Disputed Mission: jesuit experiments in brahmanical knowlwdge in seventeenth century India*. New Delhi: Oxford University Press, 1999. p. 50.

Trata-se, portanto, de tentativa de ambos inicianos em conferir autenticidade às suas considerações sobre a realidade dos costumes locais bem como sustentar suas argumentações em torno do método missionário a ser empregado. É preciso compreender, assim, que entre as acusações e contra-acusações envolvendo Nobili e Fernandes, a questão do uso de textos sagrados indianos e de informantes locais foi um ponto chave para os missionários embasarem suas defesas.

Entre os motivos que levaram Nobili a escrever seu relatório, o jesuíta ressaltou que o fez em detrimento das opiniões de seus críticos, já que esses tinham falsas ideias acerca do *hinduísmo*: “porque não vi nenhum motivo real para uma distinção na matéria em causa, mas em consideração aos meus adversários, homens honrados, cuja opinião, difere da minha, eu considero digno de respeito, mesmo sabendo que eles sejam enganados por conselheiros ignorantes e mal informados”⁴³².

Por sua vez, na preocupação em confirmar seus argumentos sobre a sociedade indiana, Fernandes tratou de advertir seus leitores de que “tudo o que foi escrito acima [em relação ao seu tratado] é verdade, tirado de livros autênticos”⁴³³ e que “se for necessário, ver o que está escrito nos livros, os mostrarei, pois tenho todos os livros em meu poder”⁴³⁴.

A relação da pasta de sândalo com a presença de uma possível seita gentílica foi sustentada por Fernandes através do uso de trechos de *Manu* e *Juden*. Tal afirmação foi contestada intensamente por Nobili, que chegou a insinuar que o jesuíta português desvirtuava a verdade sobre a religião e a sociedade indiana, além de advertir que seus informantes eram desonestos:

um segundo texto no qual meu crítico diz que foi fornecido a ele pelo brâmane também é transcrito em caracteres Tâmul. Bem, para uma coisa, eu não encontrei este texto em qualquer lugar, embora eu tenha procurado por ele com o maior cuidado. Eu perguntei para meu crítico para indicar o local em que ele tirou o trecho. [...] Ele não sabia mesmo, tudo o que podia dizer era que ele ouviu por ouvir dizer que o texto foi encontrado em *Manu* e em outros escritores [...] Eu consulte também um dos nossos neófitos brâmanes, um eminente doutor versado nas ciências deste país e em particular no que diz respeito a todas as leis. [...] Eu também tenho procurado o mesmo brâmane pagão de quem o crítico havia recebido sua

⁴³² NOBILI, Roberto de. Reporting of Certain Customs of the Indian Nation. In: CLOONEY, Francis X, AMALADASS, Anand. *Preaching wisdom to the wise: Three Treatises by Roberto de Nobili, SJ., Missionary and Scholar in 17th Century India*. St.Louis The Institute of Jesuit Sources, 2000. p. 53.

⁴³³ WICKI, José. *Tratado do padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o hinduísmo* (Maduré,1616), Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973entro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973. p. 219.

⁴³⁴ Idem.

informação, mas ele foi apreendido pelo medo e desapareceu de cena. Estou, portanto, inclinado a pensar que o texto é uma falsificação pura⁴³⁵.

Vale destacar, também, que a problemática em torno da necessidade de se conferir autoridade ao que se praticava, nesse caso, o processo de conversão a ser seguido no sul da Índia, ultrapassava o próprio ambiente da Companhia de Jesus, em que a tentativa de contar com escritos hindus se tornou uma importante ferramenta no embate de Gonçalo Fernandes e Roberto de Nobili. De acordo com Županov, o hinduísmo apresentado nas narrativas jesuítas era resultado não apenas do olhar dos missionários, mas tinha nos informantes locais um importante peso nessas interpretações, uma vez que “a aquisição de conhecimentos sobre a Índia era equivalente a equilibrar-se em uma corda bamba, entre a verdade e a falsidade”⁴³⁶. Parece, igualmente, que Fernandes e Nobili travaram um duelo entre quem interpretava de modo verdadeiro os sentidos por trás de cada um dos costumes por eles detalhados, bem como daquele que possuía os melhores informantes para legitimar seus métodos missionários.

Torna-se necessário, portanto, salientar que parte do que ambos conheciam sobre o hinduísmo era fruto de suas interações com esses informantes. Destacamos nesse contexto de influência externa, a participação de brâmanes que, por vezes, resultava numa interpretação de acordo com o que os próprios desejavam ser retratados nos textos dos missionários. Neste sentido, é importante notar a presença do olhar nativo nas produções jesuíticas, como bem ressaltou Cristina Pompa⁴³⁷, a fim de percebermos que a busca por autoridade também partia da população local.

Ao analisar o esforço missionário no sertão brasileiro no século XVII, a autora tratou de uma realidade religiosa colonial “negociada”, consequência de uma troca simbólica entre religiosos e indígenas, na qual missionários se utilizaram da língua local para divulgarem sua fé e os “Tapuia” se apropriaram dos sinais cristãos e constituíram uma nova linguagem sobre

⁴³⁵ NOBILI, Roberto de. Reporting of Certain Customs of the Indian Nation. In: CLOONEY, Francis X, AMALADASS, Anand. *Preaching wisdom to the wise: Three Treatises by Roberto de Nobili, SJ., Missionary and Scholar in 17th Century India*. St.Louis The Institute of Jesuit Sources, 2000. p. 187.

⁴³⁶ ŽUPANOV, Inês. *Disputed Mission: jesuit experiments in brahmanical knowlwdge in seventeenth century India*. New Delhi: Oxford University Press, 1999. p. 131.

⁴³⁷ POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2002.

o mundo. Desse modo, a autora nos apresenta a possibilidade de reinserir e repensar o “outro” no encontro evangelizador⁴³⁸.

Neste sentido, de acordo com a autora é possível perceber no discurso evangelizador uma dinâmica de apreensão e tradução dos códigos simbólicos, tanto por parte dos europeus a respeito das práticas locais, como por parte dos nativos, que também se integravam e utilizaram de estratégias de mediação no processo de conversão; uma perspectiva, portanto, para além do binarismo vencedor/vencido⁴³⁹.

É importante, pois, verificar que o encontro entre missionários e indianos não foi resultado apenas da imposição de uma dada cultura ocidental, tampouco a sociedade hindu esteve suspensa diante de um debate dos jesuítas em questão. Como bem indica Pompa, é preciso romper com essa noção de colocar padres e nativos em esferas opostas e irreduzíveis, em que apenas o evangelizador conquista e o “outro” se apresenta como elemento passivo de dominação cultural⁴⁴⁰.

Acreditamos, assim, na possibilidade de pensar numa dinâmica entre evangelizador e gentio, de modo a acreditar na viabilidade dos brâmanes terem participado de forma relativamente ativa no processo missionário de Gonçalo Fernandes e Roberto de Nobili, em que a divergência de ambos ultrapassou a explicação voltada para a nacionalidade.

É importante destacar que no Malabar, conforme apontou Donald Lach, havia a presença de muitas *castas* e *subcastas*, separadas por diferentes profissões, ofícios e outras distinções sociais. Ainda segundo o autor, os brâmanes do Malabar, também conhecidos como *Namburi*, se encontravam divididos em nove níveis: os *Tiranamburi* correspondiam aos sacerdotes, eram venerados como santos, e considerados guardiões dos ídolos e realizavam sacrifícios nos templos. O segundo grupo era formado pelos *Patadesi Namburi*, que exerciam a função de conselheiros reais. O *Ciatada Namburi* eram os filósofos e instrutores nos assuntos religiosos, seguidos pelos *Sãmãnyu* que realizavam seus ritos e funções. O quinto grupo era formado pelos *Pateres*, que conduziam certas cerimônias na qual repetiam nomes de deuses a serem invocados. Os *Eulumanbi* carregavam os ídolos nas procissões. Os chamados *Pecilla Pateres* cuidavam dos palanquins que carregavam a imagem dos ídolos. O

⁴³⁸ POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. Bauru, São Paulo: EDUSC. p. 418.

⁴³⁹ *Ibidem*. p. 22.

⁴⁴⁰ POMPA, Cristina. *op.cit*, nota 438. p. 21.

oitavo grupo correspondia aos *Embrandeci* que tinham como função vigiar o tesouro dos templos e recolher as oferendas. Por fim, a última *subcasta* era denominada de *Eleda*, responsáveis pelos rituais fúnebres⁴⁴¹.

O autor também destacou a subdivisão de outras importantes *castas* no Malabar, como a *casta* dos soldados, os *Nairi*, que se apresentavam divididos em quinze *subcastas*, e a *casta* dos cultivadores de palmeiras, chamados de *Cegos* ou *Bandarine*, divididos em três *subcastas*⁴⁴².

Neste sentido, e aqui destacamos também a análise de Louis Dumont, não se pode considerar a *casta* como um bloco fechado, mas que se divide em diferentes *subscatas*. Ainda segundo o autor, é possível identificar na Índia tradicional – esta marcada por um modelo imutável da sociedade e do *dharma*, no qual o temporal está submetido ao espiritual e encerrado nele –, uma mudança, cisão e até mesmo uma mobilidade social entre as *castas*. Para Dumont, é através do uso da força e da dominância que a mobilidade se exerce entre elas. Por sua vez, ao nível das *subcastas*, é a partir da cisão que se dá o seu movimento⁴⁴³.

Também Valério Valeri revelou que a mobilidade vertical existente no interior da hierarquia do sistema de *castas* implica que os membros destas procurem meios que lhes façam ser reconhecidos por um estatuto superior, adaptando as prescrições de pureza ligadas a esse estatuto. Ainda segundo o autor, quer seja a nível local quer a nível pan-indiano, existe um processo constante de “promoção” que explica a difusão da ideologia dos brâmanes e, por conseguinte, o sistema em questão⁴⁴⁴.

Por outro lado é fundamental ressaltar que, para a região do Malabar, os princípios de pureza ligados aos brâmanes como, por exemplo, o não contato com uma casta inferior, é mais sentido do que no Norte, conforme assinalou Dumont⁴⁴⁵. Trata-se assim, de uma região na qual os estatutos de pureza e impureza estão em maior evidência, gerando um clima de tensão entre *castas* superiores e inferiores.

⁴⁴¹ LACH, Donald. *Asia in the making of Europe*. Chicago/ London: The University of Chicago Press. 2 V. 1993. p. 895-896.

⁴⁴² Ibidem. p. 896.

⁴⁴³ DUMONT, Louis. *Homo Hierarquicus*. O sistema das castas e suas implicações São Paulo: EDUSP, 1992. p. 257-258.

⁴⁴⁴ VALERI, Valério. Castas. In: ROMANO, Ruggerio (dir). *Enciclopédia Einaudi*: Parentesco. Volume 20. Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1989. p. 209.

⁴⁴⁵ DUMONT, Louis. op.cit, nota 443, p. 132.

Torna-se, pois, interessante compreender, a partir das colocações acima acerca da casta e subcastas destacadas por Lach, Dumont e Valeri, um possível interesse dos brâmanes em colocar-se em destaque no conjunto de práticas indianas, para manter assim, sua posição central na sociedade indiana, e que encontrava nos escritos jesuíticos um reforço para manter a estrutura hierárquica inerente das *castas*.

Neste sentido, Dumont ressaltou que os missionários, desde a experiência de Nobili no início do século XVII, podem ser divididos em duas categorias: “missionários- brâmanes” que viveram de acordo com os princípios das castas superiores e “missionários- pandarams” que trabalharam junto aos sudras e os intocáveis. Ainda segundo o autor, os missionários que exerciam funções com os sudras não podiam entrar em contato com os que estavam junto aos Párias, sendo separados por diferentes casas⁴⁴⁶.

Podemos, portanto, observar que as divisões do sistema de *castas* permaneciam ao longo do trabalho evangelizador, bem como alguns de seus costumes e hábitos que sobreviveram à conversão, incluindo o banho após os funerais, que resistiu à repreensão da Igreja Católica e conservou viva uma parcela do sentimento de impureza, como bem indicou Dumont⁴⁴⁷.

Identificamos, assim, no que se refere à participação ativa dos brâmanes nos discursos dos missionários, a referência de Gonçalo Fernandes a um brâmane local para enfatizar sua denúncia que a estratégia missionária de Nobili estava em desencontro dos preceitos cristãos. Em sua carta endereçada a Nicolau Pimenta em 1610, fez referência a um brâmane que “afirmou não ser o padre Roberto *frangui*, porque em muito tempo ou horas que esteve falando com ele não ouviu nomear o nome de Deus, dizendo a este brâmane que aquele era um nome que os *franguis* trazem sempre na boca”⁴⁴⁸.

