



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

Priscila Ketlin Garcia Oliveira

**O Malabar em disputa (séculos XVI-XVII): uma análise das narrativas
de Zinadím e Diogo Gonçalves**

São Gonçalo,
2018

Priscila Ketlin Garcia Oliveira

O Malabar em disputa (séculos XVI-XVII): uma análise das narrativas de Zinadím e Diogo Gonçalves

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,
2018

Priscila Ketlin Garcia Oliveira

O Malabar em disputa (séculos XVI-XVII): uma análise das narrativas de Zinadím e Diogo Gonçalves.

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
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.^a Dra. Daniela Buono Calainho
Faculdade de Formação de Professores de São Gonçalo - UERJ

São Gonçalo,
2018

DEDICATÓRIA

Aos meus pais que sempre me apoiaram em todas as aventuras!

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico pela bolsa de mestrado concedida entre 2017 e 2018, que possibilitou a realização desta pesquisa.

Agradeço, primeiramente, a Deus, pois até aqui o Senhor me ajudou! Agradeço à professora Célia Cristina da Silva Tavares, que gentilmente aceitou orientar esta pesquisa. Obrigada pela disponibilidade, pelas críticas e por todas as ponderações realizadas ao longo desta empreitada que me ajudaram muito no meu desenvolvimento acadêmico. Sem a sua estimada ajuda não teria alcançado o resultado final deste trabalho. Obrigada por continuar me orientando mesmo em meio as dificuldades! Agradeço por compartilhar um pouco da sua sabedoria e por me apresentar os jesuítas.

Às queridas professoras Daniela Buono Calainho e Patrícia Souza de Faria, que participaram da banca de qualificação. Agradeço a Daniela por todas as sugestões de leituras e críticas realizadas na banca de qualificação. À Patrícia, que na minha graduação me apresentou o Oriente e o tema. Obrigada por todos os conselhos, dicas bibliográficas e pela leitura sempre cuidadosa.

À minha amada família que me ajudou em todos os momentos difíceis. Ao meu pai, Marco Antonio, em especial, por todas as dicas de produção acadêmica e pelas leituras atenciosas. À minha mãe, Zeni, pelo carinho acolhedor nas horas tristes. À minha irmã, Patricia, por estar ao meu lado. Obrigada por todo o apoio e investimento nos meus estudos, pois sempre acreditaram em mim! Agradeço também aos meus amigos da minha turma de mestrado que me alegravam e me orientavam quando eu estava desanimada. Sem vocês essa caminhada não teria sido tão alegre!

RESUMO

Oliveira, Priscila Ketlin Garcia. O Malabar em disputa (séculos XVI-XVII): uma análise das narrativas de Zinadím e Diogo Gonçalves. 2018. 150fl.
Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Formação de Professores de São Gonçalo, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2018.

A expansão europeia no século XV para diferentes regiões do globo modificou as relações sociais entre o Ocidente e o Oriente. Os portugueses se depararam com novos povos de tradições culturais milenares muito distintas, o que provocou choques ideológicos entre os dois lados. E a partir destas novas relações entre Portugal e Índia, novas modernidades surgiram, bem como narrativas interessadas em compartilhar a experiência do contato e em descrever esse outro tão diferente. Neste contexto, destacamos as duas obras dos autores Zinadím e do Diogo Gonçalves que durante os séculos XVI e XVII deixaram registros a respeito da história do Malabar. Portanto, a presente dissertação tem por objetivo promover uma comparação entre elas com o intuito de analisar as suas percepções a respeito do território do Malabar. Propomos investigar o processo da construção da alteridade nas narrativas destes dois autores e analisar as interpretações e representações que cada um elaborou sobre o “outro” presente neste espaço miscigenado.

Palavras-chave: Zinadím; Diogo Gonçalves; Malabar (Índia); representações culturais; alteridade.

ABSTRACT

Oliveira, Priscila Ketlin Garcia. The disputed Malabar (XVI-XVII centuries): an analysis of the narratives of Zinadím and Diogo Gonçalves. 150 pages.

Dissertation (Master in Social History) - Faculdade de Formação de Professores de São Gonçalo, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2018.

European expansion in the fifteenth century for different regions of the globe has modified the social relations between the West and the East. The Portuguese encountered new peoples with very different millennial cultural traditions, which provoked ideological clashes between the two sides. And from these new relations between Portugal and India, new modernities have emerged as well as narratives interested in sharing the experience of the contact and in describing this other so different. In this context, we highlight the two works of the authors Zinadím and Diogo Gonçalves that during the XVI and XVII centuries left records about the history of Malabar. Therefore, the present dissertation aims to promote a comparison between them in order to analyze their perceptions about the Malabar territory. We propose to investigate the process of the construction of alterity in the narratives of these two authors and to analyze the interpretations and representations that each one elaborated about the "other" existing in this miscegenated space.

Keywords: Zinadím; Diogo Gonçalves; Malabar (India); cultural representations; alterity.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1: As regiões em torno do Índico nos séculos XV-XVII	25
Mapa 2: O território do Malabar nos séculos XV-XVII	33
Mapa 3: Região do Malabar no século XVII	88

ANEXOS

Anexo 1: Capa da obra <i>História do Malavar</i> de 1955.....	151
Anexo 2: Capa da obra <i>História dos portugueses no Malabar</i> de 1898	152

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 A DIVERSIDADE DA ÁSIA NOS SÉCULOS XVI-XVII	17
1.1 O dinamismo do Oriente antes da presença portuguesa	19
1.2 Cores e tons: a diversidade do território do Malabar	27
1.2.2 As relações do Malabar com o mundo árabe e o advento do Islã na região	36
1.3 A presença portuguesa na Índia e suas principais características	42
1.4 A missão no Oriente: a Companhia de Jesus	54
2 DOIS GÊNEROS NARRATIVOS: AS OBRAS DE ZINADÍM E DE DIOGO GONÇALVES	61
2.1 A historiografia jesuítica e islâmica	62
2.1 Uma nova forma de narrar: a narrativa jesuítica	62
2.1.2 As literaturas históricas islâmicas do Malabar dos séculos XV e XVI	69
2.2 Os manuscritos de Zinadím e Diogo Gonçalves	78
2.2.1 Zinadím	78
2.2.2 Diogo Gonçalves	88
3 O MALABAR NO CONFRONTO DE OLHARES ENTRE ZINADÍM E DIOGO GONÇALVES	95
3.1 As manifestações religiosas da cultura hindu	96
3.2 A alteridade nas narrativas de Gonçalves e Zinadím	101
3.2.1 A narrativa missionária e islâmica sobre a cultura hindu do Malabar	101
3.2.2 A narrativa de Zinadím sobre os portugueses	126
3.3 Diogo Gonçalves e Zinadím como mediadores culturais	131
CONSIDERAÇÕES FINAIS	139
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E FONTES	143

ANEXOS 151

INTRODUÇÃO:

O oceano Índico foi sempre um lugar de comércio intenso e de grande tráfego de pessoas e de embarcações. Contudo, uma parte específica da região chamava mais atenção dos portugueses – Malabar, a terra da pimenta¹. Através dos contatos culturais entre os lusos e os habitantes da região diversas produções textuais foram escritas com o intuito de relatar as primeiras impressões sobre o “outro”. Mediante isso, a trama da nossa pesquisa é elaborada a partir dos escritos de dois personagens: o muçulmano Zainuddin Makhdum II (em português Zinadím) e do padre jesuíta Diogo Gonçalves. Ambos escreveram, em época muito próxima, uma história sobre a região do Malabar. Todavia, suas obras não são dialógicas e, portanto, estamos propondo a comparação entre elas com o intuito de levantarmos uma reflexão sobre as suas percepções a respeito do território do Malabar e a presença de “estrangeiros” neste espaço geográfico. Diante disso, a questão da disputa pelo território é primordial em nossa pesquisa, pois a chave que liga os nossos dois autores é o fato de que enquanto um procurou descrever um inimigo antigo, no caso os cristãos, e a disputa pelo espaço, o outro, em sua narrativa, disputa este mesmo espaço na abordagem da atração das almas dos hindus, procurando descrever seus hábitos com o intuito de encontrar caminhos de conquista.

A partir deste objetivo norteador, propomos também investigar o processo da construção da alteridade nas narrativas e analisar as interpretações que cada autor elaborou sobre o outro em um contexto macro junto ao processo da expansão portuguesa na região do Malabar. Com isso, o que se pretendeu foi, por meio dos exames das suas obras, examinar os processos de ressignificação de valores e de códigos culturais presentes nas representações que cada autor elaborou sobre os outros habitantes² envolvidos nessa rede de conflitos e de choques culturais, que foi o universo do Índico nos séculos XVI – XVII.

Apesar de haver muitos estudos voltados para a percepção dos lusos quanto à “conquista” portuguesa e sua ação na Ásia, as fontes utilizadas são quase sempre de agentes europeus que acabam por apresentar uma perspectiva eurocentrista, destacando as problemáticas e desafios europeus.

¹ CORREIA, Manuel José. *Os portugueses no Malabar (1498-1580)*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1997.

Não obstante, deve-se destacar que as fontes portuguesas desempenharam um papel significativo na definição da compreensão ocidental, principalmente, sobre a história política e econômica da Ásia nos séculos XVI e XVII. Entretanto, é importante compreender que se faz necessário acrescentar as fontes asiáticas, fazer uma análise sobre o que elas apresentam a respeito dos portugueses na Ásia, elementos que, por sua vez, não foram apreciados ou não foram considerados pelas fontes portuguesas. As fontes asiáticas são claramente indispensáveis para uma pesquisa aprofundada sobre a história das “mentalidades” das interações luso-asiáticas durante os séculos XVI-XVII. Diante disso, buscamos tentar equilibrar o uso de fontes europeias e asiáticas no estudo das relações sociais luso-indianas. Partimos do pressuposto de que a história da Índia de tal período é uma história de mesclas, onde há a transversalidade de diversas culturas. E a mistura implica uma série de hibridismos que mobilizam todos os campos sociais, culturais, religiosos, políticos, e até na própria escrita da história.

Desta maneira, o nosso primeiro personagem é o muçulmano Zinadím, habitante da região do Malabar, numa época pouco posterior às primeiras expedições portuguesas que chegaram ao continente – aproximadamente na metade do século XVI. Ele foi um observador contemporâneo do processo do estabelecimento dos portugueses no local, escrevendo suas memórias sobre as ações lusas em seu manuscrito “*Tufhat al-mujahidin fi ba’d ahual al-burtukaliyyin*” (O mimo do campeão da fé), terminado de ser escrito em 1583. Esse manuscrito foi traduzido para o português e prefaciado pelo orientalista e arabista David Lopes no século XIX. Tal obra conta a história da presença portuguesa na região do Malabar desde 1498 até 1583. Esse livro foi publicado em 1898 acompanhado do original em árabe. Foi esta versão digitalizada que utilizamos em nossa pesquisa.

O segundo personagem, o padre jesuíta Diogo Gonçalves, durante a primeira década do século XVII, buscou produzir um conhecimento acerca da sua vivência missionária, imprimindo em sua escrita suas compreensões acerca da cultura hindu e da própria sociedade local do Malabar. Tal obra foi intitulada *História do Malabar* e foi terminada em 1615. No entanto, tal produção só foi publicada em 1955 pelo padre Josef Wicki como parte do projeto *Mission Studies and Documents* que pretendeu reunir diversos trabalhos de jesuítas da época Moderna. A fonte examinada nesta investigação é a versão digitalizada desta obra de 1955.

A nossa delimitação cronológica consiste entre o período de 1583 a 1615, justamente por ter sido esse o momento em que foram escritas as duas obras. E o recorte geográfico da pesquisa circunscreve-se ao território indiano denominado pelos cronistas portugueses e árabes, dos séculos XVI e XVII, como Malabar. Ressaltamos que o cronista Zinadím limitava Malabar como o espaço compreendido entre o cabo de Camorim e o Canjarcote. No entanto, saber com exatidão as fronteiras geográficas deste período de tal território nos lança dentro de um problema: os fenômenos religiosos que modificavam os limites geográficos. O autor português José Manuel Correia chama a atenção para o fato de que tais limites territoriais se adequavam a perduráveis fenômenos religiosos, que ultrapassavam as fronteiras geográficas. Além do mais, os limites do Malabar nem sempre foram apresentados pelos autores de forma consensual. Em alguns documentos portugueses do século XV e XVI o termo Malabar era usado para designar todo o Sudoeste da Índia. Desta forma, preferimos utilizar o recorte geográfico exposto por K. M Panikkar, Suhail E. e James John, que delimitam Malabar dos séculos XVI-XVII entre as terras desde Mangalore até ao cabo Camorim².

É importante fazer uma ressalva, pois o período da presença portuguesa no território do Malabar não deve ser considerado como uma era de dominação lusa. Os jesuítas, por exemplo, iam para tal local para fazer missão sem o aparato burocrático de Portugal. Assim, tanto os jesuítas, como os demais portugueses, tinham de fazer uma série de concessões para os príncipes e soberanos locais para permanecerem na região. Portanto, sua presença no Malabar diverge drasticamente de Goa, que foi dominada pelos lusos até a década de 1960 e que foi a capital do Estado da Índia durante a sua existência. Enquanto em Goa foram transladadas as principais características da sociedade portuguesa, no Malabar nunca houve a imposição das leis e regras portuguesas sobre todo o território, pois o poder hindu era muito enraizado e forte na sociedade do Malabar.

O método de investigação da pesquisa foi norteado pelos preceitos da análise de conteúdo, segundo Laurence Bardin, e pela História Comparada apresentada por Marc Bloch. Procuramos examinar a recorrência lexical de determinados termos - dentro de um

² PANIKKAR, K.M. *A dominação ocidental na Ásia: do século XV aos nossos dias*; tradução de Nemésio Salles, prefácio de Otto Maria Carpeaux. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. p. 45.; SUHAIL, E, *Muslim community of malabar and their literary struggles against the colonial powers: an evaluation*. Thesis submitted to Jawaharlal Nehru University. Ney Delhi, 2007. p. 13; JOHN, James. *The portuguese and the socio-cultural changes in malabar: 1498-1663*. Department of history - Pondicherry University, July 2003, p. 08.

contexto semântico maior- usados por cada autor para definir o outro, com o intuito de compreender quais significados eles possuíam na sua cultura. A pretensão por comparar foi a de destacar um objeto ou situação a partir de outro, de modo a fazer analogias, a identificar semelhanças e diferenças entre as duas realidades dos autores, além de procurar perceber variações dos textos discursivos que, de um modo ou de outro, acabam se aproximando e, até mesmo, dialogando por intermédio da comparação feita por nós. Por meio da comparação foi possível perceber também os traços peculiares e essenciais de uma dada sociedade.

Desta maneira, a escolha da História Comparada como método de pesquisa significa, grosso modo, a possibilidade de se examinar sistematicamente como um mesmo problema atravessou duas ou mais realidades histórico-sociais distintas, duas estruturas situadas no espaço e no tempo, dois repertórios de representações, duas práticas sociais, duas histórias de vida, duas mentalidades como a de Zinadím e de Diogo Gonçalves. Pois, observando regularidades que podem ser comparadas, foi possível perceber engrenagens históricas mais complexas.

Neste processo investigativo, por definirmos a nossa problemática como análise do discurso, utilizamos como fundamento teórico os autores Diogo Ramada Curto, Durval Muniz de Albuquerque e as premissas de François Hartog com relação à fabricação do “outro” – que consideraremos como parte do processo das regras operatórias do discurso da alteridade presentes nas obras dos personagens da pesquisa.