Com o interesse em continuar a manter seus costumes após a conversão, é provável pensar que os brâmanes também consultados por Nobili sobre a natureza de suas tradições, e interessados na manutenção destas, afirmassem que seus hábitos, como a linha bramânica, eram aplicados somente para não religiosos, compartilhando, assim, com a justificativa do jesuíta sobre a essência dos costumes em questão. Apoiado em livros e textos sagrados, bem

⁴⁴⁶ DUMONT, Louis. *Homo Hierarquicus*. O sistema das castas e suas implicações São Paulo: EDUSP, 1992. p. 257-258. p. 264-265.

⁴⁴⁷ Ibidem. p. 266.

⁴⁴⁸ ARSI, Goa 51, fl. 31.

como na mediação dos brâmanes, Roberto de Nobili pôde, dessa forma, construir sua interpretação sobre as práticas indianas e arquitetar argumentos contra seus críticos que desaprovavam seu método missionário.

Compreendemos, portanto, que tanto Fernandes quanto Nobili buscaram no testemunho de brâmanes apoio para seus métodos de conversão. Em contrapartida, é viável pensar que os brâmanes entraram em cena ora dando suporte ao jesuíta português – reafirmando que a casta em questão era a única que possuía méritos na sociedade hindu –, ora embasando com a noção de que suas leis e costumes condiziam com a interpretação de Roberto de Nobili de que as práticas bramânicas não continham características de superstição. Mas, também foi um conflito em torno do método missionário.

A origem das divergências entre os inacianos talvez possa ser explicada desde a chegada do jesuíta Gonçalo Fernandes Trancoso à região de Maduré. Seu ingresso na Companhia de Jesus esteve acompanhado de sua ascensão na missão de Maduré, sendo responsável por importantes obras na região: hospital e escola, conforme também mencionado.

De acordo com Inês Županov, a combinação de um cargo de destaque nessa missão, bem como as obras promovidas, fizeram com que o inaciano delimitasse a sua própria rede de alianças no seio da sociedade local, possuindo, inclusive, certos privilégios políticos, como o acesso direto ao tribunal de Nyaka⁴⁴⁹. Porém, os sessenta e cinco anos de trabalho missionário de Fernandes ficaram estremecidos com a chegada de Roberto de Nobili na mesma região, em 1606.

É importante mencionar, ainda, como ressaltou Inês Županov, que Fernandes, na qualidade de único missionário na região, provavelmente tentou estabelecer algum diálogo com os brâmanes no objetivo de conquistá-los ao cristianismo. Entretanto, de acordo com a autora, com a chegada de Nobili em Maduré, os esforços do jesuíta português em cativar os brâmanes locais decaíram gradualmente, perdendo espaço para um jovem missionário⁴⁵⁰.

Para Donald Lach, o primeiro grande conflito estabelecido entre Fernandes e Nobili ocorreu entre os anos 1609 e 1610, quando Nobili construiu uma igreja em estilo dos templos hindus que só poderia ser frequentada pelos gentios convertidos das *castas* mais altas, não

⁴⁴⁹ ŽUPANOV, Inês. *Disputed Mission: jesuit experiments in brahmanical knowlwdge in seventeenth century India*. New Delhi: Oxford University Press, 1999. p. 53.

⁴⁵⁰ *Ibidem*. p. 56.

sendo permitida a entrada nem de portugueses, nem de cristãos das *castas* inferiores⁴⁵¹. Elementos que demonstram como o jesuíta italiano esteve atento, desde o princípio de sua atuação, aos entraves internos que a região de Maduré implicava, sendo a aproximação com os portugueses, chamados de *franguis*, um forte empecilho para as conversões.

Em uma carta, intitulada *Breve noticia dos erros que tem os gentios do Comção na Índia, Missão de Maduré*, o conceito de *frangui* foi descrito da seguinte maneira:

a todos os europeus, que estes gentios conhecem na Índia, que são portugueses, franceses, ingleses, dinamarqueses e holandeses, chamam franguis, nome infame e baixo entre eles, que não há palavras de nossa língua que possa exprimir tão vil e afronta significação tem para si serem os tais franguis, além de vis, abomináveis, falsos de política, (...) gente sem agro, nem limpeza, coisa porque antes se deixarão morrer ao desamparo, que beber um pouco de água da mão de um frangui, ou comer alguma coisa por eles cozida [...] ⁴⁵².

Desse modo, *frangui* pode ser entendido como uma designação para os europeus, no sentido de marcar todos os estrangeiros como impuros e baixos, uma vez que não agiam conforme os costumes locais como, por exemplo, o hábito de comer carne. É interessante indicar, ainda, que no mesmo breve, o padre Roberto de Nobili é destacado como um missionário que observou muito bem essa distinção feita pelos gentios a respeito dos europeus e buscou em sua trajetória missionária adotar os costumes e práticas locais para que, assim, alcançasse um relativo respeito entre os indianos:

não posso negar que ainda que o grande padre Roberto Nobili, e os que depois resolveram admirá-lo deixarão em tudo o trato com os europeus e viverão com os penitentes destas terras, andando descalços e vestidos com trapos de laranja, dormindo no chão, e habitando em umas pequenas cabanas, não comendo pão, nem carne, nem bebendo vinho (...) e lavando-se, aprendendo e falando com insano trabalho as línguas bárbaras destes reinos (...) ⁴⁵³.

Contudo, vale ressaltar que o uso do termo *frangui* não correspondeu apenas a uma tradição local. Conforme sinalizou Sebastião Rodolfo Dalgado, a origem deste termo remete à sociedade persa, sendo utilizado para designar o “europeu cristão”. Na Índia, correspondeu aos portugueses e, posteriormente, ao “indo-português” e aos cristãos, sendo empregado

⁴⁵¹ ŽUPANOV, Inês. *Disputed Mission: jesuit experiments in brahmanical knowlwdge in seventeenth century India*. New Delhi: Oxford University Press, 1999. p. 152.

⁴⁵² BAL, Códice 51-VII-27. Miscelânea Ultramarina, n.º 16, fl.113.

⁴⁵³ BAL, Códice 51-VII-27. Miscelânea Ultramarina, n.º 16, fl.114v.

especialmente na região sul⁴⁵⁴. Ainda segundo o autor, o termo *frangui* também foi designado no Oriente para todos os europeus que se encontravam nesse espaço desde os tempos da primeira cruzada liderada por Godofredo de Bulhões⁴⁵⁵.

Donald Lach também nos sugere que o termo tem sua origem com os muçulmanos, e foi com as línguas tâmul e telugu que a expressão *frangui* ganhou sua versão na Ásia para designar a cultura, religião e costumes dos portugueses⁴⁵⁶. Neste sentido, é importante ressaltar que o termo *frangui* trata-se de uma denominação de origem antiga, usada tanto por muçulmanos como por indianos em diversas partes do Oriente para classificar os europeus que ali chegavam. Compreendemos, assim, que a questão de Nobili em não se reconhecer como um *frangui* foi um dos pontos centrais da polêmica iniciada por Gonçalo Fernandes.

Receoso em relação ao modelo de conversão empregado pelo jesuíta italiano, Fernandes fez sua primeira denúncia ao padre visitador da Companhia de Jesus, Nicolau Pimenta, em sete de maio de 1610. Em sua carta, relatou que o padre Roberto de Nobili se dizia não ser *frangui* e, por isso, não tinha convivência com os portugueses e cristãos. Informou, também, a respeito da indumentária do jesuíta, que se vestia como os saneasses e que os seus cristãos, para ouvir sua missa, tinham que se lavar e colocar o sândalo:

nesse (meio tempo) fez alguns cristãos e informando-se deles de modo que se teria para a conversão, lhe disseram que convinha dizer não ser frangui, que é nome porque nomeiam os cristãos da Europa nestas partes. E se veste ao modo dos (caús) e saneasses, e pusesse linha ao modo de Brâmanes ou Rajós [...] Dessa ordem como se espalhasse pela cidade como não comíamos juntos, que morávamos em casas diversas, nem se tocava comigo [...] Este reparte, porque nem o padre diz missa, nem os cristãos a ouvem, sem se lavarem e porem o sândalo⁴⁵⁷.

⁴⁵⁴ DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Glossário Luso-asiático*. Coimbra: Academia das Ciências, 1919-1921, vol I. p. 406.

⁴⁵⁵ Ibidem. p. 406. De acordo com Thiago de Souza Ribeiro Chave, se havia por um lado um objetivo claro da primeira cruzada em tomar Jerusalém e expulsar os muçulmanos da Terra Santa, não havia nenhuma orientação do que deveria ser feito de Jerusalém após isso. Tratava-se, segundo o autor, de uma situação delicada, na qual havia a necessidade de se garantir a segurança e a proteção do Santo Sepulcro, e, para tanto, era necessária a eleição de um líder. Godofredo de Bulhão foi, então, eleito *Advocatus Sancti Sepulchri*, Protetor do Santo Sepulcro. Cf. CHAVES, Thiago de Souza Ribeiro. A Primeira Cruzada e o Reino de Jerusalém: novas perspectivas historiográficas. In: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. São Paulo, julho 2011, p. 8.

⁴⁵⁶ LACH, Donald. *Asia in the Making of Europe*. University of Chicago Press, 1993. p. 150.

⁴⁵⁷ ARSI, Goa 51, fl. 29.

Fernandes ainda relatou na mesma carta como fazia para encontrar com Nobili, informando que deveria ser às escondidas, demonstrando a preocupação de Nobili em se desvincular de qualquer contato com os portugueses:

porque nem eu, nem meus moços, nem portugueses, nem cristãos vão a sua igreja, nem casa, e se é necessário algum moço ir a sua casa há de ser de noite, e querendo o padre para nos confessarmos, há de ir a esta casa, a de ser em traje de escuro, e muito de noite, de modo que se não sabe quem é ele a esta casa para nos confessemos, porque nos trajes em que ele anda, não é conhecido, e eu se for logo me conheceram, quanto aos seus cristão não hão de ouvir missa a esta igreja nem pratica posto que alguma ocasião aconteça não estar o padre para dizer missa ao Domingo ou santo⁴⁵⁸

Nicolau Pimenta passou, então, a iniciar uma série de consultas ao lado de alguns teólogos de Goa para tomar nota sobre os métodos de conversão empregados pelo jesuíta italiano na missão do Maduré. Foi assim, por exemplo, que em uma carta datada de 15 de julho, ainda no mesmo ano, escreveu que era preciso averiguar o que se passava na região e se as acusações de Gonçalo Fernandes eram de fato verdadeiras, se mereciam crédito e se havia a necessidade de censurar o padre italiano⁴⁵⁹.

Conforme assinalou Célia Tavares, o visitador chegou a enviar uma consulta a Cochim, solicitando a suspensão da prática missionária de Roberto de Nobili. Entretanto, por não obter nenhum apoio, optou por convocar dois teólogos em Goa, Antonio Fernandes e Francisco de Vergara que, após analisarem a questão, condenaram como supersticiosas e escandalosas as ações desenvolvidas por Nobili entre os gentios de Maduré⁴⁶⁰.

Em seu parecer, os teólogos indicaram como verdadeira, a advertência do padre Gonçalo Fernandes sobre o método de Nobili, uma vez que confirmaram suas suspeitas de que os gentios convertidos pelo inaciano eram diferentes – no sentido qualitativo – daqueles convertidos por Fernandes, assim como o jesuíta italiano se vestia como um brâmane e que não pronunciava o nome de Jesus, além dos gentios tratarem os portugueses como baixa *casta*, o que, no entender dos religiosos, inviabilizava a conversão⁴⁶¹.

⁴⁵⁸ ARSI, Goa 51, fl. 31.

⁴⁵⁹ ANTT, Armário Jesuítico, Livro. 19, fl. 267.

⁴⁶⁰ TAVARES, Célia Cristina da Silva. Mediadores Culturais Jesuítas e a missionação na Índia (1542-1656). In: Acervo, Rio de Janeiro, v. 16, no 2, 2003. p. 183-184.

⁴⁶¹ BAL, Jesuítas na Ásia. 49-v-7, fl. 320-322.

Outro padre que também verificou o método missionário de Nobili foi o jesuíta italiano André Bucerio. Em carta datada de 3 de outubro de 1610, endereçada ao padre provincial Claudio Acquaviva, o jesuíta descreveu que, para compreender a estratégia de Nobili diante dos costumes indianos, há alguns anos, deixara de comer carne, peixe e ovos, pois era de seu conhecimento que os gentios e cristãos do Maduré abominavam “aqueles que tem por costume comer tais alimentos”⁴⁶², mostrando complacência com a prática de adaptação de Nobili diante do sociedade indiana.

Sobre o fato de Nobili não se declarar *frangui*, Bucerio escreveu, ainda, que o jesuíta afirmava na comunidade local que pertencia a uma *casta* real vinda de Roma e que, por isto, teria alcançado excelentes trabalhos entre os gentios. Mas, alertou que os gentios convertidos por Nobili sabiam que ele pregava a mesma lei dos portugueses, apesar de ficarem “muito contentes e satisfeitos quando se certificam que o padre Roberto de Nobili não é *frangui*”⁴⁶³, afirmando que “que nenhum gentio recebia os ensinamentos cristãos das mãos de algum *frangui*”⁴⁶⁴.

Ainda na carta, demonstrou seu apoio ao jesuíta italiano, apontando como importante o trabalho missionário de Nobili junto aos gentios de Maduré, alegando que os recém-convertidos eram bem instruídos nas leis cristãs:

tem o padre Roberto nestes anos aqui batizado de 120 pessoas em que conversei em sua casa os dias que aqui estive e depois [...] achei que estão excelentemente incumbidos nas coisas de nossa fé e lei e discorrem delas, não como distas e simples cristãos, senão como letrados e homens que as entendem de raiz. Em nisto esta junta tanta devoção e afeição a lei de nosso senhor que me faz maravilhar. Isto mostram em suas palavras e obras, [...] e a muita importância de se estar atento para que ouvindo nomear o santo nome de Cristo ou de Maria ou dos Santos sacramentos ou da Santíssima trindade logo a levantam as mãos juntas diante do peito em sinal de reverência, quando se encontram entre si, e com nosso e com nossos cristãos e dos que vem da praia ou com os portugueses⁴⁶⁵.

É preciso, contudo, ressaltar, tal como indicou Inês Županov, que Nobili foi conhecido entre os indianos de Maduré por ser um *guru*, que realizava milagres, atraindo conversões individuais. Segundo a autora, a maioria dos convertidos por Nobili pertenciam a pequenos

⁴⁶² ARSI, Goa 51, fl. 116v.

⁴⁶³ ARSI, Goa 51, fl. 119.

⁴⁶⁴ ARSI, Goa 51, fl. 119.

⁴⁶⁵ ARSI, Goa 51, fl. 117v.

grupos de jovens brâmanes e de outras *castas* mais elevadas, que em sua maioria estavam com problemas de dívidas financeiras e espirituais. Ainda de acordo com a autora eram grupos “de conversão instáveis e apesar de “prometerem” influenciar os seus parentes e amigos, as recaídas e a oposição das suas famílias constituíam uma ameaça permanente”⁴⁶⁶.

A partir dessa colocação, Županov entende que o processo de conversão baseado em esforços individuais acabou por limitar o desenvolvimento de um o projeto de conversão global. Segundo a autora, os missionários jesuítas e suas experiências individuais, eram associados pelos indianos como típicas divindades tãmul. A cristianização tornou-se, no entender da autora, uma instituição personalizada, na qual dependia diretamente da ação do jesuíta ou guru em questão, como Nobili, por exemplo. Neste sentido, a autora afirma que a conversão por vezes estava diretamente relacionada à figura carismática do missionário que, com sua morte, “assistia-se frequentemente a uma dispersão dos seus discípulos”⁴⁶⁷.

Neste sentido, Fernão Guerreiro destacou o modo com que Nobili se portava como um guru, na intenção de ensinar sobre a lei cristã aos brâmanes de Maduré. De acordo com o autor, Nobili acreditava que para que os indianos aprendessem os ensinamentos cristãos, determinava primeiro que se portassem como seus discípulos, a fim de facilitar o processo da conversão. Uma vez que o tomassem como mestre, “facilmente se inclinavam a crer a doutrina que lhes deu, e com isso afeiçoando-se a vontade, vem ouvir as práticas com gosto e fazem muito bom entendimento”⁴⁶⁸.

De toda forma, o método missionário de Nobili continuou a provocar inquietações, sendo que meses depois da carta escrita por Bucerio, o padre provincial Alberto Laerzio reuniu em 12 de dezembro de 1610 cerca de dez antigos cristãos convertidos pelo jesuíta para que respondessem algumas perguntas sobre o seu método. Participaram desse inquérito, como bem indicou Županov, os jesuítas Gonçalo Fernandes e André Bucerio – o mesmo que já

⁴⁶⁶ ŽUPANOV, Inês. O império Oriental, 1458-1665: A religião e as religiões. Disponível em: <http://www.inezupanov.com/publications/HIST%D3RIA%20DA%20EXPANS%C3O%20PORTUGUESA%202001.pdf>. Acesso em: 8 de dezembro de 2013. p. 41.

⁴⁶⁷ Ibidem. p.42.

⁴⁶⁸ GUERREIRO, Fernão. *Relação anual das coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus da Índia Oriental e em algumas outras da conquista deste reyno nos anos de 1606 e 1608 e do processo de conversão e crandade daquelas partes: tirada das cartas que os missionários de lá escreveram*. Madrid : Imprensa Real, 1614. p. 91-92.

participara de um relatório – por compreenderem a língua tâmul, sendo que as respostas foram transcritas e traduzidas em português por Manuel da Cunha⁴⁶⁹.

Entre as quinze questões levantadas por Laerzio, sob o título *Artigos a que se hão de perguntar*, foi questionado a cada uma das testemunhas se a lei que o padre Roberto de Nobili ensinava era diferente daquela instruída por Gonçalo Fernandes e se Nobili não permitia que seus cristãos fossem até a Igreja de Nossa Senhora, do padre português, ouvir sua missa. Ainda foi perguntado se Nobili afirmava que era obrigação dos cristãos lavarem as mãos e usarem pasta de sândalo antes de irem à missa e o que era entendido por ser *frangui* naquelas partes. Embasado nos depoimentos recolhidos, que acabaram por refutar cada uma das questões, Laerzio declarou que as alegações de Fernandes não tinham nenhum fundamento e, assim, deu seu parecer positivo para a continuidade do trabalho missionário de Nobili⁴⁷⁰.

Seguindo a linha de interpretação de Laerzio, temos os posicionamentos do jesuíta Francisco Rodriguez e de seu companheiro de missão António Vico, que se tornou um poderoso opositor das acusações de Pimenta sobre Nobili, chegando, inclusive, a compor um tratado endereçado a Roma refutando os argumentos de Fernandes e dos teólogos de Goa. Afirmava, assim, o seu consentimento para com a prática de aproximação desenvolvida pelo jesuíta italiano em Maduré⁴⁷¹.

Em carta endereçada ao assistente da Companhia de Jesus, Nuno Mascarenhas, em 2 de outubro de 1618, António Vico usou do mesmo argumento de Nobili para defender seu companheiro de missão, relatando que a própria realidade do Maduré não permitia que os neófitos abandonassem seus antigos costumes e hábitos após a conversão: “visto e sabido que é impossível se viver em suas terras, e terem remédio humano sem estes sinais cada um conforme a sua casta, os que se fizerem cristãos, nestas terras sujeitas a Reis e senhores gentios (porque nas del Rei de Portugal podemos fazer o que queremos)”⁴⁷².

Em outra carta, datada de 12 de novembro de 1619, escreveu que os costumes do uso da linha bramânica e do kudumi eram utilizados apenas no seu sentido *civil* e que nada continham de pecaminoso, alegando que "a maior dificuldade que tem em se converter é a

⁴⁶⁹ ŽUPANOV, Inês *Disputed Mission: jesuit experiments in brahmanical knowlwdge in seventeenth century India*. New Delhi: Oxford University Press, 1999. p. 89.

⁴⁷⁰ LACH, Donald. *Asia in the Making of Europe*. University of Chicago Press, 1993. p. 152.

⁴⁷¹ Ibidem. p. 153.

⁴⁷² ARSI, Goa 51, fl. 275.

razão de haver a desonra no grau civil e costumes políticos, os quais deixando ficam perdendo além da honra todo o remédio da vida que podem ter para si e para seus filhos nestas terras sujeitas a reis gentios”⁴⁷³, reiterando, assim, a justificativa de Nobili da manutenção desses costumes diante do cristianismo.

António Vico ainda completou seu argumento sobre os costumes dos gentios e sobre região do Maduré, em carta de 13 de novembro de 1619, afirmando que os hábitos mantidos após a conversão eram somente políticos e não tocavam, portanto, no plano espiritual, sendo a sua proibição algo ilegítimo “por esta não ser do nosso povo, e eles não serem nossos súditos no temporal”⁴⁷⁴, reafirmando a difícil realidade do Maduré, onde os jesuítas não podiam contar com a proteção das autoridades portuguesas, ficando, assim, entregues ao domínio dos Naiques.

Vale destacar, contudo, que as acusações de Gonçalo Fernandes não se restringiram apenas às denúncias aqui mencionadas. O jesuíta, antes mesmo das posições de António Vico, havia feito duras críticas em relação às alegações de Nobili sobre os costumes indianos, detalhadas em seu relatório de 1613, analisadas no capítulo anterior. O documento, intitulado *Resposta do padre Gonçalo Fernandes as oito proposições de Nobili*⁴⁷⁵, escrito em meados de 1615 e 1516, e também publicado por José Wicki, nos oferece um quadro geral dos principais elementos de conflito entre ambos os missionários.

O primeiro ponto de discussão levantado por Fernandes se refere à afirmação de Nobili de que “os brâmanes não são guardas de templos ou sacerdotes”; característica que poderia conferir a essa *casta* um caráter também religioso. Segundo Fernandes, tal assertiva não fazia sentido, uma vez que se entendia que, para serem sacerdotes, os brâmanes não precisavam necessariamente ser guardas dos templos, da mesma forma que afirmou que “nas sés catedrais há porteiros que juntamente as vigiam, e em nossas igrejas ao sacristão incumbe vigiar a igreja”. O ofício do sacerdócio, segundo o jesuíta português, era imposto pela linha

⁴⁷³ ARSI, Goa 51, fl. 302.

⁴⁷⁴ ARSI, Goa 51, fl. 302v.

⁴⁷⁵ Resposta do padre Gonçalo Fernandes as oito proposições de Nobili. In: WICKI, José. *Tratado do Pe. Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o hindu (Maduré 1616)* Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973.

bramânica, permitindo aos brâmanes fazer seus “sacrifícios, dar ordem para se tirarem os pecados ou perdoarem, orar e ajudar os defuntos”⁴⁷⁶.

Dessa forma, Fernandes destacou o caráter religioso atribuído aos brâmanes, repreendendo a análise de Nobili sobre a verdadeira função desses na sociedade indiana. Segundo o jesuíta português, o exercício do sacerdócio pertencia somente ao brâmane que soubesse a lei “como é opinião de muitos doutores”. E completou afirmando que, “se vê claramente que se não pode dizer não serem os brâmanes sacerdotes, nem eu sei por que figura possam entrar em república gentílica destas partes se não for com o título de sacerdotes”⁴⁷⁷. Em outras palavras, pertencer à *casta* brâmane e fazer dela instrumento de inserção social e de legitimação de autoridade, significava, em consequência, assumir uma posição também religiosa, de sacerdote.

A “segunda” e “terceira proposições” estão relacionadas com a declaração de Nobili de que “são os brâmanes sábios do mundo, pois eles têm por ofício próprio e conveniente, assim, a de aprender como a de ensinar as leis e as ciências” e que suas leis são semelhantes às de todos os homens, como “lógica, filosofia, retórica, a ciência do mundo e de Deus”⁴⁷⁸. De modo a censurar tais afirmativas, Fernandes citou trechos das leis de Manu indicando que era cargo dos brâmanes o aprendizado das leis, “porque a lei é o principal fundamento de todas as virtudes, e quem a recitar terá todos os merecimentos, porque não há maior merecimento que o de recitar a lei”⁴⁷⁹.

Chama-nos a atenção, portanto, a necessidade do jesuíta português em destacar na sua crítica o fato das leis ensinadas pelos brâmanes estarem diretamente relacionadas às práticas gentílicas. Segundo o missionário, esse conjunto de leis dizia respeito especialmente à responsabilidade dos brâmanes em fazer as penitências, bem como os jejuns nos dias certos e seus lavatórios; práticas que, como já vimos, eram essencialmente idólatras no entender do inaciano.

A “sexta proposição” criticada por Fernandes diz respeito à argumentação de Nobili de que a linha bramânica não passava de uma insígnia *civil*, revelando somente um caráter de

⁴⁷⁶ WICKI, José. *Tratado do Pe. Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o hindu (Maduré 1616)*. Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973. p. 299.

⁴⁷⁷ *Ibidem*. p. 300.

⁴⁷⁸ WICKI, José. *Op.cit*, nota 476. p. 300.

⁴⁷⁹ WICKI, José. *Op.cit*, nota 476. p. 301.

nobreza, distante de um conteúdo religioso. Utilizando de sua própria investigação entre os livros sagrados do hinduísmo, incluindo as já mencionadas leis de Manu, escreveu que “não achei ser a linha tal insígnia, como na proposição se aponta por coisa muita certa que nestas partes se acha”⁴⁸⁰. Além disso, buscou demonstrar que no próprio ritual de colocação da linha o sentido era para lembrar aos brâmanes que eram descendentes da divindade Brama e que, através dela, deveriam honrar suas leis e obrigações, como fazer os lavatórios e jejuns⁴⁸¹.