Ademais, nas fontes utilizadas os relatos sobre a cultura hindu do Malabar e sobre a presença portuguesa na região aparecem codificados na linguagem da cosmologia cristã e islâmica, pois a tradução se realizou no plano da resignificação cosmológica. Portanto, procuramos dialogar com a antropologia cultural à medida em que usamos as premissas de Paula Montero e Nicola Gasbarro para analisarmos as práticas textuais ou práticas de representação; de modo a compreender como elas selecionaram e operaram os códigos capazes de produzir as “traduções” intelectualmente compreensíveis para o locutor e o leitor. Ademais, convém destacar, que examinamos, também, a obra dos autores a partir da chave de interpretação teórica do conceito de mediação cultural, situando, portanto, Zinadím e Gonçalves como os mediadores culturais para as suas respectivas sociedades. Consideramos que a missão jesuítica se constitui como um campo de “mediação cultural”, como um trabalho contínuo de desconstrução e reconstrução dos

códigos comunicativos que usa como matéria-prima da vida intercultural, o conhecimento das culturas locais.

Dessa forma, ressaltamos que em nossa pesquisa o mais importante não foi observar o encontro de duas sociedades e culturas distintas e os efeitos de uma sobre a outra, mas de compreender como agentes em interação acessaram alguns de seus códigos próprios para “significar”.

Somado ao que já foi elencado, salientamos que para se compreender com maior precisão como se deu o processo da escrita da história dos personagens referidos é de suma importância estar atento ao contexto histórico-cultural em que estavam inseridos. Assim como, cremos ser importante situar o leitor dentro do contexto histórico da expansão ibérica e sobre a chegada dos portugueses na Índia.

Sendo assim, no cumprimento destes intentos, o primeiro capítulo ocupou-se na demonstração das principais características da Ásia e Índia dos séculos XV-XVII antes da presença europeia, além da exposição do processo histórico de expansão portuguesa e chegada dos lusos no Malabar. Ao longo deste capítulo, discorreremos também sobre como se deram as primeiras relações sociais entre os cristãos, islâmicos e hindus. Neste contexto de contatos culturais, entendemos que foi importante destacar a ação da missão jesuíta no espaço político denominado Estado da Índia, durante os séculos XVI e XVII, uma vez que a Igreja esteve fortemente vinculada à expansão ultramarina dos lusos.

No segundo capítulo apresentamos os dois autores e suas obras: quem eram, quais as características das suas escritas e onde escreveram. Além disso, propusemos retratar, também, as principais características desses dois gêneros narrativos – a historiografia missionária e a muçulmana do período circunscrito desta pesquisa – destacando outros autores e obras que representam esses estilos narrativos.

Por conseguinte, no terceiro e último capítulo desta empreitada, analisamos as duas fontes propostas na pesquisa: a *História do Malavar*, de Diogo Gonçalves e *Tufhat Al-Mujahidin Fi Ba'd Ahual Al-Burtukaliyyin*, de Zinadím, na versão traduzida em 1898 por David Lopes. Buscamos perceber as tensões e conflitos existentes entre as duas narrativas e quais os instrumentos que ambos autores recorreram para fabricar o outro através dos seus códigos culturais. Problematizamos os discursos e procuramos compreender como se construíram tais narrativas.

A pesquisa foi desenvolvida a partir da leitura de diversas obras e teses nas línguas portuguesa, inglesa, espanhola e francesa. Graças ao serviço da internet e do Google Book, podemos reunir teses e livros de autores brasileiros, portugueses, norte-americanos e indianos. O website Shodhganga foi uma ferramenta essencial na busca de teses de pesquisadores indianos.

1) A DIVERSIDADE DA ÁSIA NOS SÉCULOS XVI-XVII

Na visão ocidental o Oriente sempre pareceu algo muito distante geograficamente e exótico culturalmente. As notícias que os europeus possuíam sobre esse território “misterioso” durante a Idade Média vinham dos livros de navegadores como, por exemplo, Nicollo Matteo e Marco Pólo, e das cartas dos primeiros missionários franciscanos que se propuseram ir às terras orientais neste período. Todavia, essas informações eram povoadas por mitos e superstições. Portanto, o Oriente à luz dos “descobrimentos” incitava as imaginações europeias e o imaginário medieval, ou seja, o conjunto das ideias e imagens que faziam parte da mentalidade dos europeus, norteara as preconceções lusitanas sobre o território oriental, o seu significado e sua representação.

Tal imaginário era pautado por noções cristãs sobre o mundo e como os europeus na época da expansão ultramarina eram homens profundamente religiosos seus pensamentos eram marcados por uma constante luta entre o bem e o mal. Assim, ao projetar estereótipos sobre o Oriente, o Ocidente o caracterizava como uma realidade “fantástica”, rico das mais diversas concepções paradisíacas e infernais e por monstros e superstições da tradição grega, como ciclopes, sereias, antípodas e diversas outras criaturas que foram adaptadas desde a Idade Antiga até o século XVI³. Além dos locais que compunham o Oriente próximo como a Terra Santa, considerada centro do mundo, e os reinos islâmicos no Mediterrâneo, as regiões asiáticas eram apresentadas nas descrições europeias medievais como locais cercados por ambientes selvagens, inabitados devido ao clima agressivo, ou habitados por criaturas bestiais e lendárias⁴. Ademais, no Ocidente acreditava-se também que havia um “cristianismo perdido” na Ásia e que os relatos acerca do mítico reino cristão do Preste João confirmavam que no Oriente estava o paraíso e o inferno⁵.

³ GREENBLAT, Stephen. *Possessões Maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo*. São Paulo: EDUSP, 1996.

⁴ KAPPLER, Claude. *Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

⁵ SILVA, Thiago Gredilha Nunes da. *O cristianismo perdido no Oriente: comunidades cristãs orientais e os europeus nos séculos XVI e XVII*. Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre. São Gonçalo: UERJ, 2012, p. 17.

Os portugueses, influenciados pelos relatos acerca do Oriente na tradição europeia, interpretaram toda sua experiência na Ásia baseada por esses conhecimentos filtrados pela cultura ocidental cristã. Portanto, através dos primeiros contatos culturais os lusos, sobretudo os clérigos, buscaram produzir uma tradução inteligível da outra cultura para a sua. Nesta perspectiva, dialogando com a antropologia cultural e com as premissas levantadas por Gruzinski e Paula Montero, compreendemos que os padres jesuítas desenvolveram o papel de mediadores culturais na medida em que buscaram traduzir as diferenças culturais das sociedades que estavam inseridos.

De fato, a expansão ultramarina permitiu que os portugueses entrassem em contato com novos territórios, mas, ao contrário do que imaginavam, as sociedades orientais eram quebra-cabeças econômicos, políticos, sociais, culturais e religiosos muito distintos do europeu. Mesmo com a fragmentação política que caracterizava grande parte destes espaços e que, por vezes, possibilitou a fixação da presença ocidental, não significava que cultural e economicamente estas sociedades estivessem enfraquecidas ou isoladas. Eles chegaram em terras extremamente movimentadas e muito mais complexas que um mundo habitado por “monstros” e “bestas” lendárias.

Por conseguinte, a proposta do primeiro capítulo é o de contextualizar historicamente a complexidade da sociedade do Malabar deste período, salientando também as características da Ásia moderna e da presença portuguesa neste espaço tão amplo e diversificado. Forneceremos um breve panorama histórico sobre a Ásia do final do século XV, antes da chegada dos portugueses, até a primeira década do século XVII. Destacaremos as especificidades dos múltiplos reinos locais e as relações sociais entre os diferentes grupos étnicos, mais especificamente, da região do Malabar. Discorreremos também sobre o estabelecimento da comunidade islâmica nesta delimitação geográfica, pois ela marcou significativamente a sociedade do Querala⁶. Ademais, abordaremos a ação e a presença portuguesa na Índia, sobretudo na região pesquisada, durante o período por nós delimitado. Assim, falaremos sobre os primeiros contatos estabelecidos entre os europeus e os nativos e as relações sociais entre os cristãos, islâmicos e hindus desenvolvidas a partir deles.

⁶ Às vezes a grafia aparece como Querala, Kerala ou Kēraḷam (em Malayalam). Optamos por utilizar somente o termo Querala para não causar confusão no leitor.

1.1. - O dinamismo do Oriente antes da presença portuguesa:

O Oriente, as terras tão desejadas pelos europeus, era diversificado, heterogêneo e muito movimentado. Se caracterizava por mudanças, às vezes perceptível e outras não, ao nível institucional e funcional. O mundo compreendido entre o Cabo da Boa Esperança e o Japão, em que os portugueses durante séculos tentaram construir uma rede de comércio e de poder, não era estático e nem uma “tábula rasa”⁷ à espera da ação de um império mais dinâmico, como Portugal. Seguindo este princípio de buscar entender o Oriente como algo não repousado na inércia, traçaremos um panorama das características gerais desse universo eclético.

O dinamismo do Oriente se comprova pelo o seu número populacional se comparado à Europa e Portugal, sobretudo. De acordo com Subrahmanyam, verifica-se que a partir da metade do século XV a população de todo o continente havia alcançado o número de 200 a 225 milhões em 1500, após a recuperação demográfica do impacto resultante da peste negra. Contudo, a distribuição dessa população era desigual, havendo uma maior concentração na Ásia tropical e subtropical. Esse crescimento, segundo Subrahmanyam, proporcionou reflexos tanto na expansão urbana, como no aumento de terras cultivadas e na produção de manufaturas⁸. Assim, dando continuidade a esse crescimento, em meados de 1650 a população da Ásia representava mais de cinquenta por cento da população mundial, e nos primeiros dois séculos da presença portuguesa no continente, houve uma duplicação da população do Oriente⁹. Já na Europa:

“Godinho estima que em meados do século XVII em Portugal haja 2 milhões de habitantes, enquanto na Itália, 11 milhões; na França, 16 milhões; na Espanha, cerca de 7 milhões e meio; ou seja, a partir da comparação desses dados percebe-se uma considerável desproporção demográfica entre a Europa e o Oriente¹⁰”

Não só a população da Ásia cresceu durante o século XV e o seu equilíbrio de distribuição alterou, como neste período, também, houve a consolidação de alguns

⁷ Tese amplamente defendida pelo autor Sanjay Subrahmanyam. Para mais ver SUBRAHMANYAN, Sanjay. *O império asiático português 1500-1700: uma história Política e Econômica*/ tradução de Paulo Jorge Sousa Pinto. - Lisboa: Difel, 1995.

⁸ TAVARES, Célia Cristina da Silva. *A cristandade insular: jesuítas e inquisidores em Goa (1540-1682)*. Niterói: Tese de Doutorado apresentado para UFF, 2002.

⁹ SUBRAHMANYAN, *op. cit.*

¹⁰ TAVARES, *op. cit.* p.44.

grandes centros urbanos e de sistemas políticos. Antes da chegada dos portugueses, a Ásia do Sueste comportou, ao longo dos séculos, influências da Índia, da China, do Islão e da Europa, estes, em menor número. Este fato, provavelmente, permitiu que o fenômeno urbano se desencadeasse como um produto das diversas culturas que lá se intercruzaram. Maria de Deus Manso¹¹ destaca que três redes competiram entre si no Oriente: a rede chinesa, a rede muçulmana e, por último a partir do final do século XV, a rede cristã.

A mais antiga era a rede chinesa, pois desde a era Song (séc. X-XIII) os mercadores chineses das províncias do Sul aplicaram-se ao comércio dos mares do Sul (Nanyang), negociando com a Ásia do Sueste. Desde o século XIII, foram estabelecidas pequenas comunidades permanentes em Angkor; no entanto, o movimento de emigração aumentou no início do século XV, com as sete grandes expedições de reconhecimento de Zheng He, efetuadas por ordem imperial, que, através do Oceano Índico, chegaram até às costas de África¹². Já a rede muçulmana surgiu paralelamente com a chinesa (séculos IX-XI), contudo isso não significou a extinção da primeira. Os comerciantes muçulmanos eram simultaneamente missionários que levavam consigo a nova religião, o Islão. A partir do século VII houve o avanço explosivo do Islã e a aparição do islamismo em Meca, que era o nervo central das atividades comerciais e culturais de Hijaz nesse período, foi um dos fatores que possibilitou a aceleração da propagação do islamismo em diversas áreas do Oriente. Além disso, a islamização se alastrou de forma rápida através dos contatos culturais e comerciais com as culturas nativas de diferentes regiões porque os árabes já possuíam amplas redes comerciais e assentamentos espalhados pelo Índico desde a queda de Roma. Com o aparecimento desta rede, surgiu também outra organização política: o sultanato¹³. A última rede, a cristã, foi estabelecida a partir da presença portuguesa no Oriente. No entanto, a abordaremos no terceiro tópico, pois o intuito deste item é o de apresentar um panorama histórico do Oriente antes da ação lusa.

Sanjay Subrahmanyam afirma que havia dois tipos de “Estados” no território asiático: “estados mercantis” – de espírito mercantilista, voltados para o exterior, e de ideologia eclética – e “estados agrários” – antimercantilistas e fechados sobre si,

¹¹ MANSO, Maria de Deus Beites. *Contexto histórico-cultural das missões na Índia: séc. XVI-XVII*. Évora: Unisinos, Setembro/Novembro 2011, p.407.

¹² *Ibidem*.

¹³ Região ou país governado por um sultão (título islâmico que significa autoridade).

caracterizados por ideologias provenientes das suas próprias experiências internas¹⁴. Segundo a historiadora Patricia Souza de Faria, os países do continente asiático poderiam ser diferenciados de acordo com os sistemas políticos empregados. Alguns desses sistemas políticos asiáticos se caracterizavam pelo predomínio do perfil militar, cuja base dependia fundamentalmente de redes fundiárias (como o império mogol, os safávidas, o território central otomano, Birmânia, Sião). Outros territórios assumiram a configuração de reinos portuários (como as regiões do Malabar, Adém, Ormuz, Malaca) ou no caso do reino de Vijayanagar que representou a manutenção de ideologias imperiais remotas¹⁵.

Convém destacar que o eixo que interliga os territórios que serão apresentados nesta seção é o Oceano Índico. Banhando a borda oriental da África, como caminho para o Pacífico e em função de seus contatos com o Mar Vermelho, o Golfo Pérsico e o litoral da península hindustani, o Índico era uma importante chave estratégica para o comércio no Oriente¹⁶. É importante ressaltar também, que o litoral da África oriental está incluído no termo “Ásia”, pois durante muito tempo a costa suaíli, desde a Somaililândia até Sofala, foi estreitamente ligada economicamente, politicamente e culturalmente à Arábia e à Índia. Desta forma, muitos contatos entre as várias culturas vizinhas e a existência de rotas comerciais que se estendiam até a Indochina, Malásia e a própria China, ocorreram graças ao Índico e giravam em torno dele.

Com relação à África, toda a África negra conheceu um grande desenvolvimento simultâneo de várias regiões, do ponto de vista econômico, político e cultural, desde o fim do século XII até o do século XIV. No litoral da África Oriental, na parte que se estende do Cabo da Boa Esperança até o chifre africano, existiam os importantes portos de Sofala, Quíloa, Mombaça e Melinde, entremeados por aldeias, de pequena expressão. Essas cidades-estados suaílis, incluindo Pate, eram as mais importantes da costa Oriental e tinham atingido um elevado grau de florescimento e de prosperidade cultural.

Os produtos predominantes que essas principais cidades obtinham dos Bantos ou Cafres eram o ouro, marfim e os escravos. Estes eram trocados por contas, têxteis e outras mercadorias levadas por comerciantes árabes e guzarates do golfo Pérsico, do mar Vermelho e da Índia. A cultura da costa suaíli era predominantemente árabe, mas a

¹⁴ SANJAY, *op. cit.*, p. 27.

¹⁵ FARIA, Patricia Souza de. *A conquista das almas do Oriente: franciscanos, catolicismo e poder colonial português em Goa (1540-1740)*. Rio de Janeiro:7Letras, 2013.

¹⁶ TAVARES, *op. cit.*

sociedade suaíli estava profundamente africanizada devido a gerações de casamentos e concubinação com mulheres bantos vindas do interior¹⁷.