Outro elemento primordial de embate entre Fernandes e Nobili foi uso da pasta de sândalo e o seu real significado, sendo tratada na “sétima proposição” descrita por Fernandes. Como já indicamos anteriormente, de modo a contestar a afirmação do jesuíta italiano de que o sândalo não seria sinal de seita gentílica, possuindo apenas um sentido estético, Fernandes citou, por exemplo, o autor indiano Juden, que afirmava que:

depois de o brâmane se lavar dizendo o *mandirão* de Visnu, ponha na testa uma risca direita do nariz até os cabelos [...] e quando for da seita de Shiva, tomando cinza branca tem obrigação de se untar com ela; e os da seita de Visnu com barro branco em forma de um tridente com seus mandirões, e os da seita de Brama porão no meio da testa um *tiladam* ou de *gobesandanão* ou de *sândalo* ou de qualquer outra cheirosa com seu *mandirão*.⁴⁸²

A intenção de Fernandes era, portanto, deixar nítido de que o uso do sândalo era utilizado de forma a definir a seita seguida pelos indianos, uma interpretação diferente daquela estabelecida por Nobili, que buscou associar tal prática a uma finalidade estética, usada “apenas para dar uma aparência brilhante e agradável ao corpo”⁴⁸³.

A oitava proposição de Nobili, segundo Fernandes, expõe que os saneasses usavam de uma figura quadrada na testa feita pela pasta de sândalo para professar sua sabedoria e seu aprendizado das ciências. Segundo o missionário português, e tomando por base novamente as Leis de Manu, a figura quadrada utilizada pelos saneasses seria uma referência à

⁴⁸⁰ WICKI, José. *Tratado do Pe. Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o hindu (Maduré 1616)*. Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973. p. 309.

⁴⁸¹ Ibidem. p. 311

⁴⁸² WICKI, José. op.cit, nota 480. p. 313

⁴⁸³ NOBILI, Roberto de. Reporting of Certain Customs of the Indian Nation. In: CLOONEY, Francis X, AMALADASS, Anand. *Preaching wisdom to the wise: Three Treatises by Roberto de Nobili, SJ., Missionary and Scholar in 17th Century India*. St.Louis The Institute of Jesuit Sources, 2000. p. 176.

purificação da alma e de alcance da glória de Visnu, distante do entendimento de que seria uma marca de distinção intelectual, tal como Nobili anunciava em seus escritos⁴⁸⁴.

Também de acordo com Fernandes os saneasses teriam por regra não matar, nem comer sem fazer oferendas a certos ídolos aos quais todos os brâmanes fazem. Os que andavam nus, afirmou o inaciano, eram os mais venerados, e não “convêm a alguns cristãos que ande com quaisquer insígnias nomeando-se por saneasse, sem os que o vêm fazem conceito que é do número do saneasses”⁴⁸⁵. Tratava-se, portanto, de uma clara alusão feita pelo jesuíta português a respeito da postura adotada por Nobili, que passou a se portar como um saneasse.

Fernandes achou, ainda, que seria conveniente relatar como se portavam os cristãos convertidos por Nobili nos assuntos da fé. Segundo o jesuíta, ao dizer “pelo sinal da santa cruz” os neófitos o faziam somente na língua tâmul. Diziam “criador da grande redondeza” ao invés de criador do céu. Sobre o primeiro mandamento, diziam “se eu sou vosso Deus diante de mim não terei outro Deus” e não amar Deus sobre todas as coisas. Completou escrevendo que os recém-convertidos mudavam os nomes dos apóstolos, como São João Batista e dos anjos, colocando seus nomes em língua tâmul⁴⁸⁶.

Parece, pois, que Fernandes procurou ressaltar como os cristãos de Nobili se afastavam dos preceitos católicos, afirmando, também, que a própria atitude do jesuíta italiano em relação à pregação do evangelho junto à população local era distante das normas católicas, uma vez que Nobili se aproximava das práticas dos sacerdotes indianos.

Fernandes reafirmava, assim, uma posição já existente a respeito da linha bramânica, em que toda a vivência do brâmane foi entendida pelo jesuíta português enquanto reflexo de sinais que exteriorizavam a relação intrínseca desse indivíduo para com caracteres de uma religião hindu. Negar essa relação seria, a seu ver, negligenciar o próprio entendimento de que a sociedade indiana era organizada em torno de elementos idólatras que só seriam extirpados com a conversão.

Além disso, torna-se importante ressaltar que a divergência entre ambos os jesuítas também perpassava pela necessidade católica de se exteriorizar a religião proferida, sendo

⁴⁸⁴ WICKI, José. *Tratado do Pe. Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o hindu (Maduré 1616)*. Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973. p. 315.

⁴⁸⁵ Ibidem. p. 317.

⁴⁸⁶ WICKI, José. op.cit, nota 484. p. 318.

mais latente nos posicionamentos de Fernandes, que compreendia o perfil cristão como uma coerência entre a fé interior e a professada externamente. De acordo com Patrícia Faria, a permissão da manutenção de sinais que recordavam o pertencimento a seitas indianas ou *castas* entre os batizados tornava-se uma postura controversa, seja pelos posicionamentos dos inquisidores de Goa ou dos agentes eclesiásticos, que tratavam a manutenção de determinadas práticas indianas após o batismo, como um indício de um claro paganismo:

os europeus da Idade Moderna articulavam memória, entendimento e vontade, de modo que a ordem exterior deveria traduzir a ordem interior. Todavia, a relação poderia ser invertida: a mudança na ordem exterior poderia, mediante a persuasão, pela repetição, pelo hábito, transformar a ordem exterior. Esse processo poderia ser conquistado substituindo as imagens e os templos dedicados a cultos locais que foram derrubados em Goa, substituindo-lhes por imagens e igrejas católicas. A mudança no exterior (dos templos gentios s igrejas) conduziria a uma mudança no interior (do gentilismo ao catolicismo)⁴⁸⁷.

É neste sentido que podemos compreender que a relação entre a mudança no interior e no exterior poderia ser invertida. Segundo Ângela Barreto Xavier, havia uma convicção em meados do século XVI que ao reconstituir a paisagem externa, como a destruição de templos e imagens, por exemplo, e substituindo por imagens e igrejas católicas, a implantação do catolicismo no interior seria autêntica, uma vez que esta estaria enraizada entre os agentes religiosos⁴⁸⁸.

Dessa forma, podemos entender, também, a postura condenatória de Fernandes frente à manutenção das antigas práticas dos neófitos. A permissão para que os brâmanes continuassem a utilizar a pasta de sândalo e as linhas bramânicas, por exemplo, foi interpretada como sinal evidente de que a conversão não tinha sido realizada por completo, uma vez que tais costumes foram interpretados como indício de gentilidade, ao passo que Nobili inverteu tal lógica, ao não recomendar a imediata transformação da ordem exterior, procurando analisar as crenças e os hábitos dos indianos antes de determinar o abandono dos costumes. Emerge, assim, outra questão também importante para pensarmos os elementos que sustentaram a controvérsia entre ambos os jesuítas.

⁴⁸⁷ FÁRIA, Patrícia Souza de. *A conversão das almas do Oriente: franciscanos, poder e catolicismo (séculos XVI e XVII)*. Tese (Doutorado) Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, 2008. p. 17.

⁴⁸⁸ XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Socais, 2008. p. 208.

Falamos da prática do *accommodatio*, empregada por Nobili no contexto do Maduré e que complementa nossa própria assertiva que considera esse conflito em torno também das estratégias missionárias de conversão.

Como já destacamos, em regiões afastadas do poderio português, as conversões foram acompanhadas de uma adaptação à cultura local. Segundo Adone Agnolin, o método da “acomodação” teve por objetivo o de “encontrar elementos autóctones, no seio da própria cultura local, a fim de transformá-los e usá-los enquanto significantes para vincular os significados cristãos”⁴⁸⁹. De acordo com o autor, a partir dessa metodologia, as novas obras missionárias, como aquela realizada anteriormente pelos trabalhos de Henrique Henriques, que utilizou o idioma tâmul dos paravás para escrever sua gramática, Nobili fez uso da própria língua local, a qual considerava mais adequada, para vincular a mensagem cristã⁴⁹⁰. Agnolin ressaltou nesse sentido que:

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 português⁴⁹¹.

Contudo, é necessário destacar que a prática da adaptação é anterior às experiências missionárias jesuíticas desenvolvidas no Oriente no decorrer do século XVII. Conforme salientou Maria de Deus Beites Manso, o uso desse método esteve presente desde os tempos iniciais do cristianismo que, com apóstolo São Paulo, presenciou uma Igreja acolhedora e preocupada em “adaptar-se” ao não cristão⁴⁹². A seguinte passagem bíblica, e que foi retirada de uma das cartas do apóstolo aos Coríntios, exemplifica como a questão da adaptação às condições culturais dos povos a serem evangelizados foi pensada ainda nos primórdios do catolicismo:

embora eu seja livre em relação a todos, tornei-me o servo de todos, a fim de ganhar o maior número possível. Com os judeus, comortei-me como judeu, a fim de ganhar os judeus; com os que estão sujeitos à Lei, comortei-me como se estivesse

⁴⁸⁹ AGNOLIN, Adone. Religião e Política nos Ritos do Malabar (séc. XVII): Interpretações diferenciais da missão jesuítica na Índia e no Oriente. In: Clio - Série Revista de Pesquisa Histórica - N. 27-1, 2009. p. 228.

⁴⁹⁰ Ibidem. p. 230.

⁴⁹¹ AGNOLIN, Adone. op.cit, nota 489. p. 230.

⁴⁹² MANSO, Maria de Deus Beites. *A companhia de Jesus na Índia: atividades religiosas, poderes e contactos culturais (1542-1622)*. Universidade de Macau e Universidade de Évora. 2009. p. 130.

sujeito à Lei — embora eu não esteja sujeito à Lei —, a fim de ganhar aqueles que estão sujeitos à Lei. Com aqueles que vivem sem a Lei, comportei-me como se vivesse sem a Lei, — embora eu não viva sem a lei de Deus, pois estou sob a lei de Cristo —, para ganhar aqueles que vivem sem a Lei. Com os fracos, tornei-me fraco, a fim de ganhar os fracos. Tornei-me tudo para todos, a fim de salvar alguns a qualquer custo. Faço tudo isto por causa do Evangelho, para me tornar participante dele (...)⁴⁹³.

Portanto, tornar-se importante salientar que o método missionário de alguns jesuítas, como o foi o caso de Nobili em Maduré, foi orientado pelo uso da argumentação paulina como estratégia de contato e entendimento acerca da cultura local para, assim, dar início ao processo de conversão ao catolicismo. Desse modo, como bem enfatizou Ângela Barreto Xavier, a personalidade versátil dos jesuítas, como a capacidade de se ajustar as mais distintas condições, configurou por vezes em uma via “adaptacionista”, a qual resultou na “necessidade de alcançar autoridade e reconhecimento, antes ainda de se iniciar o processo de conversão, de modo a tornar mais apetecível a opção cristã”⁴⁹⁴.

Neste sentido, conforme destacou Patrícia Faria, em seu significado teológico, a prática do *accomodatio* correspondia à atribuição de uma nova acepção a uma passagem bíblica, relacionada à postura de Inácio de Loyola em “encontrar Deus em todas as coisas”⁴⁹⁵, ou como salientou Adone Agnolin, ao citar as palavras de Loyola: “entrar pela porta deles, para sair pela nossa”⁴⁹⁶; nada mais que uma releitura da posição de Paulo. Assim, o processo de “acomodação cultural” exigiu uma relativa postura de “respeito” por parte do missionário em relação ao outro a ser evangelizado.

Segundo Županov, as primeiras práticas de “acomodação” foram testadas entre as comunidades cristãs já existentes na Índia, como os cristãos de S. Tomé, na experiência missionária de estabelecer proximidade e herança comum com os cristãos europeus. Somente depois que tal método foi levado entre os gentios e infiéis⁴⁹⁷.

⁴⁹³ BIBLIA. Português. *A Bíblia Sagrada*. São Paulo: Editora Ave Maria, 1984. p. 1473.

⁴⁹⁴ XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008. p. 359.

⁴⁹⁵ SOUZA, Patrícia. *A conversão das almas do Oriente: franciscanos, poder e catolicismo (séculos XVI e XVII)*. Tese (Doutorado) Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, 2008. p. 199.

⁴⁹⁶ AGNOLIN, Adone. *Religião e Política nos Ritos do Malabar (séc. XVII): Interpretações diferenciais da missão jesuítica na Índia e no Oriente*. In: *Clio - Série Revista de Pesquisa Histórica* - N. 27-1, 2009. p. 228.

⁴⁹⁷ ŽUPANOV, Inês. *One Civility, But multiple religions: Jesuit Mission among ST. Thomas Christians in India (16TH-17TH CENTURIES)* Disponível em : <http://www.ineszupanov.com/publications/JEMH.pdf>. Acesso em 8 de dezembro de 2013.

Patrícia Faria ainda alertou para o fato de que a prática do *accomodatio* foi utilizada também por outras ordens missionárias, como os franciscanos, que aplicaram essa estratégia entre os mouros de Granada, entre os japoneses e chineses além dos habitantes da América. Além disso, deve-se compreender que a “acomodação cultural” nem sempre foi aplicada da mesma forma. Esta, conforme advertiu a autora, variou conforme a região de atuação que, por sua vez, impunha diferentes necessidades de adaptação⁴⁹⁸.

Contudo, como apontou Županov, o método de conversão baseado na “acomodação” é por vezes atribuído a missionários jesuítas na Ásia, sendo as ações de Francisco Xavier, Alessandro Valignano, Matteo Ricci e Roberto de Nobili consideradas como pioneiras no método de “adaptação cultural”, distinguindo-se do método conhecido como *tabula rasa*, praticado pelos franciscanos, dominicanos e outras ordens missionárias na América hispânica, nas Filipinas e em alguns territórios portugueses da Índia⁴⁹⁹. Segundo Sanjay Subrahmanyam, é preciso ter em mente que os portugueses não agiram sobre a Ásia em uma *tábula rasa*, mas justamente ao contrário, uma vez que esta estava em um mundo de forças em constante mudança geopolítica, social e econômica que os portugueses tiveram que lidar nos séculos XVI e XVII⁵⁰⁰.

Dessa forma, podemos ressaltar que a obra missionária de Roberto de Nobili “era baseada na hermenêutica dos textos sagrados indianos, em busca de verdades ocultas, ou seja, não pretendia fazer *tábula rasa* das tradições não-cristãs, pois preferia explorá-las para confirmar as suas verdades cristãs”⁵⁰¹, ao passo que no contexto americano, a prática jesuítica era guiada por uma “intensa cristianização partindo das técnicas de *tábula rasa* ao eliminar as práticas religiosas locais”⁵⁰².

Para o caso da América Latina, podemos tomar como exemplo a prática missionária do jesuíta espanhol José de Acosta, autor da obra “*História Natural e Moral de las Índias*”

⁴⁹⁸ SOUZA, Patrícia. A conversão das almas do Oriente: franciscanos, poder e catolicismo (séculos XVI e XVII). Tese (Doutorado) Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, 2008. p. 196.

⁴⁹⁹ ŽUPANOV, Inês. *Accommodation*. Disponível em: <http://www.ineszupanov.com/publications/Accommodation.pdf>. Acesso em: 8 de dezembro de 2013.

⁵⁰⁰ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *O império asiático português- 1500-1700: uma história política e econômica*. Lisboa: Difel, 1995. p. 29.

⁵⁰¹ SOUZA, Patrícia. op.cit, nota 498. p. 199.

⁵⁰² SOUZA, Patrícia. op.cit, nota 498. p. 199.

datada de 1590. De acordo com Županov, a missão de Acosta se resumiu em três diferentes métodos de conversão a serem utilizados para três diferentes tipos de "bárbaros". Para os analfabetos, caçadores 'sem lei' e coletores, a conversão foi conseguida à força, para seu próprio bem, ou seja, a fim de salvar suas almas da condenação definitiva. Para aqueles com maiores conquistas civilizacionais, com letras rudimentares e vivendo em sociedades, como os Astecas e Incas, a conversão foi combinada através da coerção e da persuasão. A terceira categoria completou a autora, era dedicada aos asiáticos, como os chineses, japoneses e indianos, na qual a conversão deveria ser prescrita a partir da convicção racional e de discussões pacíficas⁵⁰³.

Contudo, o método de *accomodatio* e, em especial, aquele praticado por Nobili, deve ser mais bem compreendido, como bem destacou Paolo Aranha. Segundo o autor, esse processo elaborado pelo jesuíta italiano não implicou necessariamente em uma interação entre culturas, mas na aceitação das hierarquias sociais e de raça. Seu pressuposto lógico foi, assim, baseado na aproximação com as tradições culturais expressadas pelo grupo hegemônico, os brâmanes, ao invés de uma apreciação positiva de todos os costumes culturais indianos⁵⁰⁴.

Desse modo, o autor sugere que há na historiografia um anacronismo óbvio com o uso dessa categoria para interpretar a prática jesuíta de Roberto Nobili e de seus sucessores. Para Paolo Aranha, Roberto de Nobili compartilhou da ortodoxia católica estabelecida pelas diretrizes do Concílio de Trento, mas foi perspicaz ao perceber a difícil tarefa de trazer o cristianismo para Maduré, sendo importante se manter complacente com as estruturas sociais indianas⁵⁰⁵. A problemática se estabeleceu justamente por essa iniciativa, levando, inclusive, às autoridades de outras instâncias portuguesas a questionar a metodologia aplicada por Roberto de Nobili, exigindo, também, a interrupção das conversões por ele promovidas.

⁵⁰³ ŽUPANOV, Inês. *Disputed Mission: jesuit experiments in brahmanical knowlwdge in seventeenth century India*. New Delhi: Oxford University Press, 1999. p. 24.

⁵⁰⁴ ARANHA, Paolo. Sacramenti o *samskārāḥ*? L'illusione dell'*accomodatio* nella controversia dei riti malabarici. Disponível em file:///C:/Users/USUARIO/Downloads/ARANHA_-_Articolo_CnS_stampato.pdf. Acesso em 9 de dezembro de 2013. p. 626.

⁵⁰⁵ ARANHA, Paolo. Sacramenti o *samskārāḥ*? L'illusione dell'*accomodatio* nella controversia dei riti malabarici. Disponível em file:///C:/Users/USUARIO/Downloads/ARANHA_-_Articolo_CnS_stampato.pdf. Acesso em 9 de dezembro de 2013. p. 630.

3.2 Novos rumos: a participação da Inquisição e de Roma na disputa missionária.

Se por um lado, Fernandes procurou denunciar aos seus superiores de ordem a prática missionária de Nobili, é preciso destacar que as discussões levantadas sobre o método de Nobili ultrapassaram as barreiras do interior da própria Companhia de Jesus, atingindo outras ordens eclesiásticas no Oriente, como destacou Célia Tavares. Segundo a autora, o bispo de Cochim, D. André de Santa Maria e o bispo de Goa, D. Cristovão de Sá, tinham sérias ressalvas para com os métodos de Nobili junto à população de Maduré⁵⁰⁶.

Donald Lach também nos indica que o provincial Pedro Francisco, jesuíta português com vinte anos de experiência missionária na Índia, substituto de Laerzio em 1611, escreveu para Nobili em 11 de Agosto de 1613, ordenando que abandonasse muitos dos costumes e cerimônias indianas que tinha adotado, e determinou que não se fizesse mais nenhum batismo até que essas condições fossem cumpridas⁵⁰⁷.

Há ainda de se mencionar a participação do Tribunal do Santo Ofício na controvérsia em torno dos costumes e hábitos indianos defendidos por Nobili, como indicou Célia Tavares e José Eduardo Franco. Em 1619, foi instaurada uma Comissão formada pelos arcebispos de Goa e Cranganor e pelo então promotor do Santo Ofício de Goa, João Delgado Figueira, com o objetivo de analisar a verdadeira natureza dos ritos gentílicos, como uso do lavatório, da pasta de sândalo e da linha bramânica⁵⁰⁸.

Segundo os autores se, por um lado, o arcebispo de Cranganor, ainda em 1619, concedeu seu parecer em favor da prática missionária de Nobili, apresentando junto à Comissão que o uso da linha da linha bramânica e dos lavatórios possuíam um significado puramente *civil*, o bispo de Cochim fez uso da própria experiência na Índia para demonstrar que havia um importante conteúdo gentílico nessas práticas⁵⁰⁹.

⁵⁰⁶ TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004. p. 134.

⁵⁰⁷ LACH, Donald. *Asia in the Making of Europe*. University of Chicago Press, 1993. p. 153.

⁵⁰⁸ TAVARES, Célia Cristina; FRANCO, José Eduardo *Jesuítas e Inquisidores: cumplicidades e confrontações*. Lisboa: Sinais de Fogo, 2012. p. 73.

⁵⁰⁹ *Ibidem*. p. 74.

Paralelo a todo esse contexto de críticas, o jesuíta italiano procurou defender sua forma de pregar o Evangelho e, claro, o método de conversão por ele adotado. Além do texto conhecido e já citado, *Resposta do Padre Roberto de Nobili às censuras de Goa*⁵¹⁰, no qual procurou se resguardar das acusações sofridas, vale mencionar a sua defesa junto ao então papa Paulo V. De acordo com Inês Županov, Roberto de Nobili escreveu uma longa carta endereçada ao pontífice, em 15 de fevereiro de 1619, na qual além de apresentar suas explicações teológicas sobre seu método de adaptação na missão de Maduré, procurou depreciar o arcebispo de Goa, Cristóvão de Sá, descrevendo-o como uma pessoa “de caráter violento, ostensiva, arrogante e de pouco zelo para com a conversão dos pagãos”⁵¹¹.

Ainda de acordo com a autora, Nobili escreveu outras três cartas na mesma época. A primeira destinada a seu irmão Vincenzo, outra a sua mãe Clarice Ceoli e a última para o seu tio, o cardeal Bellarmino, pedindo-lhe para usar de sua influência junto ao Papa e à Cúria dos jesuítas em Roma a fim de favorecê-lo. É importante, pois, salientar, como bem apontou Županov, que Nobili fez uso da rede de influência de Bellarmino para que seu método de adaptação em Maduré fosse aprovado em Roma⁵¹².

Destacamos, ainda nesse contexto de inquérito, uma carta datada de 18 de fevereiro de 1620, de autoria de Francisco Borges de Souza, então inquisidor-geral de Goa, em que foi mencionado o breve de Paulo V acerca da dúvida referente ao uso da linha dos brâmanes, do kudumi, dos lavatórios e da pasta de sândalo:

o ano passado veio de Sua Santidade segundo breve sobre a matéria do primeiro, acerca da linha dos brâmanes sendi (que é uma guedelha de cabelos crescidos no alto da cabeça) lavatórios e sândalo na testa, são sinais protestativos de seita gentílica, ou não: mandando que fossem chamados a junta os mais Inquisidores, que houvesse nesta Inquisição e padres da Companhia e outros religiosos e pessoas graves de letras, o que tudo os senhores Arcebispos fizeram, e quase por todos foi assentado que os ditos sinais eram protestativos, e que se permitissem seriam muito nocivos à Cristandade deste Oriente [...] tomando-se primeiro informação dos clérigos brâmanes já de idade e de muita experiência destes costumes por haverem sido batizados adultos os mais deles os quais todos afirmaram não serem toleráveis e arriscasse muito esta nova cristandade⁵¹³.

⁵¹⁰ BAL, Cod. 49-V-30, Jesuítas na Ásia, fl.176-181.

⁵¹¹ ŽUPANOV, Inês *Disputed Mission: jesuit experiments in brahmanical knowlwdge in seventeenth century India*. New Delhi: Oxford University Press, 1999. p. 91.

⁵¹² Idem.

⁵¹³ Carta do Inquisidor-geral Borges de Souza para o Inquisidor-Geral de Lisboa. BAIÃO, António. *A Inquisição de Goa: Correspondências dos Inquisidores da Índia (1569-1630)*. vol II. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930, p. 597.

Por sua vez, João Delgado Figueira empenhou-se em assinalar que os ritos indianos admitidos por Nobili se referiam a práticas gentílicas e que não era conveniente sua permissão diante da cristandade. Tratou-se de um parecer bastante erudito, demonstrando o amplo conhecimento do promotor sobre a realidade no Oriente⁵¹⁴. Ainda em 1620, chegou a convocar vários portugueses, entre civis e religiosos, além de clérigos nativos, para se apresentar perante a Inquisição de modo a declararem se tinham conhecimento do propósito do uso da linha bramânica. Todos teriam afirmado que essa linha se tratava de um sinal protestativo, de seita gentílica⁵¹⁵.

Com a intenção clara de condenação ao método missionário de Nobili, as considerações reunidas pelo promotor foram enviadas ao inquisidor-geral de Lisboa, D. Fernão Martins Mascarenhas⁵¹⁶. Em uma carta datada de 18 de março de 1621 sobre a controvérsia dos ritos gentílicos, o inquisidor-geral de Lisboa conferiu seu apoio ao método de Nobili, encaminhando para Roma seu pedindo para que deixassem “continuar o padre Roberto Nobili com o modo e a forma que os seus superiores e arcebispos de Cranganor lhe é dado”⁵¹⁷.