As terras altas ao sul do rio Zambeze eram habitadas pelos Karanga, que eram organizados em algumas chefaturas submetidas a dinastias de proprietários de gado que reconheciam laços dinásticos entre si. Esta organização é conhecida como “império do Monomotapa”, cujos limites territoriais chegaram a alcançar desde o deserto de Kalahari até Sofala, em fins do século XV e a principal atividade econômica consistia na criação de gado¹⁸. Devido a esses contatos comerciais e culturais, formou-se uma complexa rede de comércio que, associada às cidades muçulmanas da costa oriental africana, tinham muito dinamismo e serviam de base para alimentar as trocas com as outras regiões asiáticas.

Na Abissínia havia o reino cristão copta, vizinho aos domínios muçulmanos do Egito e da própria península arábica. Vizinho dele, havia o Império Mameluco que compreendia o Egito, Síria e Hajaz e que era muito próspero devido às altas taxas que cobravam nas rotas terrestres do comércio de especiarias para a Europa. Seguindo ao Leste, há a Árabia, uma região árida habitada por beduínos nômades e rodeada, da fronteira meridional do Hejaz à parte superior do Golfo Pérsico, por vários Estados e tribos. Alguns destes territórios deviam alguma obediência ao xá do potentado de Ormuz.

A cidade de Ormuz era um dos entrepostos mais ricos do mundo, apesar de estar situado em uma ilha com condições de vida complicadas, e de grande produção de sal e enxofre. Contudo, quase todo o comércio entre a Índia e a Pérsia, assim como o comércio das especiarias da Indonésia e os cavalos da Arábia, eram escoados por esta ilha graças ao seu posicionamento geográfico estratégico. As suas moedas, o xerafím, de ouro, e os larim, de prata, circulavam em todos os portos da Índia, Pérsia e Arábia até ao de Malaca. Mais ao Norte, a região da Pérsia estava mais complexa ainda no século XVI, devido à expansão do território do fundador da dinastia sufi (Sefávidas), o xá Ismael I, ter entrado em confronto com os Turcos Otomanos, nas fronteiras ocidentais, que também estavam em processo de expansão¹⁹.

¹⁷ BOXER, Charles R. *O império marítimo português (1415-1825)*. Tradução Anna Olga de Barros Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp. 55-56.

¹⁸ *Idem*, pp. 45-46.

¹⁹ *Idem*, pp. 56-57.

A noroeste da península hindustani localizava-se o principado de Guzerate, dominado pelos maometanos, mas com forte presença de populações hindus, muitas delas islamizadas e que se dedicaram às atividades comerciais marítimas no Índico. Entrando no território da Índia, ao norte havia se instalado o Império Mogol, que se considerava descendente dos mongóis que invadiram o Turquestão, liderados ainda por Gengis Can, no século XIII. Eram islamizados na tradição do sufismo, pois receberam forte influência da cultura persa onde essa tendência havia se difundido. No reinado de Babur, já no século XVI, os mogores aprofundaram-se mais ao sul no interior da península²⁰. Assim, no século XVI a Índia encontrava-se dividida entre 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 Bisnaga²¹.

De acordo com Panikkar, ao fim do século XV e durante toda a dominação portuguesa sobre o oceano Índico, os reinos da Índia peninsular eram notavelmente poderosos²². O Império Vijayanagar era o mais extenso e poderoso na altura em que Vasco da Gama chegou à Índia. Foi criado em 1340 e viveu seu apogeu no século XV, sendo um importante núcleo de resistência ao domínio muçulmano na região, mas não tinha acesso direto ao mar na costa ocidental, o que provocou a sua fragmentação em função do avanço mogol. Um dos reinos do Decão, Bijapur possuía um porto florescente em Goa e no Nordeste existia o principado de Bengala, dominado por muçulmanos²³.

As regiões costeiras de Canará e do Malabar estavam afastadas do interior pela cordilheira dos Gates Ocidentais e eram divididas em rajás hindus independentes, dos quais o samorim de Calicut era o mais importante. Havia rivalidades entre os estados das costas de Conção, Canará e Malabar como, por exemplo, as disputas entre o rajá de

²⁰ TAVARES, *op. cit.* p.47.

²¹ BOXER, *op. cit.*, p. 57.

²² PANIKKAR, K.M. *A dominação ocidental na Ásia: do século XV aos nossos dias*; tradução de Nemésio Salles, prefácio de Otto Maria Carpeaux. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

²³ OLIVEIRA, Francisco Roque de. *Os portugueses e a ásia marítima, c. 1500 - c. 1640: contributo para uma leitura global da primeira expansão europeia no oriente. 1ª parte: os mares da ásia no início do século XVI*. Universidad Autónoma de Barcelona, 2003.

Cochim e o samorim de Calicuttee; também existiam laços de vassalagem entre alguns deles, caso de Chalé em relação à Calicuttee. Além disso, na região também havia algumas comunidades cristãs nestorianas e sírias, assim como a presença de muitos judeus, oriundos da Europa, ou de outras regiões do Oriente Médio²⁴.

A Índia meridional era politicamente hindu, mas havia muitas comunidades pacíficas de comerciantes árabes e de outros maometanos que estavam espalhadas pelos estados hindus. O Ceilão era povoado por cingaleses budistas e, ao Norte, havia o reino tâmil hindu de Jafna. Os muçulmanos nunca tinham invadido Ceilão, mas havia um certo número de mercadores islâmicos de origem indiana ou árabe fixados em Colombo e em outras zonas costeiras. Sua presença era discreta, sendo que a população era em sua maioria de singaleses budistas. Na costa de Coromandel coexistiam comunidades muçulmanas e hindus mas, a noroeste deste litoral, existia uma comunidade cristã síria que depois será denominada pelos portugueses de São Tomé de Meliapor²⁵.

As regiões que atualmente correspondem à Birmânia, ao Sião e à Indochina, estavam ocupadas por vários estados guerreiros. A forma *Hinayana* do budismo²⁶ dominava nestes locais, mas havia a forte presença das práticas hindus, sobretudo, no Camboja, onde a influência brâmane era muito forte. O reino de Sião foi fundado por um príncipe tai no século XII, e transferiu, em 1350, o seu centro de poder para Ayutthaya. Esta cidade passou a ser uma base territorial, econômica e demográfica de grande importância. Devido à sua numerosa população, à capacidade militar e à sua economia baseada na produtividade rizícola, o reino desenvolveu uma forte política expansionista e tornou-se durante uma parte do século XVI na potência mais importante da Península Indochinesa²⁷.

²⁴ TAVARES, *op. cit.*, p. 48.

²⁵ BOXER, *op. cit.*, pp. 57-58.

²⁶ Hīnayāna é um termo dado pelos seguidores do budismo Mahayana às escolas mais ortodoxas do Budismo primitivo. A tradição morreu na Índia, mas sobreviveu no Ceilão (Sri Lanka) como a escola Theravada e foi levada de lá para outras regiões do sudeste asiático in *The Oxford Dictionary of Phrase and Fable*. Editado por Elizabeth Knowles. Oxford University Press, 2005.

²⁷ SALES, Maria de Lurdes Ponce Edra de Aboim. *Do Malabar às Molucas: os Jesuítas e a Província do Malabar (1601-1693)*. Tese de Doutoramento em História – Universidade Nova de Lisboa, 2015, pp. 36-37.

Nas terras de Arracão e de Pegu, que correspondem a atual Myanmar, eram zonas dominadas pelo budismo *Theravada*²⁸, além de outros cultos religiosos. Estas extensões geográficas foram, ao longo do tempo, palco de tensões políticas entre reinos locais que alteraram a geografia geoestratégica de alguns dos seus polos de influência.

Ao Sul do Sião, mais propriamente na Península Malaia, atual Malásia, deparamo-nos com a cidade de Malaca. A península da Malásia possuía vários reinos, mas o de maior destaque era o sultanato de Malaca, uma vez que se constituía como um porto de substancial importância para o comércio no Oriente. Ormuz, numa extremidade do Índico, e Malaca, na outra, eram os dois grandes entrepostos asiáticos para a recolha de distribuição dos produtos de luxo e de recebimento de muitas mercadorias de vários pontos, inclusive da China e Japão²⁹.

Esse panorama resumido da contextualização do Oriente em torno do Índico antes da presença portuguesa deve ser concluído com uma breve referência às civilizações mais orientais, já no oceano Pacífico, como a China e o Japão. No século XVI na China, a dinastia Ming havia desistido da sua expansão político-marítima anterior promovida no século XV, e as frotas chinesas não mais navegavam no Índico, como tinham feito anteriormente, atingindo o golfo Pérsico e a Somalilândia, no tempo do Marco Polo e do almirante Cheng Ho no século XV. De forma isolada, alguns mercadores das províncias costeiras de Fuquiém e de Kuvangtung mantinham contatos pouco regulares com a Indonésia e algumas ilhas das Filipinas, e algumas vezes com Malaca. A Coreia “vegetava” em um isolamento pacífico, simbolizado no título de “o reino eremita”, e seus governantes reconheciam a suserania da China³⁰.

No Japão, o século XV foi marcado pelas disputas de autoridade entre os imperadores, o *shogun*, e os *daymios*, a nobreza feudal insubordinada, que só foram resolvidas no início do século XVII com a consolidação da autoridade dos *Tokugawas*. Era uma região mergulhada no *sengoku-jidai* (país em tempo de guerra) e o Estado não

²⁸ A mais conservadora das duas principais tradições do budismo (o outro sendo Mahayana), que se desenvolveu a partir do budismo hinayana. É praticado principalmente no Sri Lanka, na Birmânia (Myanmar), na Tailândia, no Camboja e em Laos. De Pali theravāda, literalmente "doutrina dos anciãos", do thera – antigo, velho; do vāda – discurso, doutrina *in Oxford dictionaries*. Acessível pelo website: en.oxforddictionaries.com.

²⁹ BOXER, *op. cit.*, pp. 58-59.

³⁰ *Idem*, p. 59

estabelecia grandes intervenções de caráter comercial, embora os comerciantes japoneses circulassem nas rotas em direção ao Índico³¹.

Após as descrições da diversidade do Oriente à luz da chegada dos lusos, evidencia-se que não há como sustentar a ideia de uma Ásia estática, levada ao confronto com um Portugal dinâmico e em expansão. Reafirmamos que Portugal não chegou a um território “cru”, e nem agiu sobre uma “tábula rasa”, como afirma o historiador indiano Sanjay Subrahmanyam. O continente asiático era um local de constante dinamismo político, econômico, cultural e religioso.

É nesse sentido que Subrahmanyam busca criticar a visão estereotipada tradicional criada sobre a Ásia Moderna. Ele afirma que os portugueses se viram instalados, nos séculos XVI e XVII, num mundo cujo equilíbrio de forças geopolíticas, sociais e econômicas estava em permanente mutação³². Sendo assim, o autor nos chama a atenção para o fato de que para entender as ações portuguesas na Ásia e para compreender as acomodações que tiveram de fazer, assim como as rotas e as políticas usadas, é preciso ir mais longe do que descrever o “palco asiático no qual foram atores”³³. É necessário considerar o problema das dinâmicas da história asiática ao longo dos duzentos anos entre 1500 e 1700, pois as teorias reducionistas como do “Modo de produção asiático” e do “Despotismo Oriental”³⁴ ao caracterizar a Ásia moderna não dão conta da dinâmica política, econômica e cultural existente nela, pelo contrário apenas realçam um caráter estático e imutável.

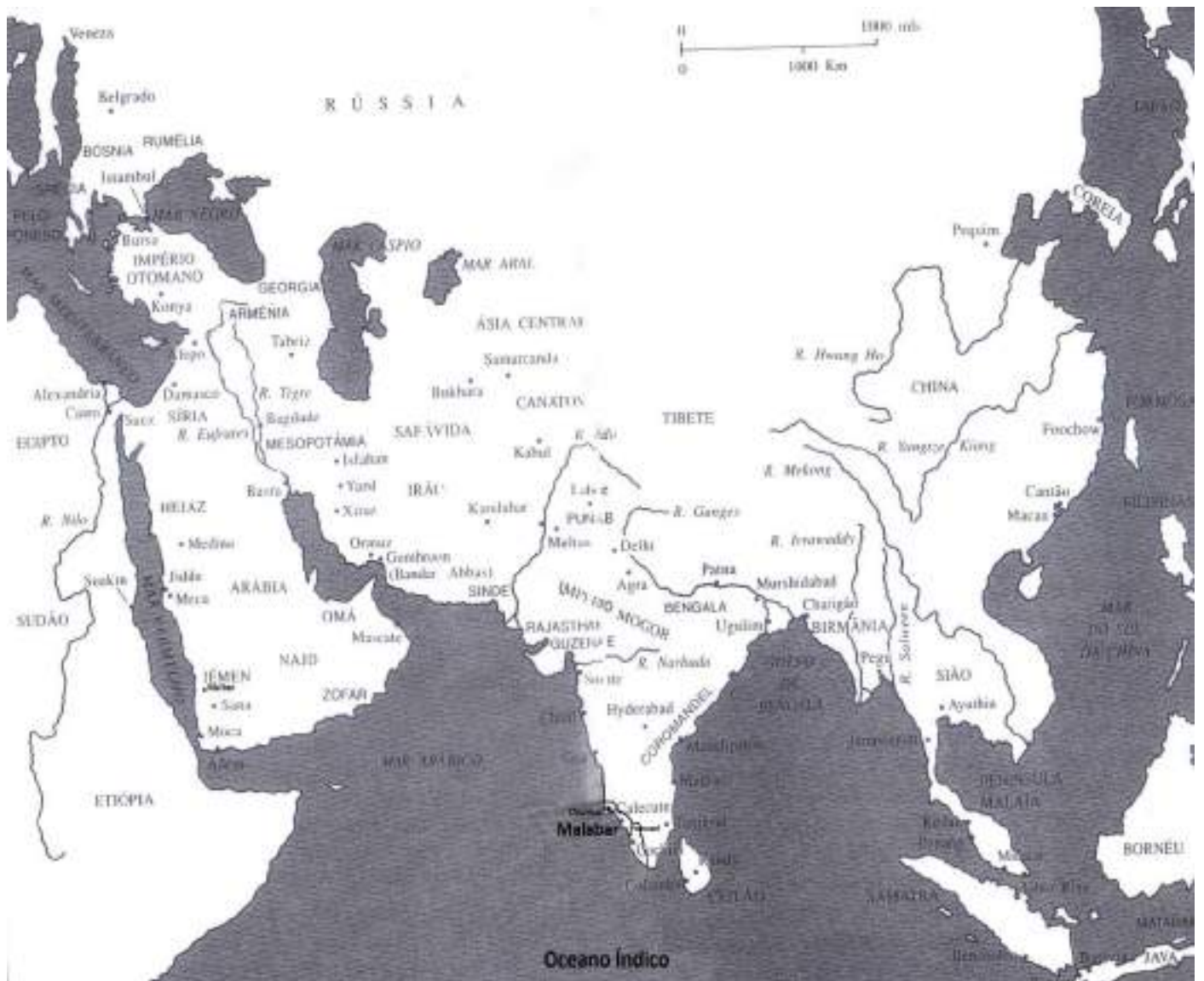
O contato cultural com diversas sociedades distintas era algo bastante presente nas regiões que rodeavam o Índico. Este fato promovia o dinamismo político, econômico, cultural e religioso dessas regiões. Há séculos os países orientais mantinham relações comerciais e uma intensa circulação de elites mercantis migrantes. Talvez, seja por isso que os portugueses foram bem recebidos e sem grandes surpresas. Para alguns nativos, os europeus eram mais um grupo estrangeiro querendo estabelecer relações comerciais.

³¹ TAVARES, *op. cit.*

³² SUBRAHMANYAN, *op. cit.* p. 40.

³³ *Idem*, p. 13.

³⁴ A primeira teoria afirma que a agricultura era a base da economia desses Estados, praticado por camponeses presos à terra. A segunda diz que os reis ou imperadores eram adorados como deuses intervindo diretamente no controle da produção agrícola.



(Mapa das regiões em torno do Índico nos séculos XV-XVII).

1.2. – Cores e tons: a diversidade do território do Malabar:

O pequeno país da Península Ibérica, Portugal, foi o primeiro a estabelecer uma nova fase nas relações entre os europeus e o mundo asiático na Época Moderna. E o Malabar se tornou o primeiro foco das atividades portuguesas na Índia devido às atrativas produções de especiarias e do grande comércio em larga escala.

A região do Malabar dos dias atuais é uma criação dos britânicos no final do século XVIII, após o declínio do Império Mysore do sultão de Tipu. Contudo, a história

do Malabar pode ser traçada séculos antes. A posição geográfica de tal território cobria apenas seis distritos da atual Querala (situado no extremo sudoeste da atual Índia). A terra do Malabar é cercada pelos Gates Ocidental no Leste, pelo Mar Árábico no Oeste e no Sul por uma parte da Península Indiana. Na literatura em sânscrito a zona em causa é designada por *Kerala/Querala* e a sua origem mítica atravessa muitos destes escritos. Trata-se de uma região com língua própria, o malaiala ou *malâyâlam*, geralmente designado nos textos portugueses quinhentistas por “malabar” ou “língua malabárica”, língua dravídica ligada ao tâmul ou tâmil. O isolamento do Malabar permitiu que lá se mantivessem costumes e práticas que a progressiva arianização banuiu de outras partes da Índia, como a sucessão matrilinear. Desde Açoka (304 a.c.-232 a.c.) que a região surge referenciada em diversas inscrições. Em textos ocidentais, o termo Malabar aparece desde as cartas de frei João de Montecorvino (1293) e de Marco Pólo (1298)³⁵.

No entanto, saber com exatidão as fronteiras geográficas do período moderno de tal território nos lança dentro de um problema: os fenômenos religiosos que modificavam os limites geográficos. O autor português José Manuel Correia chama a atenção para o fato de que tais limites territoriais se adequavam a perduráveis fenômenos religiosos, que ultrapassavam as fronteiras geográficas. Além do mais, os limites do Malabar nem sempre foram apresentados pelos autores de forma consensual. Em alguns documentos portugueses do século XV e XVI o termo Malabar era usado para designar todo o Sudoeste da Índia. Já o cronista muçulmano Zinadím limitava Malabar como o espaço compreendido entre o cabo de Camorim e o Canjarcote, que se situava a algumas léguas a norte de Cananor. Fernão Lopes de Castanheda em *História dos Descobrimentos e Conquista da Índia pelos Portugueses* e Gaspar Correia em *Lendas da Índia* fazem referência ao Monte de Eli, junto a Cananor, como a marca terrestre para identificar a Costa do Malabar. Todavia, Visconde da Lagoa em *Glossário Toponímico da Antiga Historiografia Portuguesa Ultramarina* estabelece os limites do Malabar entre Cananor e o Cabo Comorim, ignorando a zona de Canjarcote³⁶. No entanto, para K. M Panikkar, Suhail E. e James John o Malabar do período Antigo e Moderno compreendia a extensão

³⁵ SUHAIL, E. *Muslim community of malabar and their literary struggles against the colonial powers: an evaluation*. Thesis submitted to Jawaharlal Nehru University. Ney Delhi, 2007.

³⁶ SALES, *op. cit.*, pp. 24-25.

de terra desde o Monte Deli (Ezhimala) ao cabo Camorim (Kanyakumari)³⁷. Neste segmento geográfico havia diferentes reinos como Cananor, Calicuttee, Cochim, Thekkenkur, Vadakkenkur, Quilon (ou Kollan ou Coulão) e Travancore³⁸.

Entre os reinos do Malabar Cananor, Calicuttee, Cochim, Quilon e Travancore eram os maiores e mais poderosos durante os séculos XV-XVI. Mas havia, pelo menos, outras vinte e cinco entidades políticas com alguma importância. As mais significantes eram Cranganor e Porca (Purakkad), próximas a Cochim; Cale Coulam (Kayam Kulam), subordinado a Travancore; e Ponnal, uma cidade próxima ao rio com o mesmo nome e que era satélite de Calicuttee. Malabar era um componente geográfico e étnico único que preservava de diferentes maneiras a singularidade dos costumes e da organização social, apresentando uma identidade separada do restante da Índia³⁹.

O termo Malabar é parcialmente uma expressão de origem estrangeira. De acordo com Suhail, desde os tempos de Cosmas Indicopleustes de Alexandria (aproximadamente século VI) a região era referida como *Male* pelos navegadores árabes. Mas o termo Malabar talvez tenha sido usado pela primeira vez pelo famoso escritor árabe Albiruni (973-1048 D.C). A sua obra famosa *Kitiib fi Tahqiqi Mali Hind* foi escrita no século XI. Contudo, os termos Malibar, Manibar, Mulibar e Munibar eram usualmente utilizados pelos escritores árabes para descrever a terra. O termo Malabar é uma junção de duas palavras: da palavra Malayalam “*mala*” (montanha) e da palavra árabe “*barr*”, formando assim Malabar. Ou o termo pode ter sido derivado da mistura das palavras persa e malayalam, “*bar*” (enorme) e “*mala*” (montanha), a terra das montanhas enormes⁴⁰.

Na Idade Antiga a região do Malabar tinha contato direto com os mercadores do Ocidente. O mais antigo contato comercial com a costa dessa região remonta desde os tempos dos fenícios, porque alguns vestígios da cultura heliolítica – como pratos, copos e moedas - foram encontrados na região. Há também evidências que demonstram que os hebreus, na época de Salomão, conheciam Malabar, pois canela e cássia, que são

³⁷ PANIKKAR, K.M. *A dominação ocidental na Ásia: do século XV aos nossos dias*; tradução de Nemésio Salles, prefácio de Otto Maria Carpeaux. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977, p. 45.

³⁸ PANIKKAR, op. cit., p. 45; SUHAIL, E, op. cit., p. 13; JOHN, James. *The portuguese and the socio-cultural changes in malabar: 1498-1663*. Department of history - Pondicherry University, July 2003, p. 08.

³⁹ SALES, op. cit.

⁴⁰ SUHAIL, E. *Muslim community of malabar and their literary struggles against the colonial powers: an evaluation*. Thesis submitted to Jawaharlal Nehru University. Ney Delhi, 2007, p. 14.

produzidas principalmente no Malabar e Ceilão e são estrangeiras para a Palestina, eram utilizados entre os hebreus⁴¹. Há ainda indícios de que os romanos e egípcios, atraídos pelas especiarias, também negociavam com a região e os gregos importavam arroz, gengibre e canela da costa de Malabar.

Os escritores gregos e romanos conheciam a geografia da Índia e escreveram diversos manuscritos que mencionavam as exportações e importações indianas. Os nativos da região possuíam como subsistência arroz e coco, além de produzirem culturas que por séculos foram algumas das mercadorias mais cobiçadas no comércio internacional: pimenta, cardamomo, gengibre, madeiras aromáticas e madeiras duras⁴². Desta forma, Malabar tinha uma grande tradição comercial marítima desde os tempos antigos, o que permitiu que o local entrasse em contato não só com as regiões vizinhas do além do Gates, mas também do além mar, tanto para o Leste como para o Oeste. Suas mercadorias atraíam comerciantes de diferentes partes do Oriente e Ocidente⁴³.

A localização geográfica da região era um forte atrativo para os barcos árabes e chineses. Muitas embarcações que navegavam de Adem para Calicuttee, Kollan, Colombo e Coromandel atracavam nos portos do Malabar, após atravessarem o estreito de Malaca, seguindo viagem para Shangai, o destino final. Esse ponto positivo com relação à localização geográfica permitiu com que Calicuttee se tornasse o centro de trânsito mais importante para os comerciantes árabes, pois eles armazenavam e trocavam seus bens transportados da China nos armazéns da cidade. Nas viagens irregulares e longas, de Adem até Shangai, os navegadores e comerciantes árabes encontraram nesta cidade um local adequado para o descanso e o restabelecimento das energias⁴⁴. Isso foi um fator para que houvesse muitos assentamentos de comerciantes árabes em Calicuttee, Ponnani, Telicheri e Kannur⁴⁵.

⁴¹ *Idem*, pp. 14-15.

⁴² *Idem*, p. 17.

⁴³ PADMANABHAN, N. *Formation of Kerala society and culture*. University of Calicut - School of distance education, 2011.

⁴⁴ RAZAK, Abdul P P. *Colonialism and community formation in Malabar: a study of muslims of Malabar*. Tese de doutorado submetido ao Department of History University of Calicut, 2007.

⁴⁵ *Idem*, pp. 19-20.

A sociedade do Malabar no século XVI possuía traços culturais únicos e diferentes do restante da Índia. O quadro sócio-cultural que existia na região no momento da chegada dos portugueses era muito complexo. As vidas das pessoas eram baseadas na experiência religiosa e nas divisões entre varnas e jatis. A organização da sociedade era dividida em quatro grupos religiosos principais: nativos de cultura hindu⁴⁶, muçulmanos, cristãos e judeus. Entre os hindus havia uma hierarquia baseada em jatis e varnas, onde a posição social era determinada por esse sistema. Cristãos, muçulmanos e judeus também possuíam diferentes divisões dentro deles e cada posição social determinava o estilo de vida.

Como dito anteriormente, a sociedade hindu do Malabar era organizada e baseada em varna e jati⁴⁷ e este era o elemento chave para o entendimento dela. A antropologia mais atual enfatiza que as pessoas eram reconhecidas sob a bandeira do seu jati ou varna que, por sua vez, eram determinados pela ascendência biológica de uma pessoa. Havia funções específicas, ocupações e costumes para cada varna e jati, e entre elas tinha uma hierarquia onde a mobilidade ascendente neste sistema era quase impossível. Os contatos entre as diferentes varnas e jatis da mesma religião em si variaram. O povo nobre era dividido em quatro varnas (cor em português) principais e sua origem possui um fundamento místico: Brâmanes, Kshatriyas, Vaishyas e Sudras. De acordo com as crenças, os brâmanes eram originários da cabeça do Brahma; os Kshatriyas, incluindo os reis, da mão direita do Brahma; os Vaishyas do estômago; e os Sudras dos pés⁴⁸. Cada varna possuía normas e intenções específicas, sejam elas sociais ou religiosas. O mesmo para o jati que representava diferentes “subcastas” dentro das 4 varnas principais.

⁴⁶ De acordo com Célia Tavares, “o uso da designação da palavra de origem estrangeira da religião hindu explica-se pelo fato de não existir uma definição própria nas línguas existentes na península hindustani, isso porque “as pessoas definem-se geralmente de acordo com a casta e a comunidade local e, entre elas, não há uma única escritura, divindade ou mestre religioso comum a tudo o que possa ser designado como cerne do hinduísmo”. Desta forma, existe uma enorme variação regional de tradições, costumes e práticas religiosas no hinduísmo. Portanto, muitas das características da sociedade do Malabar não podem ser generalizadas para toda a Índia. TAVARES, *op. cit.*, p. 53.

⁴⁷ O Jati era uma subdivisão das comunidades na ordem social indiana, que era amplamente dividida nos quatro Varnas destacados. Jati ajudava na identificação dentro do próprio Varna. Contudo, Varna é um sistema de classificação mais antigo do que o Jati.

⁴⁸ SUHAIL, *op. cit.*

Os portugueses ao mencionarem a divisão social da cultura hindu da Índia criaram o termo “casta”, em meados do século XV. Portanto, o uso da etimologia “casta” trata-se de uma concepção ocidental a respeito de uma cultura e sociedade milenar⁴⁹. No entanto, o sistema de castas é muito mais complexo e não deve ser confundido com as 4 principais divisões dos varna, pois estas se assemelham mais às classes sociais indo-arianos. O sistema de castas se delineiou entre 300 A.C e 700 D.C. devido ao aumento da variação dos ofícios, e daí resultou em centenas de castas⁵⁰. Contudo, há um grupo, os párias, que não pertence a qualquer casta, pois são considerados impuros e desprezíveis pela tradição cultural hinduísta.

Os brâmanes do Malabar eram considerados o varna mais alto na hierarquia e os naires como sudras. Usualmente, os brâmanes eram chamados de Nambudiris, termo genérico que era usado para denotar a casta do sacerdócio. Todavia, a origem do termo é muito contestada. Eles eram brâmanes védicos que usavam o fio sagrado chamado *Poonool* e alegavam que toda a terra e propriedade pertenciam somente a eles. Eram respeitados por todos e muito agraciados pelos reis, pois estes não faziam qualquer coisa sem consultá-los. Os brâmanes ocupavam todas as posições altas no tribunais reais e muitas vezes eram enviados como embaixadores (emissários) e mensageiros para as terras estrangeiras. Às vezes, até governavam os reinos, como os pequenos de Paraur, Idappilly, Cochim, Purakkad e Mangatte⁵¹.

Após os brâmanes em hierarquia vinham os naires. Eles eram a casta militar, constituindo a força dos reis do Malabar. Apesar de serem militares nativos jatis, eles não pertenciam à casta Kshatriya, em vez disso pertenciam ao Sudras, quando se convertiam à cultura hindu. No entanto, eram considerados superiores a todos os outros jatis, exceto os brâmanes que pertenciam ao sistema varna. Geralmente, os naires moravam no campo, mas não eram envolvidos na atividade agrícola. Sempre quando o serviço deles era requisitado eles costumavam ir ao rei. Por sua lealdade ao mestre, os naires eram usados no Malabar como jangadas, isto é, como guias de viagem e para proteger a propriedade.

⁴⁹ DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: O sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: EDUSP. 1992, p. 69.

⁵⁰ BRAUDEL, Fernand. *Gramática das civilizações*. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 219.

⁵¹ JOHN, *op. cit.*, pp. 35-36.

Mas, também serviam como reis, como por exemplo, o Zamorin de Calicuttee que era um naire⁵².

Havia também outras castas como Tivas, os artesãos que abandonavam o budismo e aceitavam os preceitos híndus; os Vettuvan, plantadores de arroz; os Mukkuvas ou Mucoas, casta baixa de pescadores; os Pulayas e Parayas, agricultores da casta mais baixa da sociedade; os mercadores da casta Tamil Chetties; os comerciantes Gujarati presentes em diferentes partes do território, especialmente em Cochim, Calicuttee e Cananor. Os reis de Malabar, que eram subordinados aos brâmanes, aceitavam e encorajavam as restrições de castas apresentadas pelos brâmanes, criando um ambiente cheio de tabus, regulamentos e costumes. Isso resultou na divisão horizontal da sociedade⁵³.

Nas terras do Malabar também estavam presentes os cristãos e judeus. Havia a comunidade cristã na Índia desde o primeiro século D.C. Eles eram chamados de Nazranis ou cristões de São Tomé e estima-se que essa comunidade chegava a 30000 mil pessoas no século XVI. Dentre eles se dividiam em duas categorias, nomeadamente o Vadakkumbhagakkar e Thekkumbhagakkar. Os Vadakkumbhagakkar eram os cristãos da comunidade nativa, que se acreditava que haviam sido batizados pelo próprio apóstolo São Tomé. Já os Thekkumbhagakkar se diziam descendentes de Thomas de Canai, um comerciante cristão persa que imigrou para Malabar no século IV. Os cristãos de São Tomé habitavam entre Cranganor e Mylapore. Dentro de Cranganor tinham muitos cristãos que conviviam com os hindus, judeus e muçulmanos. Havia um grande número deles em áreas como Cranganor, Cochim, Quilon, Travancore e também na costa do Coromandel. Onde vivessem eram submetidos aos reis hindus, pagando seus impostos, obedecendo seus oficiais e observando suas leis, desde que não afetasse seus preceitos religiosos⁵⁴.