Vale ainda destacar que sete autoridades eclesiásticas portuguesas, incluindo o próprio inquisidor geral de Lisboa, elaboraram em 24 de março de 1621 um documento intitulado *Resolução sobre a dúvida que houve em se permitirem aos Brâmanes da Índia Oriental as linhas corumins e mais cerimônias de que usam antes da sua conversão*⁵¹⁸. O conteúdo do documento aponta para a concordância das autoridades a respeito das interpretações de Nobili sobre o significado não religioso do uso da linha bramânica, informando que não se tratava de sinal declarativo de seita, mas sim puramente *civil* com o qual os brâmanes professaram sua nobreza de sangue.

O parecer de D. Fernão Martins de Mascarenhas sobre o método de Nobili foi enviado a Roma, sendo analisado por teólogos, que acabaram por dar o veredito final em favor do

⁵¹⁴ TAVARES, Célia Cristina; FRANCO, José Eduardo. *Jesuítas e Inquisidores: cumplicidades e confrontações*. Lisboa: Sinais de Fogo, 2012. p. 75.

⁵¹⁵ *Ibidem*.p. 76.

⁵¹⁶ TAVARES, Célia Cristina; FRANCO, José Eduardo. *op.cit*, nota 514. p. 76-77.

⁵¹⁷ BNRJ, 25,1,003 n°205.

⁵¹⁸ BAL, Cod 49-V-7, Jesuítas na Ásia, fl. 241 a 247.

jesuíta italiano. Em 11 de janeiro de 1623, através da bula papal *Romanae Sedis Antistites*, o papa Gregório XV permitiu que Nobili mantivesse os seus trabalhos em Maduré de acordo com o que já praticava, mas na condição de que qualquer elemento idólatra fosse banido nas práticas dos conversos, caso fosse identificado⁵¹⁹.

Torna-se importante destacar, ainda, que resguardado sobre a decisão papal, o método missionário de Nobili não foi totalmente superado, despertando controvérsias com outras ordens religiosas que, desde os fins do século XVII, passaram a denunciar os jesuítas de assentir com a prática gentílica, não apenas na Índia, mas também na China.

Como bem destacou João Paulo Oliveira e Costa, na Índia Meridional tal fenômeno foi conhecido por “querela dos ritos malabares”, em referência ao modelo missionário de Nobili e que resultou na controvérsia aqui analisada. Na China, por exemplo, a questão dos ritos locais também assumiu diferentes problemáticas, resultante, em grande medida, do modelo empregado pelo jesuíta italiano Matteo Ricci que, além de se integrar na sociedade nativa vestindo-se como um mandarim, passou a fazer uso de expressões existentes na língua local para proferir conceitos cristãos⁵²⁰.

O modelo jesuítico de Ricci foi contestado pelos Mendicantes, que se instalaram no Fujian em 1633, acusando os jesuítas de participarem de ritos gentílicos, conforme indicou João Paulo Oliveira e Costa⁵²¹. De acordo com o autor, o embate se institucionalizou em 1645 com a intercessão da Santa Sé, arrastando-se até o ano de 1742⁵²². Neste período, o método jesuítico ora foi apoiado, ora sofreu repressões, como bem salientou o autor:

em 1693, o vigário apostólico do Fujian, formado no Seminário das Missões Estrangeiras em Paris, proibiu os religiosos sob a sua jurisdição de seguirem o método de Ricci, ainda que a decisão papal de 1656 o permitisse. Inocêncio XVII (1691-1700) e Clemente XI (1700-1721) deram particular atenção ao assunto, e parece que ambos se inclinavam para as posições dos padres da Companhia, que, entretanto, haviam enviado uma declaração do próprio imperador chinês em que este atestava que as cerimônias em honra de Confúcio e dos antepassados eram meros actos cívicos; os opositores, porém, contra-atacaram com pareceres de doutores da Universidade de Sorbonne que contestavam vivamente a metodologia jesuítica⁵²³.

⁵¹⁹ COSTA, João Paulo Oliveira e. A querela dos ritos. In João Francisco Marques e Antônio Camões Gouveia. *História Religiosa de Portugal: Humanismo e Reformas*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, v. II. p. 156.

⁵²⁰ Ibidem. p. 299.

⁵²¹ COSTA, João Paulo Oliveira e. op.cit, nota 519. p. 299.

⁵²² COSTA, João Paulo Oliveira e. op.cit, nota 519. p. 299.

⁵²³ COSTA, João Paulo Oliveira e. op.cit, nota 519. p. 299.

É importante, pois, destacar, que a “querela dos ritos”, emergente tanto das práticas chinesas quanto nos ritos malabares, possuiu um alcance considerável, não só na Companhia de Jesus, mas em toda a Europa. Muitos foram, segundo Adone Agnolin, os interessados em se apropriar dessa controvérsia, contribuindo para torná-la “um dos instrumentos privilegiados na batalha antijesuítica do século XVIII”⁵²⁴, repercutindo até mesmo no interior das congregações romanas. Destaque, principalmente, para a Propaganda Fide.

Cabe destacar que a Propaganda Fide surgiu como resposta Romana ao Padroado Português no Oriente. Segundo Célia Tavares, sua fundação pode ser compreendida em dois momentos. No primeiro momento, de 1572 a 1621, foi instituída uma Comissão Cardinalícia para tentar promover uma união entre Roma e os cristãos orientais, isto é, eslavos, gregos, sírios, egípcios, armênios e abissínios. Tal intenção teve sucesso no Líbano e no Malabar, mas com a morte do papa Gregório XIII, em 1585, e a sucessão de quatro papas num período de sete anos, fizeram com que os primeiros esforços da Comissão se enfraquecessem⁵²⁵.

O segundo momento iniciou-se em 1622, com a fundação da Sagrada Congregação de Propaganda Fide, institucionalizada pelo papa Gregório XV, que almejava a conversão de hereges e infiéis, bem como a difusão do catolicismo nas regiões não católicas ao redor do mundo⁵²⁶.

Contudo, como bem observou a autora, “a intervenção da Propaganda Fide estimulou sérios atritos e conflitos entre a Santa Sé e a Coroa portuguesa em um contexto extremamente delicado, marcado pelo não reconhecimento da independência portuguesa por parte do padroado - que só ocorreria em 1669”⁵²⁷, multiplicando-se assim, as disputas entre a coroa portuguesa e o papado. O primeiro abalo aconteceu em 1608, através da bula *Apostolicae sedis* do papa Paulo V, autorizando membros da ordem dos mendicantes a irem para o Oriente, acabando, assim, com o monopólio de missionação que a coroa portuguesa dispunha na Ásia desde 1514.

⁵²⁴ AGNOLI, Adone. Destino e vontade, religião e política: Companhia de Jesus e Ilustração na disputa póstuma dos Ritos do Malabar. Revista História Unsinos. Vol 13, n 3, 2009. p. 230.

⁵²⁵ TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e Inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004. p. 227.

⁵²⁶ Ibidem. p. 228.

⁵²⁷ TAVARES, Célia Cristina da Silva. op.cit, nota 525. p. 228.

A partir de 1633, a Santa Sé ampliou a autorização a outras ordens religiosas, além das mendicantes para atuarem em territórios portugueses. Nesse período, Portugal viu seus privilégios junto a Roma sendo cada vez mais cerceados. Em 1637, a Propaganda Fide estabeleceu o vicariato apostólico de Hidalcão (Decão), no qual propôs evangelizar sem qualquer dependência de Portugal⁵²⁸. Assim, de acordo com Donald Lach, a Congregação da Propaganda Fide pode ser compreendida como um ato tanto político, quanto religioso, uma vez que Roma assumia um curso independente das vontades dos ibéricos no que diz respeito às missões no exterior⁵²⁹.

Vale ressaltar, ainda, que as relações entre Igreja e Estado nem sempre foram de forma cooperativa e pacífica. Segundo José Pedro Paiva, ao longo dos séculos XV ao XVIII apareceram vozes destoantes e intensas disputas entre ambos poderes que apontam para diferentes contextos de conflitos entre a Santa Sé e a coroa. Assim, o autor argumentou que:

as relações entre Igreja e Estado não podem continuar a pensar como se as duas esferas fossem internamente coesas e homogêneas, isentas de uma complexa rede de hierarquias internas e conflitos de facções e de indivíduos, nem como se tivessem de si próprias uma consciência unitária e de corpo para se oporem como nitidez a estratégias uma da outra. A Igreja era formada por múltiplos organismos e pessoas com pretensões e atuações que não eram em tudo coincidentes e muito menos cooperantes. Ou seja, é equivocada a noção de que há uma Igreja completamente una, sem dissensões e jogos de interesse, internamente coerente, que tinha uma política sistematizada para regular as suas relações com os poderes para harmonizar as pretensões de vários grupos e indivíduos que a compunham⁵³⁰.

De acordo com António da Silva Rego, no interior da disputa entre Padroado e Propaganda Fide estava o caráter jurídico do Padroado, se este seria um direito ou um privilégio. A Propaganda insistia que o Padroado era um privilégio, e que podia então modificá-lo ou até mesmo aboli-lo. Por sua vez, Portugal procurava enfatizar que o Padroado do Oriente era um direito, *jus*, buscando apoio nas cláusulas das bulas papais⁵³¹. Neste sentido, o autor destacou que o amplo conjunto de privilégios concedidos pela Santa Sé à

⁵²⁸ PAIVA, José Pedro. A Igreja e o poder. In Carlos Moreira Azevedo (dir.). *História religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo dos Leitores, 2000, vol. 2. p. 155-156.

⁵²⁹ LACH, Donald. *Asia in the Making of Europe*. University of Chicago Press, 1993, v1, p. 223.

⁵³⁰ PAIVA, José Pedro. op.cit, nota 528. p. 135.

⁵³¹ REGO, António da Silva. *O Padroado Português do Oriente: esboço histórico*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940. p. 25-26.

coroa portuguesa colocou-a em território de inferioridade no Oriente, levando-a “quebrar as peias com que ela própria se tinha prendido”⁵³².

Ainda segundo Célia Cristina da Silva Tavares, e tomando por base os apontamentos de Charles Boxer, o primeiro secretário da Propaganda Fide, o italiano Francesco Ingoli, avesso aos portugueses e aos jesuítas, dedicou-se a compilar relatórios sobre as condições das missões sob o padroado português, alegando entre outras coisas, batismos feitos à força, recusa dos jesuítas em colaborar com outras ordens religiosas e a relutância dos bispos em ordenarem padres asiáticos⁵³³. Para Francisco Bethencourt, devemos compreender a oposição dos religiosos portugueses aos missionários enviados pela Propaganda Fide como um problema político e de poder. Segundo o autor:

o Padroado Régio criara uma dinâmica de “naturalização” (para não dizer “nacionalização”) da Igreja, implicando as instituições religiosas simultaneamente na organização do Estado e na defesa do monopólio régio; os religiosos, ao defenderem a jurisdição do rei, estavam simultaneamente a defender os seus privilégios de missionação, dada a existência de áreas de influência distribuídas pelas diferentes ordens religiosas⁵³⁴.

Neste sentido, Bethencourt destacou que houve sucessivos casos de vigários apostólicos nomeados por Roma, alguns deles goeses, como o célebre Mateus de Castro⁵³⁵, contemporâneo de Francesco Ingoli, que foram impedidos de exercer suas funções pelos religiosos e pelas autoridades portuguesas, que “os humilhavam, excomungavam e reenviavam para a Europa, onde quer que tivessem poder para isso”⁵³⁶.

Uma nova face sobre a polêmica dos ritos malabares se iniciou no século XVIII, movida pelo capuchinho François Marie de Tours que, em 1703, apresentou em um longo

⁵³² REGO, António da Silva. *O Padroado Português do Oriente: esboço histórico*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940. p.36.

⁵³³ TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e Inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004. p. 229.

⁵³⁴ BETHENCOURT, Francisco. Métodos de História Religiosa. In: *Revista Lusitana Sagra*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa. Centro de Estudos de História Religiosa, 2009. p. 319.

⁵³⁵ De acordo com Patrícia Souza de Faria, o bispo brâmane Mateus de Castro escreveu em 1653 uma longa carta, intitulada *Espelho de Brâmanes*, em que atacava os portugueses, os jesuítas e o servilismo dos brâmanes. O seu texto foi copiado por André Ferrão e Nicolau Dias no objetivo de circular por Salsete e Bardez. Cf: FÁRIA, Patrícia Souza de. *A conversão das almas do Oriente: franciscanos, poder e catolicismo (séculos XVI e XVII)*. Tese (Doutorado) Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, 2008. p. 222.

⁵³⁶ BETHENCOURT, Francisco. op.cit, nota 534. p. 318.

memorial à Congregação da Propaganda Fide, 36 pontos de denúncia contra os padres da Companhia de Jesus, principalmente no que dizia respeito à permissividade dos inacianos em relação aos ritos do Malabar⁵³⁷. Para Adone Agnolin, entre 1720 a 1740, as congregações romanas trabalharam intensamente sobre os ritos do Malabar, revelando uma intensa discussão que demoraria mais dois anos para ser resolvida⁵³⁸.

Por sua vez, a Propaganda Fide reencaminhou o memorial de Tours ao Santo Ofício, mas o debate adquiriu uma nova dimensão quando o legado pontifício Charles Tomas Maillard de Tournon foi enviado para o Oriente com a finalidade de redimir outra controvérsia, a dos ritos chineses, que, por conseguinte, acabou por condenar os ritos do Malabar, abrindo, assim, segundo Agnolin, um verdadeiro conflito jurisdicional. Ainda de acordo com o autor, os jesuítas mostraram forte resistência à aceitação do decreto de Tournon, de 23 de junho de 1704, uma vez que tiveram o respaldo de uma considerável parte da hierarquia local, além de argumentar que “o abandono da estratégia de adaptação teria custado, às missões, um terreno tão dificilmente conquistado”⁵³⁹.

Entretanto, como indicou João Paulo Oliveira e Costa, a questão da adaptação aos hábitos locais pelos inacianos só teve um desfecho quando o papa Bento XIV, em 11 de julho de 1742, publicou a bula *Ex quo singular*, imbuída de condenar definitivamente os métodos de “acomodação cultural” realizados por jesuítas⁵⁴⁰.

Os debates acerca das querelas dos ritos malabares, tratavam-se, portanto, de um importante contexto envolvendo a conversão no mundo católico, que oscilava entre escolher o maior número de conversões ou a salvaguarda de uma rígida ortodoxia, que considerava qualquer sinal de tradições e signos religiosos como uma verdadeira forma de idolatria.

Adaptação ou ortodoxia? Admitir ou condenar os costumes e hábitos locais? De acordo com Adone Agnolin, tanto no contexto romano quanto no contexto missionário no sul de Maduré do início do século XVII, onde Nobili e Fernandes estavam inseridos, a constante

⁵³⁷ AGNOLIN, Adone. Destino e vontade, religião e política: Companhia de Jesus e Ilustração na disputa póstuma dos Ritos do Malabar. In: Revista Unisinos. Vol. 13 Nº 3, 2009. p. 216.

⁵³⁸ Idem.

⁵³⁹ AGNOLIN, Adone. op.cit, nota 537. p. 216.

⁵⁴⁰ COSTA, João Paulo Oliveira e. A querela dos ritos. In João Francisco Marques e Antônio Camões Gouveia. *História Religiosa de Portugal: Humanismo e Reformas*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, v. II. p 302.

utilização desses termos se tornaria importante instrumento de polêmica por parte dos defensores da interpretação religiosa dos ritos locais⁵⁴¹.

Consideramos, assim, que a chave para a compreensão acerca do conflito missionário que se estabeleceu entre os jesuítas Fernandes e Nobili se insere no papel atribuído a ambos os jesuítas, no sentido em que é possível adicionar a figura de Fernandes na análise, não apenas como o mero denunciante da prática missionária de Nobili, mas como jesuíta que foi capaz de produzir um conhecimento acerca dos costumes e práticas indianas no início do século XVII.

Por sua vez, tal conhecimento não deve ser entendido como uma simples descrição e enumeração dos ritos locais, como por vezes foi atribuído ao missionário português, mas como resultado de um esforço analítico sobre as diversas práticas bramânicas relatadas em seu tratado, conforme já salientamos no capítulo anterior.

De fato, as reflexões de Fernandes acerca do conjunto de leis, textos, ritos e punições bramânicas foram exploradas de forma a provar que as cerimônias realizadas pelos brâmanes continham uma dimensão essencialmente religiosa e por consequência, deveriam ser abandonadas após a conversão ao catolicismo. Na trajetória de Gonçalo Fernandes, a prática missionária foi operada através da condenação dos ritos e hábitos locais, uma vez que estes eram compreendidos como sinais de gentilidade. Assim, a leitura de Fernandes acerca das estruturas culturais hindus baseadas em identificar suas leis e práticas como idólatras, revelou a sua própria condição de evangelizador que almejava erradicar a falsa fé, para que, assim, os preceitos católicos fossem colocados à prova, e, por conseguinte, fossem ser praticados com zelo e afincos entre os recém-convertidos. Revelou, também uma narrativa erudita e voltada para a procura do jesuíta em estudar e examinar os diferentes rituais bramânicos.

Parece-nos, também, que é preciso relativizar a prática de “acomodação cultural” elaborada por Nobili no contexto missionário em que se inseriu – questão esta partilhada por Paolo Aranha. Ao considerar e defender os costumes e hábitos dos brâmanes como sinais *civis* e não religiosos, o jesuíta procurou manter viva as principais características de distinção dos brâmanes na sociedade indiana. Neste sentido, compreendemos que a estratégia de conversão

⁵⁴¹ AGNOLIN, Adone. Destino e vontade, religião e política: Companhia de Jesus e Ilustração na disputa póstuma dos Ritos do Malabar. In: Revista Unisinos. Vol. 13 N° 3, 2009. p. 231.

apreendida por Nobili baseou-se na manutenção das hierarquias locais mais do que uma possível flexibilidade com os costumes locais e dos seus significados.

Consideramos, também, que ao permitir que os brâmanes mantivessem seus hábitos – linha bramânica, sândalo, kudumi – Nobili possibilitou conservar não apenas a superioridade dos brâmanes diante das demais *castas*, mas, também, concedeu a si próprio a manutenção da figura de autoridade construída e anunciada por ele no interior da sociedade local, uma vez que se portava como um sãneasse, um indivíduo sábio e respeitados por todos. Vale lembrar, portanto, a aproximação e aceitação dos brâmanes com o comportamento do jesuíta italiano semelhante aos seus costumes e práticas, tendo em vista o próprio contexto de tensão existente entre as *castas* superiores e inferiores, e os missionários a quem eram dedicados a cada uma dessas *castas*, e da qual estabeleciam pouco contato, conforme já mencionado.

É importante sublinhar, enfim, que, mais do que as diferenças que marcaram as ações jesuíticas de Fernandes e Nobili, são os seus pontos em comuns os mais notórios. Em primeiro lugar, ambos missionários procuraram investigar e elaborar um conhecimento acerca dos costumes e hábitos indianos, dando maior atenção e destaque para as práticas voltadas aos brâmanes. Trata-se, dessa forma, de narrativas construídas sobre o hinduísmo a partir de textos, livros e leis, realizadas essencialmente segundo uma perspectiva bramânica, favorecendo a manutenção dos brâmanes como líderes religiosos, a partir da perspectiva de Fernandes, ou como homens sábios e letrados, posição defendida por Nobili.

Em segundo lugar, em suas narrativas, os jesuítas recorreram ao uso de analogias para explicar e tornar mais próximo aos olhos ocidentais os diversos costumes indianos relatados em seus escritos, lançando à luz de categorias cristãs e ocidentais. Vale lembrar o modo como Fernandes interpretou as transgressões hindus semelhantes à noção de pecado cristão, ou como o uso da pasta de sândalo foi conferido por Nobili próximo a utilização de cosmético na Europa, conforme foi destacado no capítulo anterior.

Por fim, e talvez seja o ponto em comum mais fundamental, é que tais discursos foram utilizados por cada iniciano como importante ferramenta de justificativa metodológica para suas estratégias de conversão. Consideramos, assim, que ao se posicionar contra os métodos de conversão de Roberto de Nobili, o jesuíta Gonçalo Fernandes estava reafirmando a sua própria atuação missionária, pautada pela ortodoxia católica que não permitia uma aceitação dos antigos costumes dos indianos. O inverso também pode ser apreendido, se consideramos que Nobili desconsiderou a ideia de que a conversão implicava necessariamente uma ruptura

total das tradições indianas após a conversão, afirmando, por sua vez, que a missão deveria ser seguida por uma leitura mais cuidadosa dos hábitos indianos. Posicionou-se, portanto, contra a postura do jesuíta português, para voltar-se ao seu método de conversão, que considerava ser o mais apropriado para o contexto missionário no Maduré.

4- CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar das viagens do descobrimento dos portugueses no Oceano Atlântico datarem de 1419, quatro anos depois da tomada de Ceuta, foi apenas com o reinado de D. João III que de fato a conversão ao cristianismo se tornou um objetivo de caráter imperial. A conversão religiosa passou, assim, a assumir um importante instrumento de avanço territorial, tornando-se, também, um notável dispositivo para alcançar – sob a alçada portuguesa – a almejada unidade política, cultural e religiosa em toda a Índia. Objetivos temporais e espirituais combinaram-se, assim, para a promoção do “sucesso” da presença portuguesa no Oriente.

Na necessidade de repensar a sua estrutura, a Igreja Católica reformulou o seu corpo eclesiástico e atribuiu um novo sentido à figura dos missionários e da própria ideia de *missão*, tarefa esta que foi amplamente assumida pelos membros da recém-criada Companhia de Jesus (1540). Partindo de um espírito apostólico e enviados para as diversas áreas pertencentes à monarquia portuguesa, os padres jesuítas tiveram de lidar com as mais diferentes realidades locais. Estabelecidos em Goa, centro político e religioso do poder lusitano no Oriente, os jesuítas puderam dispor de todo aparato do Padroado Português como, por exemplo, apoio para o estabelecimento de seminários, confrarias e colégios religiosos, algumas dessas iniciativas já criadas anteriormente por outras ordens missionárias.

Por outro lado, distantes de Goa, por vezes os missionários se depararam com outra realidade. A região do Maduré, espaço em que predominava o poder hindu e pouco se fazia sentir a presença portuguesa, pode ser considerada como importante exemplo dessa problemática. Afastados da influência da coroa lusitana, os missionários foram em muitas ocasiões os únicos a protegerem as comunidades cristãs que ali viviam, e muitas vezes o trabalho de conversão só foi possível a partir do estabelecimento de pontes de contatos com autoridades locais. O aprendizado da língua nativa e dos costumes foram, assim, recursos utilizados pelos indianos para viabilizar o processo de conversão. Porém, tal estratégia não

foi adotada por todos religiosos, e muitos jesuítas repreendiam aqueles que faziam uso da aproximação em suas ações missionárias, indicando, assim, a falta de homogeneidade nos métodos desenvolvidos por àqueles pertencentes à Companhia de Jesus.

Vimos que no início do século XVII os jesuítas Gonçalo Fernandes Trancoso e Roberto de Nobili protagonizaram um intenso debate de opiniões a respeito da forma como estava sendo desenvolvido o processo de conversão na missão de Maduré, conflito este que não se limitou às barreiras da Companhia de Jesus, alcançando os olhares atentos de outras autoridades religiosas na Índia. As proposições do jesuíta Gonçalo Fernandes Trancoso diante das práticas indianas, em especial, àquelas voltadas aos brâmanes, se baseavam na interpretação de que essas indicavam o mais puro gentilismo e, assim deveriam ser proibidas pelos missionários. Roberto de Nobili, que adotou as indumentárias e a veste típica de um saneasse, empenhou-se em retirar aspectos religiosos de certos costumes indianos, admitindo aos recém-convertidos a continuidade de seus hábitos e prática, mesmo com a conversão consumada.

Embora, à primeira vista o que se sobressaiu na análise do conflito estabelecido entre Fernandes e Nobili foram suas posições distintas diante da matéria da conversão, foi possível perceber que ambos jesuítas acabaram por utilizar de mecanismos comuns para favorecerem suas interpretações acerca da sociedade indiana. Neste sentido, torna-se essencial destacar que seus tratados sobre os costumes e práticas locais podem ser entendidos como importantes ferramentas missionárias.

É preciso, pois, ressaltar que seus escritos sobre a sociedade indiana e o hinduísmo se inserem em um contexto de intensa produção missionária – resultante de uma tradição que buscava analisar os costumes e religiões dos povos – que objetivava a divulgação dos feitos evangelizadores da Companhia de Jesus no Oriente além de se divulgar um modelo eficaz de conversão. Assim, ao analisarmos a escrita jesuítica de Fernandes e Nobili, foi importante identificar que tais narrativas refletem um processo de “tradução” em andamento que envolve não só uma representação a priori do gentio - feita pelo jesuíta ou o europeu em geral -, mas também a própria percepção do gentio frente à ação do jesuíta, bem como o próprio entendimento do jesuíta diante da realidade em que este começa a viver.

Neste sentido, tornou-se fundamental compreender a participação dos brâmanes no interior da narrativa de Fernandes e Nobili como elemento de influência na construção da imagem dos brâmanes como casta superior diante das demais castas indianas, aspecto este,

que foi assumido por ambos missionários, que projetaram a visão particular dos brâmanes como síntese do hinduísmo para o restante de toda a Índia.