Com relação aos judeus, de acordo com alguns autores, a origem deles na Índia aconteceu no reinado do rei Salomão e no século VIII A.C. As tradições históricas dos judeus de Cochim sustentam que logo após a destruição do segundo templo de Jerusalém

⁵² *Idem*, pp. 46-48.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Idem*, pp. 51-54.

no século I, dez mil judeus procuraram refúgio na Índia e foram recebidos pelos governantes híndus que permitiram se estabelecer onde desejassem. De alguma forma, a maioria deles optou por Cranganor, mas no século XVI a presença deles era grande também em Cochim⁵⁵. Eles se dividiam em dois grupos: brancos e negros. Os judeus brancos, oriundos da Europa, do corredor sírio-palestino e da península arábica, ligavam-se muitas vezes a atividades comerciais. Eles eram denominados paradesis (em sânscrito “estrangeiro”) e teriam chegado à Índia em tempos mais recentes, quando comparados aos judeus negros. Estes, também chamados malabares - provavelmente por possuírem ligações com a costa do Malabar, próxima à do Concão -, teriam atingido a porção ocidental indiana em tempos remotos⁵⁶. Os judeus possuíam uma posição muito alta na sociedade, pois eram mercadores prósperos e onde quer que vivessem eram muito favorecidos pelos reis. Tal questão poder ser explicada pelo fato de que eles eram bons comerciantes e levavam muitas riquezas para as terras onde moravam. Alguns dos privilégios concedidos a eles pelos reis da localidade eram aqueles que incluíam permissão para montar em elefantes, para terem um arauto para ir antes deles para anunciar seu nome, levar uma lâmpada durante o dia, caminhar sobre tapetes espalhados no chão e ter trombetas e tambores antes deles⁵⁷.

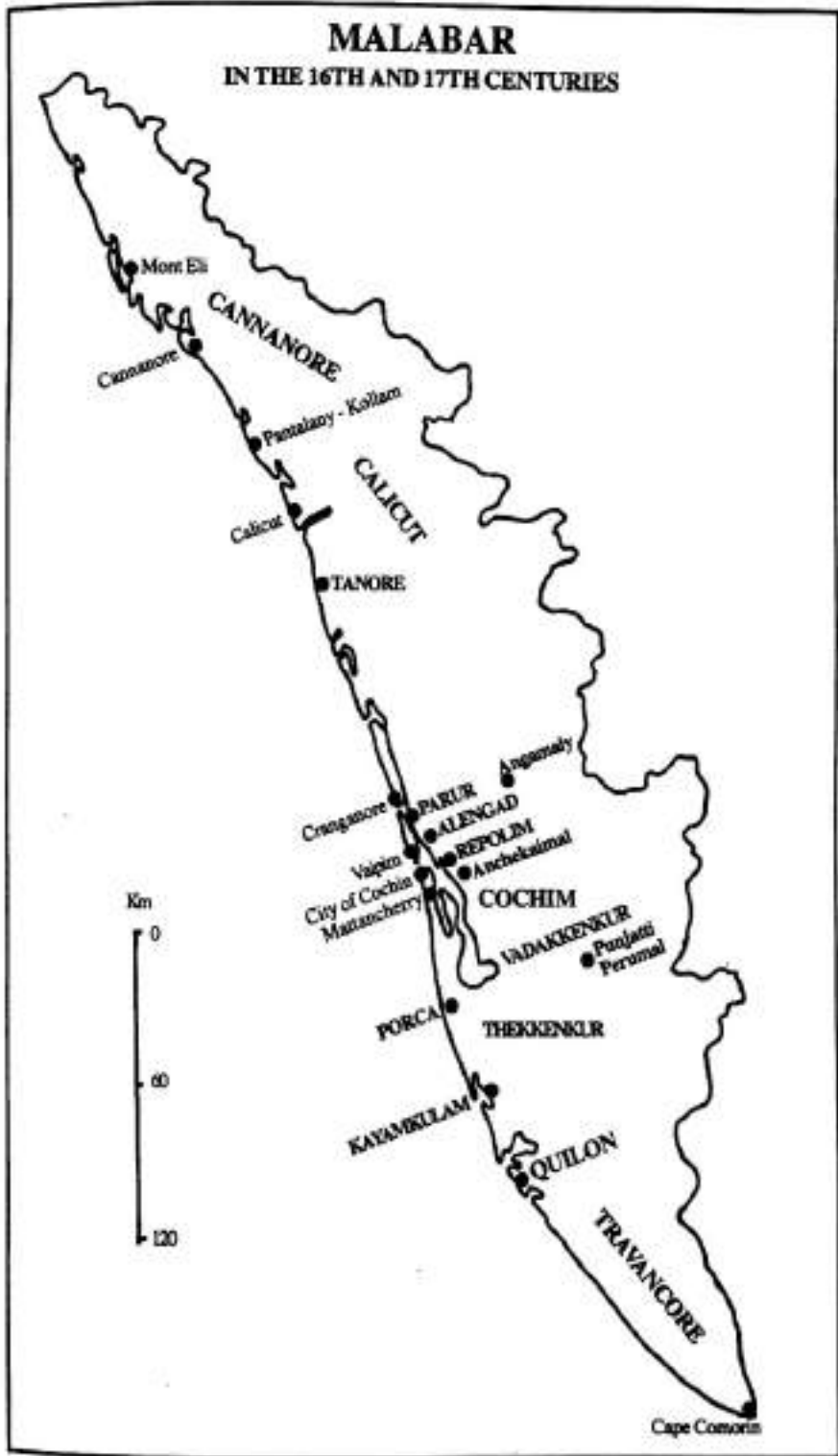
Além desses três grandes grupos que se distinguiam pelos seus costumes e práticas religiosas, havia os muçulmanos. O segundo maior grupo étnico no Malabar, depois dos hindus. Eles dominavam as rotas e as relações comerciais da região com as outras localidades ao longo do Índico. No tópico seguinte iremos detalhar mais sobre as especificidades desse grupo no Malabar, pois um dos nossos personagens centrais da pesquisa era muçulmano e, provavelmente, vivia da corte de Idalcão⁵⁸.

⁵⁵ *Idem*, pp. 71-72.

⁵⁶ TAVIM, José Alberto Rodrigues da Silva. “Uma presença portuguesa em torno da ‘sinagoga nova’ de Cochim”. *Oceanos: diáspora e expansão – os judeus e os descobrimentos portugueses*, nº 29, 1997, p. 108-117, *apud* TAVARES, *op. cit.*, p. 48.

⁵⁷ JOHN, *op. cit.*, p. 72.

⁵⁸ DAVID, Lopes. *História dos portugueses no Malabar*. Manuscrito árabe do século XVI. Lisboa: Imprensa Nacional/Sociedade de Geografia de Lisboa, 1898.



(Mapa do Malabar nos séculos XVI e XVII. Foi desenhado por V. D. Baby. Encontra-se no SUHAIL, op. cit.)

1.2.2. - As relações do Malabar com o mundo árabe e o advento do Islã na região:

O contato entre a Índia e o mundo árabe foi estabelecido conforme o surgimento e desenvolvimento do comércio árabe. Este tornou-se ativo após o comércio de alto mar no século IV. Após o declínio do Império Romano, os árabes que já estavam encaminhados na prática das navegações e do comércio internacional, assumiram o domínio e o controle do comércio de especiarias. Ademais, a relutância dos indianos em cruzar o mar tornou o comércio oriental quase um monopólio árabe, e o status social inferior atribuído aos comerciantes chineses no taoísmo também foram úteis para os árabes ⁵⁹.

Quando a intervenção greco-romano perturbou o comércio árabe no Mediterrâneo eles se voltaram para o sul e sudeste da Ásia para estabelecer novos contatos e rotas comerciais. Diante disso, navios árabes de carga começaram a ir para os portos indianos transportando várias commodities para os portos de Bahrein, Omã, Iêmen e Mascate, e etc. A partir daí, os comerciantes árabes levavam essas mercadorias por terra para Hijaz e de lá para o Egito e a Síria pelo Mar Vermelho. Depois desse trajeto, essas commodities costumavam ser enviadas para a Europa através do Mar Mediterrâneo. Assim, muito tempo antes dos portugueses alcançarem as terras do Querala, Malabar e os países da Ásia Ocidental, Síria e Egito, tinham amplos contatos comerciais marítimos. No entanto, entre as relações comerciais externas do Querala a mais importante era com o mundo árabe. Como testemunho de tal fato, por exemplo, o nome do mar ao longo da costa do Malabar se chama mar da Arábia⁶⁰.

Um dos desenvolvimentos mais proeminentes do século VII foi o nascimento e o avanço explosivo do Islã. A aparição do islamismo em Meca, que era o nervo central das atividades comerciais e culturais de Hijaz nesse período, foi um dos fatores que possibilitou a aceleração da propagação do islamismo em diversas áreas. Ademais, o próprio profeta Muhammad era um homem de negócios muito proeminente. Como as commodities indianas aglomeravam-se no mercado de Hijaz naquela época e esta relação comercial estava em vigor desde o período pré-islâmico, elas acabaram por servir como

⁵⁹ SALAHUDHEEN, O.P. *Anti-european struggle by the mappilas of malabar (1498-1921 AD)*. Thesis submitted for the award of the degree of philosophy in History. Aligarh Muslim University, 2006, pp. 14-16.

⁶⁰ SUHAIL, *op. cit.*, pp. 17-18.

um veículo de disseminação e de crescimento do islamismo no subcontinente indiano. No entanto, antes que a Arábia se tornasse islamizada, os árabes já haviam feito colônias e estabelecido seus negócios ao longo do litoral ocidental da Índia, e especialmente na costa de Malabar, dando origem a uma população mista – os Mappilas⁶¹. Desta forma, as colônias árabes em todo o comércio no Índico foram se islamizando conforme os nativos se convertiam ao Islã durante o Califado Ortodoxo (632-661 D.C.)⁶².

O Islã começou a se espalhar por conversão, migração, trabalhos missionários, casamentos interraciais e assentamentos dos comerciantes árabes e de outros povos islamizados. Os primeiros assentamentos árabes foram especialmente importantes para a propagação do islamismo no Malabar. Houve também outro fator muito importante que atraía os nativos para a conversão ao islã: logo que as pessoas das castas baixas se tornavam muçulmanas seu status social aumentava, os “libertando” da hierarquia tradicional de castas. Outro impulso adicional para a conversão foi o fato de que os reis deram liberdade aos muçulmanos para se misturarem livremente com os nativos, especialmente com as classes nobres. Contudo, a natureza dos contatos dos árabes com a Índia no Norte e no Sul foram diferentes. Em Sind, o contato do Islã foi estabelecido pela invasão de Muhammed Ibn Qasim em 711/12 D.C., enquanto no sul a relação foi firmada principalmente através do comércio⁶³.

Ademais, os próprios governantes locais tinham como política o incentivo desses comerciantes em todos os portos, pois após o século XIII, os comerciantes árabes e a comunidade muçulmana nativa fizeram avançar as atividades mercantis do Malabar. Assim, eles ganharam a boa vontade dos Zamorins (os governantes) de Calicute pelo serviço que eles lhes prestavam, alargando os seus privilégios no comércio. Posteriormente, a comunidade muçulmana, muitas vezes, ajudou os Zamorins nas

⁶¹ *Idem*, pp. 22-23.

⁶² O Califado Ortodoxo ou Califado Bem-guiado (em [árabe](#): [الخلافة الراشدة](#), [lit.](#) 'al-Khilāfatur-Rāshidah') foi um [império árabe islâmico](#) fundado em 632, após a morte de [Maomé](#), que durou até 661. Foi governado pelos primeiros quatro [califas](#) do [Islão](#), conhecidos como os "califas bem guiados". No seu auge, os territórios do califado incluíam a [Arábia](#), [Levante](#) e [Pérsia](#) e parte da [Anatólia](#), [Ásia Central](#), [Cáucaso](#), [Chipre](#) e [Norte de África](#), o que fez dele um maiores impérios da história.

⁶³ DIAS, Charles. *Social history of Luso-Indians in Kerala*. Thesis, Department of History University of Calicute, Kerala, 2009.

conquistas e nas guerras que travavam constantemente com seus vizinhos, e também contra os principados subordinados. Estes foram os “dias de ouro” para a sociedade muçulmana do Malabar, pois através da proteção e do incentivo dos Zamorins eles obtiveram uma crescente prosperidade até o início do século XVI⁶⁴.

O autor da obra *Tuhfatul Mujahidin*, o muçulmano Sheikh Zainuddin (Zinadím em português), relatou sobre essa prática recorrente dos governantes locais a favor das comunidades muçulmanas do Malabar, em especial os Zamorins de Calicuttee:

"Os muçulmanos em todo Malabar não têm líder ou possuem poder para governar sobre eles próprios. Mas seus governantes são hindus, que exercem o direito, a autoridade e que organiza seus assuntos através do pagamento de dívidas ou multa se alguém estiver sujeito a tal pagamento. Não obstante, os muçulmanos gozavam de um grande respeito e respeito dos governantes hindus. A principal razão para isso é que a construção e o desenvolvimento do país está ocorrendo principalmente através dos muçulmanos. Disso os governantes fazem com que seja conveniente para os muçulmanos organizarem orações de congregação de sexta-feira (jum 'ah) e as celebrações como 'Id. A remuneração dos m 'uadhthins (aqueles que convocam a oração) e as custas (juizes religiosos) são pagas pelo governo"⁶⁵[tradução nossa].

Em suma, de acordo com o historiador Salahudheen, três fatores de interesse mútuo formaram a atitude de Zamorin em ajudar a propagação do islamismo: 1) a grande prosperidade que os comerciantes levaram e o aumento do número de cidades em sua região; 2) o apoio financeiro e a assistência manual que esses comerciantes lhe deram, cumprindo suas ambições políticas; e 3) o interesse comercial de Calicuttee, pois os muçulmanos fizeram do Zamorin um elo vital na cadeia dos poderes mouros desde Cordova na Europa Ocidental até Malaca no extremo Leste⁶⁶.

O islamismo cresceu de tal forma na região do Malabar que de acordo com uma tradição bastante antiga, o último Perumal (imperador do Querala) se converteu ao islamismo. A data exata da propagação do Islã associada à conversão de Cheraman Perumal e o trabalho de um grupo missionário muçulmano liderado por Malik bin Dinar, não são conhecidos. As fontes que relatam tal informação são *Keralolpathi* (séc. XVI) um trabalho em Malayalam sobre a história inicial do Querala; *Rihlatul Muliik'a*, livro

⁶⁴ SUHAIL, *op. cit.*, p. 25.

⁶⁵ ZINADIM *in* NAINAR, S Muhammad Husayn. *Tuhfat al- Mujahidfn*: A Historical Epic of the Sixteenth Century. Kuala Lumpur & Calicut: Islamic Book Trust & Other Books. 2007, p. 45-6.

⁶⁶ SALAHUDHEEN, *op. cit.*, p. 29.

em árabe escrito por Umar bin Muhammad Suhrawardi (séc. XIII); e *Tulfatul Mujahidin* de Sheikh Zainuddin (1583). Todas essas três obras referem-se ao imperador do Querala abraçando o Islã, procedendo a Meca e enviando um grupo missionário muçulmano para a costa Oeste. Contudo, apesar das fontes nativa e muçulmanas concordarem com tal fato, há sérias discordâncias sobre o período exato da conversão e imigração de Cheraman Perumal⁶⁷. No entanto, é evidente que seja qual for a autenticidade da história sobre o imperador Cheraman aceitar o Islã, as origens da fé islâmica no Querala estão inextricavelmente ligadas à sua rápida propagação na Península Arábica durante a segunda metade do século VII⁶⁸.

Em termos de distribuição populacional os muçulmanos estavam evidentemente instalados em quase todos os portos do Malabar, especialmente em Calicute e nas outras cidades comerciais costeiras dentro da esfera de influência do Zamorin, como Chaliyam, Parappanangadi, Thanur e Ponnani. A concentração dos comerciantes islâmicos nessas áreas estabeleceu os padrões básicos que moldaram o crescimento da população muçulmana Mappila nos séculos posteriores. De acordo com o historiador Suhail, no momento da chegada de Vasco da Gama a comunidade muçulmana estava estabelecida de forma proeminente em Kodungalloor, Pallippuram, Vaippu, Edavanakkadu no Sul do Malabar; Chaliyam, Kozhikode, Parapanangadi, Thirurangadi, Thanur, Paravanna, Ponnani e Velliyankodu no Malabar Central; em Mangalapuram, Kasarkodu, Pazhayangadi, Nadapuram, Valapattanam, Kannur, Dharmadam, Chemmalodu, Thiruvankodu, Edakadu, Koyilandy, Thikkody e Kunnukadu no Norte do Malabar⁶⁹.

No Malabar havia dois grupos islâmicos: os muçulmanos estrangeiros que costumavam negociar na Índia em áreas como Cananor, Dharmadam, Pandarane, Calicutee, Cranganor e Quilon; e os nativos que eram filhos de muçulmanos estrangeiros com mulheres nativas. Os muçulmanos nativos de Canara eram chamados de Nuireis e os da costa do Malabar eram conhecidos como Mapillas. Estes últimos pertenciam à mãe de acordo com a descendência matriarcal do Malabar. Eles se distinguiram dos muçulmanos estrangeiros na forma de se vestir, nos costumes e no modo de vida. Falavam Malayalam e usavam a vestimenta dos naires, além de seguirem o sistema matriarcal, que era muito

⁶⁷ SUHAIL, *op. cit.*, pp. 25-26.

⁶⁸ *Idem*, pp. 18-19.

⁶⁹ *Idem*, pp. 31-32.

comum no Malabar. Já os muçulmanos estrangeiros do Querala eram de diferentes lugares como a Arábia, Pérsia, Gujarat e muitas outras nações⁷⁰.

No início do século XVI, o comércio do exterior do Malabar estava nas mãos dos comerciantes Pardesi e o comércio costeiro de commodities de alimentos, algodão e assim por diante estava nas mãos dos Mappilas. Eles, por sua vez, trocavam esses bens de consumo com cristãos e naires que produziam gengibre e pimenta no interior. Às vezes também participavam do comércio em pequena escala entre Ceilão e Malaca, mas mesmo competindo com outros comerciantes estrangeiros, os mappilas eram especialistas no comércio de Índia a Índia, cruzando todo o território.⁷¹.

Geneviève Bouchon afirma que, em uma perspectiva mais ampla, podemos considerar que os mappillas pertenciam à comunidade muçulmana da Índia Meridional, o local que se estende entre Nāvayat Kanara e Ilappai a Coromandel. Eles têm a mesma origem e a mesma função social. Como dito anteriormente, a sua presença não é o resultado de conversões impostas pelos acontecimentos políticos semelhantes ao que ocorreu com a população conquistada pelo Sultão de Deli ou apresentadas após as invasões árabes em Sind. Eram fruto do resultado de relacionamentos contínuos que os comerciantes do Golfo Pérsico e da Arábia Saudita tiveram constantemente para manter-se com e na Índia⁷².

O cronista Tomé Pires no século XVI ao escrever sobre a Índia relatou que toda a marinha mercante era composta por muçulmanos. De fato, Bouchon afirma que os muçulmanos, ricos e poderosos, comandavam Calicuttee – importante capital comercial no Oriente. Além da influência sobre este local, havia, também, o domínio deles sobre o governante de Cananor, pois a prosperidade de ambas cidades dependia do comércio de exportação de pimenta e especiarias, sendo uma fonte importante da sua renda. Suas comunidades, indígenas ou estrangeiras, estavam espalhadas em todos os portos do litoral, mas era Calicuttee que todos os autores apresentam como o primeiro mercado do Oceano Índico que pôde observar toda a sua diversidade e poder mercantil⁷³.

⁷⁰ JOHN, op. cit., pp. 68-69.

⁷¹ *Idem*, p. 70

⁷² BOUCHON, Genevieve. *Inde Découverte, Inde Retrouvée (1498-1630)*. Étude D'Histoire Indo-Portugaise. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 1999.

⁷³ *Idem*, pp. 66-67.

Os muçulmanos da costa do Malabar no período medieval eram principalmente uma comunidade de comerciantes e se concentravam nas cidades costeiras. No entanto, eles não estavam apenas presentes em todos os setores do comércio. Alguns escolheram também a profissão das armas - e o antagonismo que se oporia entre eles e os portugueses no século XVI foi o de atrair um crescente exército deles⁷⁴.

Com respeito às relações entre as comunidades muçulmanas e outros povos nativos da região, o acordo entre os governantes do Malabar e os comerciantes muçulmanos em relação à organização secular era baseado no princípio de proteção mútua de sua adoração e em respeitar as instituições locais. Bouchon afirma que, lendo as fontes da época, parece que havia uma ligação de solidariedade notável entre os muçulmanos do Querala, apesar de não estarem sob o comando ou vassalagem de um único rei ou príncipe muçulmano. A sociedade *mapilla*, por sua própria natureza, estava sempre em formação contínua⁷⁵.

Como na costa do sultanato de Bijapur, encontravam-se pequenos estados independentes hindus, as comunidades muçulmanas que haviam se instalado na região e que viviam de atividades mercantis, desenvolveram relações sociais com as comunidades hindus, mas com forte influência no poder político. Segundo Tavares, do ponto de vista cultural, percebe-se que havia uma oposição entre a forte identidade islâmica e a concepção das castas do hinduísmo, o que possibilitou a construção de uma espécie de “fronteira étnica”⁷⁶.

Os muçulmanos tinham mesquitas e celebrações de sexta-feira, seguindo as tradições islâmicas e os seus preceitos. Costumavam ir a Meca para a peregrinação e a maioria dos peregrinos era das classes nobres. As mesquitas eram construídas no estilo tradicional dos templos hindus - usando madeira - e o islamismo se desenvolvia em torno dessas mesquitas que estavam espalhadas em vários portos do Malabar, como em Cranganor, Darmapatam, Pandarane, Jarpatam, Quilon, Canjarcote, Chale e Calicuttee. Por serem respeitados pelos líderes locais as pessoas tentavam se afastar deles. Ninguém entrava na casa de um muçulmano sem a sua permissão⁷⁷.

⁷⁴ *Idem*, p. 70.

⁷⁵ *Idem*, pp. 71 e 74.

⁷⁶ TAVARES, *op. cit.*, p. 49.

⁷⁷ JOHN, *op. cit.*, pp. 70-71.

Portanto, após a expansão do Islã no Índico, além de outros fatores como a expansão do budismo e a intensificação da presença judaica no litoral da Índia durante o século XIV e XV, houve a redefinição do mapa religioso no Oriente⁷⁸. Os muçulmanos foram o grupo que mais cresceu desde a Idade Média na Índia, sobretudo no Malabar. Devido à sua grande influência na sociedade do Querala, eles contribuíram e afetaram as diferentes esferas da cultura, tanto no campo da literatura, do folclore, da arte e da arquitetura, em particular, e no campo sociocultural. Até os dias atuais, vários termos do comércio têm origem árabe. Assim, a língua nativa da região, o Malayalam apresenta uma rara mistura de várias palavras de origem árabe que não são tão conhecidas em outras partes da Índia. Uma estimativa mostra que mais de 2000 termos árabes são usados no Malayalam atual.

1.3. - A presença portuguesa na Índia e suas principais características:

Visto algumas propriedades da Ásia moderna e da complexidade da sociedade do Malabar, é de suma importância expormos como foi a presença lusa na região e como ela se caracterizava e em que se baseava. A necessidade de tal fato é devido à própria elaboração das fontes pesquisadas ocorrer no contexto da presença lusa na região. Entendemos que o desenvolvimento das atitudes e das ações portuguesas na Ásia é o principal motivo para a escrita do autor Zinadím ser carregada de tom pejorativo com relação aos europeus. Portanto, afirmamos que - além das cruzadas e dos outros conflitos armados e ideológicos entre muçulmanos e os não-muçulmanos em várias partes do mundo - a maneira como os portugueses optaram por interagir com a comunidade muçulmana do Malabar influenciou as obras literárias desse grupo e suas lutas contra a presença lusa neste período específico.

Portugal era um pequeno país situado na parte ocidental da península Ibérica no sul da Europa Ocidental. Foi o primeiro poder colonial europeu que encontrou uma nova rota de comércio marítimo para a Ásia. Eles almejavam a criação de um cristandade católica poderosa e o estabelecimento de uma permanente dominação territorial no Oriente, expandido o poder da Coroa e criando um grande império.

⁷⁸ SUBRAHMANYANN, *op. cit.*

Há muitas interpretações sobre a expansão portuguesa. Contudo, há de se ponderar sobre as leituras clássicas sobre as razões que levaram Portugal a explorar os mares. Segundo o historiador Luís Filipe Thomaz, deve-se procurar determinar os fatores que se vinculam especificamente à realidade portuguesa e os que estão relacionados aos aspectos gerais da Europa, como: o desenvolvimento do comércio europeu, da marinha, posição geográfica privilegiada de Portugal, fatores políticos estruturais, o crescimento do Ocidente europeu, a inserção de Portugal no comércio entre o Mediterrâneo e o mar do Norte – o que possibilitou o desenvolvimento interno do país -, estabilidade de fronteiras, precoce consciência coletiva de nacionalidade, e etc⁷⁹. Todos esses fatores possuíram relações com a expansão portuguesa, uns mais determinantes e outros mais ideológicos ou como condições prévias que favoreceram o pioneirismo lusitano. Assim, para o autor, o fenômeno expansionista português foi essencialmente como um fenômeno local, que “ de fenômeno predominantemente local, logo inflecte para se enxertar no grande tronco do movimento comercial europeu já em curso”⁸⁰. Desta forma, a expansão portuguesa ultramarina não ocorreu devido à “bravura” e à capacidade de Portugal para lidar com os desafios ou ao “renascimento comercial”, mas sim à soma de fatores internos e externos que possibilitaram a sua movimentação.

Em 1498 a primeira embarcação de Vasco da Gama desembarcava em Calicutee. A Índia já era conhecida pela Europa, desde a mais remota Antiguidade. Os geógrafos gregos e romanos conheciam a costa indiana e haviam assinalado o arquipélago indonésio. Mesmo em momentos de difíceis relações e não tão regulares, a Índia nunca foi totalmente ignorada pelos europeus. Era um lugar de desejos que excitavam as imaginações ocidentais, em especial, no tocante às especiarias. Essa aspiração era sentida por quase todas as cidades europeias comerciantes do Mediterrâneo. As especiarias, que cada vez mais se tornavam indispensáveis à alimentação europeia, só eram encontradas na Índia e na Indonésia.

Todavia, de acordo com Thomaz, a chegada à Índia não pode ser considerada como o objetivo final das expedições portuguesas, pois este sentido só vai ser traçado tempos depois e não no início delas. Não havia uma clareza de objetivos da expansão

⁷⁹ THOMAZ, Luís Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994, pp. 4-19.

⁸⁰ *Idem*, p. 36.

lusa, uma vez que existia também uma imprecisão da definição do que vinha a ser a “Índia” ou “Índias” ao longo da Idade Média⁸¹.

“Thomaz adverte que o fato de se encontrar nas fontes menção à palavra “Índia” ou “Índias” só pode ser interpretado à luz dos conhecimentos e crenças geográficas daquela época, que dessa forma designava “o conjunto de países ribeirinhos do Oceano Índico, compreendendo, portanto, a África Oriental ou «Etiópia»”⁸².

Quando as embarcações lusitanas chegaram na costa do subcontinente indiano, o Malabar se tornou significativo para os portugueses devido às contingências inevitáveis do seu comércio lucrativo e atrativo, pois os lusitanos não tinham de início qualquer plano de conquista. Após alguns conflitos com os mercadores árabes que detinham o monopólio das especiarias através de rotas terrestres, Vasco da Gama conseguiu assegurar uma carta de concessão para as trocas comerciais com o Samorim, o governador de Calicut. Este deixou alguns portugueses estabelecerem um porto comercial. Sendo assim, o início e o desenvolvimento das relações diplomáticas entre os portugueses e os reis, príncipes do Malabar, era para uma possível permanência mediante a construção de fortalezas e de feitorias naquelas partes⁸³.

Deste modo, a presença portuguesa no Índico nos seus anos iniciais de expansão não se constituiu de fato “conquistas”, no sentido de imposição de plena soberania régia da coroa portuguesa sobre os territórios asiáticos.⁸⁴ Entre a chegada de Vasco da Gama à Índia em 1498 e o ano de 1505, a presença lusitana no continente dependeu das negociações com rajás locais. Somente no governo de Francisco de Almeida, entre 1505 e 1509, que foram edificadas fortalezas e houve a tentativa de imposição do monopólio português no comércio, “mediante o estabelecimento de um regime de licenças pagas (cartazes) sobre os navios mercantes que não fossem portugueses, mas transitassem pelos mares do Índico”⁸⁵.

⁸¹ *Idem*, p. 43.

⁸² THOMAZ, Luiz Filipe. De Ceuta a Timor. Lisboa: Ed. Difel, 1994, *apud* TAVARES, *op. cit.*, p. 31.

⁸³ CORREIA, Manuel José. *Os portugueses no Malabar (1498-1580)*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1997, p. 26.

⁸⁴ FARIA, *op. cit.*, p. 25.

⁸⁵ *Idem*, p. 26.

Inicialmente os seus propósitos não eram o de criar um império territorial, mas sim o de estabelecer e ampliar as suas redes marítimas comerciais. Entretanto, para que os seus projetos se concretizassem viram que deveriam conquistar diversos pontos estratégicos espalhados pelo Oriente, a fim de firmarem a sua presença nas redes de comércio, garantindo-lhes lucros. Pois, a territorialidade não era um fim instrumental, mas fundamental para viabilizar a rede de comércio⁸⁶. Portanto, como parte deste plano de conquistar pontos estratégicos para a consolidação da presença portuguesa no Oriente e garantir o comércio inter-regional, Afonso de Albuquerque buscou capturar algumas regiões chave, dentre elas Goa, que possuía uma posição central no litoral ocidental da península hindustani, demonstrando ser um ponto estratégico para dominar o comércio asiático. Após sua conquista em 1510, Goa acabou se tornando a capital do Estado da Índia e, portanto, o centro das decisões políticas e econômicas dos domínios lusitanos na Ásia⁸⁷.

Ao analisar a expansão portuguesa na Ásia verifica-se a necessidade de levar em consideração por um lado, que havia uma estrutura oficial, constituída pelo Estado da Índia, com sede em Goa, que se configurava como uma rede de pontos-chave para o comércio marítimo e de acentuada dispersão geográfica; e, por outro, um setor privado, formado por um conjunto de estabelecimentos criados por homens que abandonaram o serviço militar ou administrativo do Estado da Índia, para participarem no comércio e nas políticas locais contribuindo, assim, para o alargamento da presença portuguesa⁸⁸.

Com relação à presença de um setor privado fora da esfera de alcance do Estado da Índia, a historiadora Maria de Lurdes Sales afirma que:

“Criou-se, deste modo, uma teia paralela de interesses comerciais e de negócios, definida por George Winus como um "Império Sombra"/*Shadow Empire*. Para lá do Cabo Comorim, a lógica deste comércio privado incidia essencialmente nas actividades interasiáticas e na captação de apoios de autoridades regionais, através do relacionamento pragmático e da cooperação. O sector informal constituiu um vector dinâmico da presença portuguesa com grande relevância em diversos pontos da Ásia como por exemplo em Bengala e na Ásia de Sueste. Difundiram-se, pois, *ad extra* ao Estado da Índia,

⁸⁶ THOMAZ, *op. cit.*

⁸⁷ TAVARES, *op.cit.*, 71.

⁸⁸ SALES, *op. cit.*, p. 18.

laivos de uma presença informal e espontânea alicerçada numa rede de negócios interportos”⁸⁹

Já a estrutura oficial, o Estado Português da Índia⁹⁰, também conhecido por Estado da Índia ou Índia Portuguesa, foi constituído no século XVI para administrar todos os territórios dependentes de Portugal nas costas do Oceano Índico à época do Império Português. Segundo o autor Thomaz, no século XVI a expressão “Estado da Índia” não designa um espaço geograficamente bem definido. O conceito dessa expressão cobre os interesses oficialmente tutelados pela Coroa Portuguesa – são territórios estabelecidos, pessoas, bens e etc. Em 1515, quando Afonso de Albuquerque morreu, o Estado da Índia encontrava-se praticamente sob sua forma definitiva: uma rede estabelecida em todo o Índico⁹¹.