Desse modo, o nosso objetivo ao longo dos capítulos foi o de buscar reconstruir e interpretar tais escritas, presentes nos tratados jesuíticos, sem negligenciar, contudo, que a intenção primordial dos relatos jesuíticos de Nobili e Fernandes se direcionava para a efetivação do processo de conversão e da divulgação da mensagem cristã, o que deixa transparecer uma intencionalidade de ambos para a promoção de tal processo bem como o de tornar legítimo o modelo missionário que adotavam a partir da construção de suas escritas missionárias.

Em suma, o que foi possível verificar ao decorrer de nossa pesquisa é que ambos jesuítas compartilharam e difundiram em suas missões o ideal da Companhia de Jesus, que buscava incansavelmente o progresso das almas na vida e na doutrina de Cristo, para a propagação da fé e de sua defesa. As análises das escritas jesuítas de Fernandes e Nobili evidenciaram, portanto, a construção de modelos de um projeto missionário, no desejo em comum de fazer da Índia uma terra de cristãos.

Fontes e Bibliografia

Fontes:

a) Manuscritas

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT)

ANTT, Armário Jesuítico, Livro. 19

Archivum Romano Societatis Iesu (ARSI)

ARSI, Goa 51.

ARSI, Goa 54.

ARSI, Goa 56.

Biblioteca da Ajuda de Lisboa (BAL):

Códice 49-V-7, Jesuítas na Ásia, fls. 241 a 247. “Anno 1621. Resoluçam sobre a duvida que ouse em se permitirem aos Bramanes da Índia Oriental as linhas corumins e mais cerimonias de que uzam antes da sua conversam”.

Códice. 49-V-30, Jesuítas *na Ásia*, fls.176-181. “Resposta de Padre Roberto de Nobili às censuras de Goa”.

Códice 51-VII-27. Miscelânea Ultramarina, n.º 16, fls. 82-116. “Breve noticia dos erros, que tem os gentios do Comção na India”. Missão de Maduré

Códice. 51-VII-27. Miscelânea Ultramarina, n.º 14, fls. 65, 67-68v. “Breve noticia da missão de Madurey na Jndia” “Este papel he escrito pella mão do V. P. João de Brito M. de Maduré.”

Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BNRJ):

Inquisição de Goa. 25, 1, 003 nº205

b) Impressas

Carta de Afonso de Albuquerque para El-Rei D. Manuel sobre a importância da conquista de Goa. Arquivo Português Oriental. Volume I. T.IV - P.II.

NOBILI, Roberto de. Reporting of Certain Customs of the Indian Nation. In: CLOONEY, Francis X, AMALADASS, Anand. *Preaching wisdom to the wise: Three Treatises by Roberto de Nobili, SJ., Missionary and Scholar in 17th Century India. St.Louis* The Institute of Jesuit Sources, 2000.

WICKI, José. *Tratado do Padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo, Maduré.* Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973.

_____. *Documenta Indica, 1540-1597. Vol I e XIII.* Roma.

Bibliografia:

AIYAR, R. Sathyanatha. *History of the Nāyaks of Madura.* Oxford University Press, 1924.

AGNOLIN, Adone. *Jesuitas e Selvagens: A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII).* São Paulo: Humanistas Editorial, 2007.

_____. Religião e Política nos Ritos do Malabar (séc. XVII): Interpretações diferenciais da missão jesuítica na Índia e no Oriente. In: *Clio - Série Revista de Pesquisa Histórica - N. 27-1, 2009.*

_____. Atuação missionária jesuítica na América portuguesa: a peculiar via renascentista, sacramental e tridentina à salvação no (s) Novo (s) Mundo (s). In: *Revista Tempo, número 32, Rio de Janeiro.*

_____. Destino e vontade, religião e política: Companhia de Jesus e Ilustração na disputa póstuma dos Ritos do Malabar. *Revista História Unsinos. Vol 13, n 3, 2009.*

ALDEN, Dauril. *The making of an enterprise: the Society of Jesus, its empire, and beyond, 1540-1750.* Stanford, Stanford University Press, 1996.

ARANHA, Paolo. *Il cristianesimo latino in India nel XVI secolo*. Milano: FrancoAngeli, 2006.

_____. Roberto Nobili e il dialogo inter-religioso. Disponível em: https://www.academia.edu/355279/Roberto_Nobili_e_il_dialogo_interreligioso. Acesso em: 8 de dezembro de 2013.

_____. Sacramenti o *saṃskārāḥ*? L'illusione dell'*accommodatio* nella controversia dei riti malabarici. Disponível em file:///C:/Users/USUARIO/Downloads/ARANHA_-_Articolo_CnS_stampato.pdf. Acesso em 9 de dezembro de 2013.

AVELAR, Pedro. *História de Goa: de Afonso de Albuquerque a Vassalo e Silva*. Lisboa: Texto Editora, 2012.

AZAVEDO, Carlos Moreira (dir.) *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

_____. *História religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo dos Leitores, vol 2, 2000,

BAIÃO, Antônio. *A Inquisição de Goa*. Tentativa de história de sua origem, estabelecimento, evolução e extinção, 2tt. Lisboa/ Coimbra, 1939-49.

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália, séculos XV- XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BETHENCOURT, Francisco; CHAUDURI, Kurti (dir.) *História da Expansão Portuguesa*. Navarra: Círculo de Leitores, 1998, 5 vol.

BIBLIA. Português. *A Bíblia Sagrada*. São Paulo: Editora Ave Maria, 1984

BIEDERMAMN, Zoltán. Nos primórdios da antropologia moderna: a Ásia de João de Barros. In: *Anais de História de Além-Mar*, Vol. IV, 2003.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português & latino: aulico, anatomico, architectonico*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 - 1728. Volume 8, 1728.

BOXER, Charles. *A Índia portuguesa em meados do século XVII*. Tradução de Luís Manuel Nunes Barão. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. *A Igreja e a expansão Ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *O Império Marítimo Português. 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CORREIA, José Manuel. *Os portugueses no Malabar (1498-1580)*. Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1997.

COSTA, João Paulo Oliveira e. *Mare Nostrum: em busca de Honra e Riqueza nos séculos XV e XVI*. Círculo de Leitores, 2013.

_____. *O mundo de São Francisco Xavier*. EPAL, Lisboa, 2006

CUNHA, Ana Cannas da. *A Inquisição no Estado da Índia. Origens (1539-1560)*. Lisboa: Divisão de Publicações dos Arquivos Nacionais/ Torre do Tombo, 1995.

DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Glossário Luso-asiático*. Coimbra: Academia das Ciências, 1919-1921, vol I.

DORÉ, Andréa. *Império Sitiado: as fortalezas portuguesas na Índia 1498-1622*. São Paulo, Alameda, 2011.

DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989.

_____. *O Pecado e o Medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18) Vol.1*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: EDUSC, 2003.

DIRKS, Nicholas B. *Castes of mind: colonialism and the making of modern India*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: O sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: EDUSP, 1992.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000, pp.46-54.

ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*. Lisboa, Edições 70, 1985.

_____. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *História das crenças e das idéias religiosas. Volume II: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo*. Tradução Roberto Cortes De Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador. Vol 1*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

FARIA, Patrícia Souza de. *A conversão das almas do Oriente: franciscanos, poder e catolicismo (séculos XVI e XVII)*. Tese (Doutorado) Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, 2008.

FEIO, Mariano. *As castas hindus de Goa*. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar/ Centro de Estudos de Antropologia.

GARIN, Eugénio. *Idade Média e Renascimento*. Trad. Isabel Teresa Santos. Lisboa: Estampa, 1994.

_____. *O Homem Renascentista*. Lisboa: Presença, 1988.

GHEERBRANT, Alain; CHEVALIER, Jean. *Dicionário de Símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Tradução Vera da Costa e Silva. 26ª ed. José Olympio: Rio de Janeiro, 2012.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GONÇALVES, Nuno da Silva (Coord.). *A Companhia de Jesus e a missionação no Oriente*. Lisboa: Brotéria/Fundação Oriente, 2000.

GRUZINSKI, Serge. *A colonização do Imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Os mundos misturados da monarquia católica e outras connected histories*. In: *Revista Topoi*. Rio de Janeiro. Março. 2001.

_____. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. & LOUREIRO, Rui. *Passar as fronteiras, II Colóquio Internacional sobre mediadores culturais. Séculos XV e XVIII*. Lagos: Centro de Estudos Gil Eanes, 1999.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto*. Ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Editora PUC RIO, 2006.

LACH, Donald. *Asia in the Making of Europe*. University of Chicago Press, 1993.

LONDOÑO, Fernando Torres. *Escrevendo Cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no século XVI*. In: *Revista Brasileira de História*, ANPUH/Humanitas Publicações, vol.22, n. 43, 2002.

MANSO, Maria de Deus Beites. *A companhia de Jesus na Índia (1542-1622): actividades religiosas, poderes e contactos culturais*. Universidade de Macau e Universidade de Évora, 2009.

MATTOSO, José (dir). *História de Portugal. Volume 3 - No alvorecer da modernidade*. Editorial Estampa Lisboa, 1997.

MONTEIRO, Rodrigo Bentes et al. *Raízes do privilegio: mobilidade social no mundo ibérico do Antigo Regime*. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2011.

MONTERO, Paulo (org). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

O'MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. Trad. de Domingos Armando Donida. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos: Bauru: SP: EDUSC, 2004.

PALOMO, Federico. *Fazer dos campos escolas excelentes: os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2003.

_____. *Disciplina christiana: Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna. Cuadernos de Historia Moderna*, Universidad Complutense. Madrid, nº 18, 1997.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC, 2003.

RAMINELLI, Ronald. Império da fé: Ensaio sobre os portugueses no Congo, Brasil e Japão. IN: GOUVEA, Maria de Fátima, FRAGOSO, João. *Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa*. Editora: Civilização Brasileira.

_____. *Viagens Ultramarinas: Monarcas, vassalos e governo a distância*. São Paulo: Alameda, 2008.

RAVERI, Massimo. *Índia e Extremo Oriente: via de libertação e da imortalidade*. São Paulo: Hedra, 2005.

REGO, António da Silva. *O padroado português do Oriente: esboço histórico*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940.

_____. *História das missões do padroado português no Oriente*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1952.

ROCHA, Leopoldo. *As Confrarias de Goa (Séculos XVI-XX): Concepto Histórico-Jurídico*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos. 1973.

RUBIÉS, Joan Paul. *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India Through European Eyes, 1250-1625*. New York: Cambridge University Press, 2000.

SAID, Edward. *O Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANTOS, Catarina Madeira. *Goa é a chave de toda a Índia: Perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1999.

SILVA, António Moraes de. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Vol 1. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1789.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SOUZA, Teotônio R de. *Goa Medieval: a cidade e o interior no século XVII*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

SPENCER, J. D. *O Palácio da memória de Mateo Ricci: a história de uma viagem: da Europa da Contra- Reforma à China da Dinastia Ming*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SUBRAHMANYAN, Sanjay. Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia. In: *Modern Asian Studies*, Vol. 31, No. 3, Special Issue: The Eurasian Context of the Early Modern History of Mainland South East Asia, 1400-1800. Cambridge University Press, 1997.

_____. *O Império Asiático Português. 1500-1700: uma história política e econômica*. Difel, 1995.

_____. *The Political Economy of Commerce Southern India 1500-1650*. Cambridge South Asia Studies, 2002.

TAVARES, Célia da Silva. *Jesuítas e inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004.

TAVARES, Célia Cristina; FRANCO, José Eduardo. *Jesuítas e Inquisidores: cumplicidades e confrontações*. Lisboa: Sinais de Fogo, 2012.

THOMAZ, Luis Filipe Thomaz. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Ed. Difel. 1994.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1997.

VAINFAS, Ronaldo; LAGE, Lana; FEITLER, Bruno (org). *A Inquisição em xeque: temas, controvérsias, estudos de caso*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2006.

VALERI, Valério. Castas. In: ROMANO, Ruggerio (dir). *Enciclopédia Einaudi: Parentesco*. Volume 20. Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1989.

VILLARI, Rosario. *O homem barroco*. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: Poder Imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

ŽUPANOV, Inês. *Disputed Mission: jesuit experiments in brahmanical knowlwdge in seventeenth century India*. New Delhi: Oxford University Press, 1999.

_____. *Missionary Tropics, Jesuit Frontier in India (16th-17th century)*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005.

_____. O império Oriental, 1458-1665: A religião e as religiões. Disponível em: <http://www.ineszupanov.com/publications/HIST%D3RIA%20DA%20EXPANS%C3O%20P%20ORTUGUESA%202001.pdf>. Acesso em 8 de dezembro de 2013.

_____. *One Civility, But multiple religions: Jesuit Mission among ST. Thomas Christians in India(16TH-17TH CENTURIES)*

Disponível em: <http://www.ineszupanov.com/publications/JEMH.pdf>. Acesso em: 8 de dezembro de 2013