O Estado da Índia, portanto, é na sua essência uma rede, um sistema de comunicação entre vários espaços e distingue-se por aliar um mínimo de territorialidade efetiva a um máximo de âmbito geográfico abarcado⁹²:

“De qualquer modo, 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 do que à dominação da terra”⁹³.

Segundo Thomaz, o Estado Português da Índia surge em 1505 como entidade política com a nomeação do primeiro governador – D. Francisco de Almeida.⁹⁴ Como já dito, inicialmente a presença portuguesa era meramente diplomática e comercial, entretanto gradativamente ela toma um cunho militar e passa a ser contínua: criando fortalezas e dominando cidades. Na expansão portuguesa no Oriente, embora ao longo do século XVI a territorialidade estivesse lenta, mas em contínuo incremento, mantém-se, em princípio, a subordinação dos espaços à rede. Desta forma, os estabelecimentos em

⁸⁹ *Idem*, p. 19.

⁹⁰ É importante destacar que a expressão “Estado da Índia” não se generaliza senão na segunda metade do século XVI.

⁹¹ THOMAZ, *op. cit.* pp., 207-208.

⁹² *Idem*, p. 208.

⁹³ *Idem*, p. 210.

⁹⁴ *Idem*, pp. 259 – 260.

terra não existem e nem se justificam senão em função da rede marítima comercial que os une e os engloba⁹⁵.

Os caracteres da organização jurídica, política e administrativa do Estado da Índia, resultam da combinação de três fatores: a essência socioeconômica que constitui a sua realidade material; os modelos institucionais, conceitos e bagagem culturais trazidos pelos portugueses; e a natureza das instituições locais que o Estado integrou ou a que se adaptou. No entanto, saber com precisão as fronteiras geográficas de tal Estado constitui-se um exercício complicado.

Contudo, é difícil a sua delimitação com precisão das restantes unidades políticas de espaço geográfico em que se insere, “já por se comportar umas vezes como entidade soberana plena, já por se comportar umas vezes como entidade soberana, outras como empresa comercial”⁹⁶. Thomaz afirma que a razão da aparente imperfeita delimitação jurídica e geográfica da Índia Portuguesa está na sua essência: porque sendo uma rede, não podia existir de per si, mas apenas “cavalgando” os espaços entre os quais estabelecia a comunicação, pois as formas de estruturação política e os utensílios jurídicos foram essencialmente concebidos para os espaços, e estes nem sempre se adaptaram convenientemente aos caracteres e necessidades das redes⁹⁷.

Desta forma, os portugueses não estabeleceram de fato um “império” no Oriente, no sentido de soberania absoluta de um indivíduo sobre um território. Em resumo, a presença lusa na Ásia pode ser descrita em dois modelos: através das possessões territoriais onde regiões eram obtidas por uma ação oficial de dominação, seja pela diplomacia ou pela força militar, em que as comunidades de portugueses casados viviam próximos às fortalezas; e a presença não oficial, como mencionado acima. É neste sentido que Sanjay Subrahmanyam define a presença lusa na Ásia como:

“[...] não era controlada em termos efetivos pela Coroa portuguesa, constituindo antes a tela sobre a qual os portugueses pintavam as suas concepções e idealizavam os seus projetos de dominação imperial, muitos dos quais nunca chegaram concretizar-se, como é evidente. Ao longo desta extensão de milhares de quilômetros, certas áreas eram controladas com algum rigor, como foi o caso das conquistas clássicas na costa ocidental da Índia, ou nos territórios recentemente conquistados em Ceilão. Outras eram postos avançados de somenos

⁹⁵ *Idem*, pp. 215 – 216.

⁹⁶ *Idem*, op. cit., p.206.

⁹⁷ *Idem*, p.210.

importância, dominados por comerciante “casados”, ou feudos de capitães pertencentes às grandes famílias da nobreza, como sucedeu com frequência em Malaca”⁹⁸.

Vale mencionar que a presença portuguesa no Índico se consolidou através de algumas categorias específicas: por meio dos regimes fiscais que alguns territórios, sob a soberania régia portuguesa, tinham de pagar à coroa portuguesa; pelo meio das construções de fortalezas, por concessão dos reis locais detida pelos portugueses em territórios em que não exerciam soberania; e pela presença das feitorias, fora também da soberania do Estado, onde este estava presente como empresa mercantil e não como poder soberano. A esfera da influência portuguesa atingia também os moldes jurídicos, como por exemplo, pelos sistemas de vassalagem, em que os reis vencidos pelas guerras militares eram obrigados a declararem-se vassalos d’el-rei de Portugal. No entanto, a vassalagem se materializava normalmente no pagamento de tributos, diferente da tradição ocidental europeia, onde se materializava na prestação de serviços nobres⁹⁹.

Quanto às estruturas de enquadramento e administração do território e da população nativa, estas variavam consideravelmente. Segundo Thomaz, o Estado da Índia não foi concebido para ter território nem população, mas como era inevitável ter, sucedeu-se que a administração portuguesa preferiu manter, com leves retoques, o ordenamento pré-existente a empreender um reordenamento que não estava na sua “vocaçãõ”.¹⁰⁰ No entanto, é importante destacar o dinamismo das fronteiras do território da Índia Portuguesa e o intenso tráfego de pessoas e de bens que circulavam dentro delas.

Para Sanjay Subrahmanyam, a sociedade asiática portuguesa não pode ser vista como um todo unificado, mas sim formada por um parte oficial e outra não-oficial. A primeira parte diz respeito ao Estado da Índia e seus territórios, e a segunda aos limites fluidos e variáveis no tempo entre um e outros. A presença oficial portuguesa era, na sua maior parte, urbana, assim como as instituições que definiam a matriz da interação social com o contexto local. Não há informações com precisão sobre o número de portugueses na Ásia, mas sabe-se que havia sete categorias de residentes lusos no Ocidente: os casados

⁹⁸ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Uma viagem através do Oriente em finais do século XVI*. In: Antônio Manuel Hespanha. *Os espaços de um Império* (Estudos). Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1999. p. 21, *apud* TAVARES, *op. cit.*, p. 75.

⁹⁹ THOMAZ, *op. cit.*, p. 232.

¹⁰⁰ *Idem*, p. 234.

ou casado morador; soldado; religioso; ministro; arrenegado; alevantado ou lançado; e chatím ou solteiro. Os quatro primeiros residiam nos domínios oficiais ¹⁰¹.

Um último traço confere a este período, de expansão portuguesa e sua presença na Ásia, sua unidade e a sua verdadeira fisionomia: o esforço incessante, incansável, de cristianização da Ásia. Além disso, ao encontrarem uma forte presença muçulmana na Ásia, os lusitanos não se depararam somente com mais uma concorrência mercantil, mas com um inimigo mortal da cristandade: o mouro. Esse fato conferiu às expedições portuguesas o sentimento de cruzada, de defesa em nome da fé¹⁰².

No século XV, Portugal tornou-se o defensor da cristandade contra o Islã. Se para os demais povos da Europa ocidental o Islã era apenas um perigo longínquo, os castelhanos, os aragoneses, e os portugueses viam-no erguer-se à sua porta “terrível e ameaçador”. Para o ibérico a Cruzada era “uma necessidade cotidiana”¹⁰³. A luta contra o Islã impunha-se a cada ibérico como um dever de piedade para com Deus e de lealdade para com o rei. Em síntese: o Islã era um inimigo a ser combatido onde quer que se manifestasse. Foi em grande parte por isso que os portugueses partiram para conquistar os mares da Ásia:¹⁰⁴

“O fervor religioso impregnava todas as ações dos portugueses; eles estavam sinceramente convencidos de que a luta que travavam contra o Islã travavam pelo próprio Cristo, e de que só tinham ido àquelas terras longínquas para combater o inimigo de Cristo. Nada mais revelador a esse respeito que o discurso do general português antes da batalha: “É para maior glória de Nosso Senhor Jesus Cristo que devemos expulsar os mouros deste país e arrancar até as raízes a seita de Maomé, para que jamais emporcalhe a face da Terra” ¹⁰⁵.

Após o ressurgimento do ardor religioso na Igreja Católica, que se seguiu à Reforma, foi na Península Ibérica que a Contrarreforma encontrou seus mais “valentes”

¹⁰¹ SUBRAHMANYAN, *op. cit.*

¹⁰² PANIKKAR, *op. cit.*, p. 22. Cremos ser importante destacar algumas considerações sobre o autor Panikkar, pois o nacionalismo dele ajuda a entender a sua posição de depreciação do papel dos portugueses à luz das descobertas. Panikkar é um autor indiano que escreveu no contexto da independência da Índia, que, portanto, evidenciou um sentimento de repúdio intenso ao imperialismo e colonialismo praticado pelas potências europeias na Índia.

¹⁰³ *Idem*, p. 35.

¹⁰⁴ *Idem*, p. 36.

¹⁰⁵ *Idem*, p. 55.

defensores. A mensagem de Cristo, levada pelas caravelas oceanos afora, foi parar nas praias indianas: “Portugal canalizou o impulso da Cristandade e foi a verdadeira pátria espiritual das grandes figuras da evangelização asiática”¹⁰⁶.

Esse sentimento forte de cunho cruzadista norteou as relações sociais que os portugueses desenvolveram com a comunidade muçulmana do Malabar. Contudo, as interações com os chefes nativos da cultura hindu foram mais maleáveis e baseadas na barganha com o intuito de abrir espaço no comércio marítimo e nos portos da costa do Querala. É inegável que esse contato entre a Índia e Portugal, que foi aberto através da primeira viagem de Vasco da Gama, foi um acontecimento único na história desses dois territórios.

Segundo os pressupostos de James John, a interação entre os portugueses e a sociedade do Malabar pode ser dividida em quatro estágios: No primeiro estágio, vemos os viajantes lusos e descobridores como João Peres Covilhão e Vasco da Gama que foram para a Índia com o interesse de obter mais informações sobre o comércio, as rotas comerciais e a religião da Índia. Contudo, ambos não tiveram a intenção de permanecer por um período longo. Já na segunda fase, vemos a chegada de Pedro Alvares Cabral munido de instrumentos e pessoal necessário para uma permanência efetiva com propósitos econômicos e religiosos. No terceiro estágio, fazendo uso da inimizade, desunião, superioridade e dos complexos de inferioridade dos governantes nativos, os portugueses estabeleceram bases de governo autônomo em Cananor e Cochim. Já na quarta e última fase, a de saturação, através das conquistas de territórios, os portugueses obtiveram áreas como Goa, onde implantaram seu próprio sistema administrativo. Entretanto, eles nunca cruzaram a quarta etapa na Índia e no Malabar nem o terceiro estágio. Os portugueses possuíam apenas alguns assentamentos e fábricas no Querala e nem sempre conseguiam exercer sua força política total, pois os governantes nativos ainda detinham algum controle sobre eles¹⁰⁷.

Podemos dividir em dois momentos as interações que os portugueses desenvolveram com a sociedade local da região: de 1498 a 1567 e de 1567 a 1663, ano em que Cochim, o centro da atividade lusa no Malabar, foi tomada pelos holandeses que eram os rivais dos portugueses e das suas possessões orientais, especialmente o Estado da Índia.

¹⁰⁶ *Idem*, p. 60.

¹⁰⁷ JOHN, *op. cit.* pp. 5-6.

Contudo, iremos discorrer sobre os contatos culturais apenas até 1615 que é a delimitação temporal da nossa pesquisa. Esse período de interações é dividido em duas partes, pois no ano de 1567 foi convocado o primeiro Conselho Provincial de Goa, o primeiro que foi requisitado na Índia desde os dias de São Tomé, o apóstolo fundador do cristianismo na Índia. Depois de 1567, houve uma série de Conselhos e Sínodos na Índia, que trouxeram muitas mudanças socioculturais no Malabar¹⁰⁸.

No período inicial dessa interação os lusos deram ênfase para salvaguardar o monopólio do comércio na região. Houve diferentes tipos de relacionamentos com as várias seções da sociedade, dependendo unicamente da resposta delas para com as atividades portuguesas, pois quando os interesses dos grupos entravam em conflito desenvolviam-se tendências antagônicas. Além disso, as relações com cada comunidade variava geograficamente também, pois dependia da atitude do governante de cada território.

Como dito anteriormente, esse período de contato de 1498 a 1567 foi voltado para tentar manter e expandir o monopólio português no Malabar. Contudo, quando eles perceberam que não seriam capazes de concretizar suas ambições comerciais com a ajuda de Zamorin, eles se mudaram para Cochim, onde o rei deu-lhes asilo e suporte. Com base nesta cidade, os lusos começaram a realizar seus interesses comerciais. E como parte de suas estratégia eles passaram a travar guerras com o Zamorin, conseguindo trazer para o seu apoio os governantes de Cananor e Quilon que queriam sair da dominação de Calicut. Assim, através do desenvolvimento de um sistema de fortalezas, de frota e de cartazes, os portugueses começaram a exercer domínio sobre o comércio do Oceano Índico. Portanto, dentro de um curto espaço de tempo, a supremacia comercial do Malabar passou das mãos dos muçulmanos para a dos portugueses¹⁰⁹.

Neste processo, eles desenvolveram diferentes relações, hostis ou pacíficas, com os distintos grupos sociais dependendo de suas necessidades. Um exemplo claro de tal fato diz respeito ao relacionamento “amigável” desenvolvido com os líderes e nativos hindus, uma vez que esse grupo não pertencia à classe comercial, não sendo assim, de todo uma ameaça para os portugueses¹¹⁰.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ *Idem*, pp. 245-247.

¹¹⁰ *Idem*, p. 140.

Embora os portugueses tivessem um relacionamento bom com os hindus, eles tiveram uma aversão à religião deles. Os hindus diziam que havia apenas um deus, mas quando questionados mais eles costumavam dizer que ele era água, que estava no vento, na terra e assim por diante. Ao ouvirem isso, os portugueses exclamavam que tais ideias eram “ridículas”, e, por isso, tentaram mostrar a falta de “lógica” por trás dessa crença. Apesar das críticas severas levantadas contra sua religião, os hindus não estavam prontos para desistir de sua “fé tradicional”¹¹¹. Na verdade, algo que os portugueses não compreendiam na época, era que não existe em sânscrito um termo equivalente à “religião”. Aquilo que se chama “o hinduísmo” não corresponde a um domínio separado da vida social, como ocorre, por exemplo, nos dias atuais com a religião no Ocidente. A cultura hindu e sua prática religiosa é essencialmente e indissolúvelmente um sistema sócio-religioso. É uma maneira de estar no mundo e que engloba todas as práticas da vida. Portanto, a mentalidade hindu, segundo L. Kapani, tem mais a ver com uma ortopraxia que com uma ortodoxia¹¹². Dessa forma, a conversão do hindu ao cristianismo implicava uma mudança drástica no estilo de vida e de como se relacionar com o mundo.

Inicialmente, apenas algumas pessoas das castas jatis inferiores se convertiam ao cristianismo, pois quando tal passagem era realizada, dentro dos domínios portugueses, eles podiam ascender na escala social. Contudo, as conversões entre os bramânes e outras castas mais abastadas eram muito raras. Por isso, os portugueses em suas cartas descreviam os nativos como "pessoas que estavam desinteressadas em aprender algo novo"¹¹³.

Já na segunda fase de interação a partir de 1567, as relações entre os hindus e os portugueses continuaram a ser quase o mesmo que no período anterior. Houve uma mistura ocasional com diferentes castas, mas neste período ambas as partes já possuíam consciência das suas diferenças e limitações. Todavia, após o Concílio de Trento houve uma mudança na abordagem com os hindus a medidade que seu estilo de vida passou a ser considerado escandaloso para os preceitos do cristianismo católico.

Agora, se o relacionamento entre os lusos e hínus foi “amistoso”, as interações com os muçulmanos foi bem diferente. A antipatia religiosa que estava presente na

¹¹¹ *Idem*, p.110.

¹¹² DELUMEAU, Jean. *As grandes religiões do mundo*. São Paulo: Editorial Presença, 2000, pp. 361-362.

¹¹³ JOHN, *op. cit.*, p. 140.

Península Ibérica contra os mouros também foi levada aos mouros do Malabar e do Oriente, de forma geral.

Os lusos desde o início consideraram os muçulmanos como seus inimigos não só em questões temporais, mas também na vida espiritual. Eles possuíam o sentimento de que a luta contra os muçulmanos no Oriente era uma continuação do que aconteceu na região da Península Ibérica onde sempre era constante a inimizade, e a vitória sobre esse conflito com os mouros garantiria o sucesso final – tanto espiritual, como comercial - para os portugueses. Era uma nova cruzada que se iniciava nas terras orientais.

A resposta dos mouros à chegada dos portugueses foi negativa também, pois receavam que isso afetaria seus bolsos, uma vez que eram comerciantes monopolistas entre o Oriente e o Ocidente. Devido a isso, os comerciantes muçulmanos quiseram expulsar os portugueses da costa do Malabar. Então, eles instigaram o Zamorin dizendo que os lusos eram espiões e que viriam novamente com grandes forças para saquear e conquistar seu território. Eles também ficaram furiosos com o novo tratamento preferencial que alguns dos chefes hindus passaram a dar aos portugueses. Por conseguinte, por estarem ciumentos, eles passaram a levantar alegações contra os lusos afirmando que eles infringiam algumas regras culturais hindus¹¹⁴.

Devido a essas atitudes por parte dos mouros, os portugueses também passaram a infligir danos aos comerciantes muçulmanos sempre que obtivessem uma oportunidade. Houve muitos casos na costa de Cochim em que as casas e mesquitas dos muçulmanos foram queimados e no lugar delas construíram igrejas. Muitos mouros foram feitos cativos e vendidos como escravos, e muitos outros mortos. E da parte dos muçulmanos o mesmo ocorria tanto para os lusos como, agora, para os cristãos de São Tomé que haviam se aproximado dos portugueses pela afinidade religiosa¹¹⁵.

Após o ano de 1567, essa relação passou a ficar mais delicada e tensa. Muitos muçulmanos árabes costumavam viajar em navios portugueses, contudo após o Primeiro Conselho Provincial de Goa tal situação foi proibida e foram também impedidos de levarem consigo os livros e relíquias relacionados à sua religião através das áreas dos cristãos. Assim, quando viajavam através de tais terras o vigário daquele local podia

¹¹⁴ SUHAIL, *op. cit.*

¹¹⁵ *Idem*, p. 36.

examinar suas bagagens. Tudo isso foi introduzido com o objetivo de controlar a propagação do islamismo na Índia¹¹⁶.

Ao fim dessa conturbada relação e de mudança na balança de poder do Malabar nos séculos XVI e XVII, os muçulmanos foram reduzidos a uma condição deplorável. Os movimentos de resistência organizados por eles diminuíram seu status econômico. Antes da chegada dos portugueses eles eram os líderes comerciais e os governantes locais da região costeira dependiam deles para a ajuda financeira. No entanto, a resistência que durou quase um século os empobreceu e a sua posição de liderança foi perdida, pois tiveram que desviar todos os recursos a seu alcance para resistir ao inimigo português. A maioria deles se tornou pequenos comerciantes e camponeses sem terra.

1.4. - A missão no Oriente: a Companhia de Jesus:

Ao falar sobre a presença portuguesa na Índia não podemos deixar de mencionar a atuação missionária da Igreja Católica no Oriente, pois a expansão territorial e imperial portuguesa teve sempre como uma de suas características principais a forte presença da Igreja, aliada fiel nos “descobrimientos” e colonizações empreendidas pelo reino lusitano. Segundo Ângela Barreto Xavier, a evangelização se apresentou como um dos melhores meios para garantir o processo de dominação portuguesa na Índia, e a aliança entre o poder político e o poder religioso possibilitou que a coroa portuguesa se estendesse a lugares mais distantes¹¹⁷.

A ordem religiosa que mais se destacou no processo de evangelismo e missão no Oriente foi a Companhia de Jesus, que através da sua ação – seja pela construção de institutos educacionais, casas de misericórdias e de igrejas - promoveu o avanço da expansão portuguesa na Ásia por meio da consolidação da Igreja nos territórios do além-mar. Ademais, Diogo Gonçalves, autor de uma das fontes aqui estudadas, era um missionário jesuíta que escreveu no século XVII sobre a sociedade do Malabar. Portanto, é necessário também entendermos, além da missão católica, a atuação jesuítica na Índia e os preceitos desta ordem.

¹¹⁶ JOHN, *op. cit.*, pp. 210-211.

¹¹⁷ 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.

A companhia de Jesus nasceu em um contexto extremamente conturbado. A Europa havia herdado da Idade Média todos os seus problemas, como: instabilidade política, clero mal formado nos próprios conhecimentos dogmáticos, guerras civis e internacionais, entre outras crises que provocaram profundas transformações políticas, religiosas e culturais quando a Idade Moderna se iniciou¹¹⁸. Outro fator também causava grandes mudanças no cenário europeu, a Reforma Protestante, que exigia uma ação direta da Igreja Católica com o intuito de refrear o progresso e reconquistar a Europa Protestante¹¹⁹.

Mais mudanças também eram instigadas pelo movimento renascentista que provocou o despertar cultural na Época Moderna que se fez presente, principalmente, na “afirmação renovada” do homem em seus vários aspectos, desde as artes até a vida cotidiana. A mentalidade central do homem renascentista era com o seu redor e suas ações sobre o mundo, caracterizando assim sua nova representação. Portanto, no século XVI, a Igreja que antes se voltava exclusivamente para si, passou a agir sobre o mundo com 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”¹²⁰.

Ademais, para Igreja se fortalecer e frear o alastramento da reforma protestante ela passou por mudanças significativas a partir do século XVI, como a “recriação” da Inquisição, a convocação do Concílio de Trento e a fundação da Companhia de Jesus, formando assim os três pilares básicos da Contra-Reforma. A criação da ordem é anterior ao Concílio de Trento (1545-1563) e foi criada por iniciativa de Inácio de Loyola em 1537, com sua *Fórmula do Instituto* aprovada pelo papa Paulo III na bula *Regimini Militantis Ecclesiae* em 1540¹²¹. Ela se tornou um dos elementos mais zelosos da Igreja Romana de meados do século XVI-XVII, onde sobressaíam a preocupação com a missão e os cuidados com a educação. Portanto, ela integrou assim, o próprio contexto da

¹¹⁸ TAVARES, *op. cit* p. 82.

¹¹⁹ MANSO, Maria de Deus Beites. *Contexto histórico-cultural das missões na Índia: séc. XVI-XVII*. História Unisinos 15(3):406-416, Setembro/Dezembro 2011. p. 411.

¹²⁰ 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)*. Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre. São Gonçalo: UERJ, 2014, pp. 17-18.

¹²¹ *Idem*, p. 85.

tentativa da Igreja em reafirmar o catolicismo como religião oficial, adquirindo o ideal de missão como lema principal.

Antes de ser oficializada, em 1540, a Companhia possuía uma “próspera relação” com o rei D. João III. Por conseguinte, em sua oficialização, a Companhia já contava com o apoio de Portugal, tanto que, nos anos que se seguiram, tornou-se a principal ordem a atuar sob a bandeira do Padroado¹²² luso. Sua atuação destacou-se, principalmente, pelo impacto que causou às missões lusas do ultramar, especialmente na Índia e no Brasil¹²³.

As primeiras missões na Índia foram realizadas pelos franciscanos. Segundo Maria de Deus Manso, elas eram, essencialmente, missões dirigidas para os europeus, embora assumissem a responsabilidade espiritual das comunidades cristãs que iam surgindo na região. Contudo, com o surgimento da reforma Protestante e as novas concepções do homem renascentista houve uma mudança no conceito de missão¹²⁴ com a reação da Igreja católica, e a ordem que mais se encaixava nesse novo parâmetro reformador missionário era a Companhia de Jesus. Ela expressava a realidade de um momento e o desejo reformador da Igreja, advindo do contexto tridentino.

Segundo Manso, a disciplina e a hierarquia próprias da Companhia davam a ela condições de triunfar onde outros haviam fracassado. E tal triunfo representava, na prática, maior aculturação de nativos, gerando maior “colaboração” dos mesmos com as pretensões de domínio do Império Português e em espalhar o cristianismo ao quatro cantos do mundo:

“A política missionária dos jesuítas fez parte integrante da renovação tridentina da Igreja Católica. A formação a ser ministrada ao clero passou a ser uma das principais preocupações. Para isso foram criados seminários, destinados à preparação de homens capazes de executarem com rigor as tarefas pastorais: pregação, liturgia e administração dos

¹²² A forte união entre Estado e Igreja vai, progressivamente, desencadear uma série de concessões por parte da Santa Sé aos reis de Portugal, formando, aos poucos, a instituição conhecida como Padroado. Ela delegava à Coroa Portuguesa o controle eclesiástico em seus territórios, em contrapartida do financiamento das missões.

¹²³ BORGES, Felipe Augusto Fernandes. *Jesuítas no Oriente no século XVI: o padroado português no Estado da Índia*. XXVII Simpósio Nacional de História. Natal, 2013.

¹²⁴ “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 europeia” in GOMIDE, *op. cit.*, p. 19.

sacramentos. [...] A Companhia de Jesus foi a Ordem que melhor respondeu às novas exigências doutrinárias [...]”¹²⁵.

Ela foi um instrumento necessário à missionação oriental, devido ao insucesso até então experimentado pelas outras ordens mendicantes. Contudo, a ação da Companhia nas terras orientais, a partir de 1542, não foi uma ruptura total com os antigos trabalhos das outras ordens, e sim uma sequência ao que elas já haviam traçado como política missionária. Paulatinamente ela foi se apropriando das estruturas anteriores que haviam sido construídas pela Igreja na Índia, sobretudo na questão assistencial. “*Embora a coroa portuguesa se tivesse empenhado desde sempre nesta matéria, nesta altura tudo passou a ser feito de forma mais planificada. Foram criadas condições políticas e econômicas que permitiram ao missionário actuar de forma mais eficaz*”¹²⁶.

Uma vez que a Coroa portuguesa, através do Padroado, assumiu a responsabilidade pela evangelização e conversão dos novos súditos nas conquistas do Oriente, em especial na Índia, a atividade eclesiástica nestes territórios foi muito grande. Essas atividades compreendiam tanto a catequização dos nativos quanto ao atendimento religioso aos portugueses que iam para estas partes consolidar o processo de colonização. Neste procedimento a Companhia de Jesus teve um papel relevante na renovação e na propagação dos valores católicos ao redor do mundo, sendo considerada como a ordem de caráter mais dinâmico e mais inovadora na missão, além de ser a mais dedicada ao conhecimento da cultura dos povos asiáticos. Segundo Boxer:

“[...] foi a Companhia de Jesus, em seu papel de ponta-de-lança da Igreja militante, que tornou a luta pelas almas tão intensa e ampliada quanto a competição pelas especiarias. Os filhos de Loiola estabeleceram e mantiveram padrões muito mais elevados do que seus predecessores, e o notável desenvolvimento das missões portuguesas entre 1550 e 1570 deveu-se sobretudo à obra deles [...]”¹²⁷.

De acordo com Maria Manso, a missão jesuíta desde o início possuía uma estratégia que exigia do missionário um apostolado conduzido com critério e sentido político. Insistiam na pregação, no ensino do catecismo e na prática da caridade, assistindo os doentes, os pobres e os presos. Em conformidade com o que acontecia na

¹²⁵ MANSO, Maria de Deus Beites. *A companhia de Jesus na Índia (1542-1622): atividades religiosas, poderes e contatos culturais*. Évora: Universidade de Évora; Macau: Universidade de Macau, 2009, p. 132.

¹²⁶ *Idem*, pp. 133-134.

¹²⁷ BOXER, C.R. *A igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1981, p. 81.

Europa, erigiram colégios e aprenderam as línguas locais do Oriente, sobretudo da Índia¹²⁸.

Tanto a diversidade sócio-cultural e o vasto território geográfico com que se confrontaram exigiram dos inacianos uma variedade de métodos de missão. Em algumas regiões da Ásia ele seguiram pelo viés da adaptação e, em outras, puseram em prática os conhecimentos técnicos e científicos aprendidos nos colégios e universidades da Europa para conseguirem a aceitação e acolhimento por parte das populações locais¹²⁹. Contudo, é importante destacar que o Malabar, particularmente no interior, era uma das regiões que exigia maiores cuidados na aplicação das metodologias missionárias. Nesta região o poder era hindu e a ocidentalização enfrentou uma série de obstáculos, obrigando os inacianos à adaptação e a um maior conhecimento sobre as culturas locais¹³⁰.

Devido a essas dificuldades de acolhimento por parte da população nativa de diferentes regiões, os missionários traçaram como estratégia uma aproximação cultural com os grupos sociais e étnicos a serem evangelizados. Porém, tal aproximação não significou, ao menos inicialmente, uma ampla compreensão das diferenças do outro, mas sim uma tática de identificação para facilitar o processo de conversão. Tavares chama a atenção ao fato de que apesar dessa aproximação e da aparente tolerância à realidade cultural e religiosa dos nativos que pretendiam evangelizar, o postulado básico da ação missionária foi o de transformar, ou seja, “submeter o outro à sua própria lógica, ao catolicismo, pois acreditam que o que deve ser feito é promover a salvação das almas daqueles que estão longe da fé”¹³¹.

Deste modo, a partir desta estratégia, os missionários que procuraram estabelecer uma aproximação cultural acabaram colaborando para a construção de pontes e de vínculos entre as culturas indiana e europeia. A aproximação cultural como forma de entender os costumes e práticas sociais, religiosas, políticas e econômicas da cultura

¹²⁸ MANSO, *op. cit.*, p. 411.

¹²⁹ *Idem*, p. 414.

¹³⁰ TAVARES, *op. cit.*

¹³¹ *Idem*, p. 91.

nativa constitui-se no exemplo claro de mediação cultural desenvolvida por jesuítas na Índia¹³².

Tais questões abordadas acima remetem à discussão dos conceitos relacionados aos contatos entre culturas que são levantadas pelas reflexões da antropologia cultural. E para a presente pesquisa tais ponderações nos servem de instrumento para a realização da análise histórica do nosso objeto e tema de pesquisa: a alteridade presente nos escritos de Zinadím e de Diogo Gonçalves. Portanto, um conceito chave para o nosso estudo é o de mediação cultural, pois seguindo os preceitos de Subrahmanyam e de Gruzinski, Célia Tavares afirma que:

“De maneira geral, a postura do religioso da Companhia de Jesus é etnocêntrica e europocêntrica. Mas, por outro lado, ao partir do princípio da adaptação paulina, essa ordem acabou construindo na sua prática cotidiana fórmulas de abordagem de aproximação que podem ser melhor entendidas ao usar-se o conceito de “mediadores culturais”. Esses seriam responsáveis por estabelecer “ligações entre mundos, povos e culturas, aqueles que efetivaram a passagem, o salto ou a transferência de um universo intelectual, material ou religioso para outro”¹³³.

Muitos jesuítas ao tentarem traduzir para a sua linguagem uma cultura distinta da sua e viverem nos limites de cada cultura, acabaram criando pontes de conexão entre esses dois mundos, tornando-se mediadores culturais. Mediadores, pois, utilizaram sistemas de significados com diferentes chaves interpretativas da outra cultura para tentarem transmitir sentido e serem legíveis e interpretados por todos da sua cultura. Contudo, a estratégia de aproximação e de contato com a cultura que se pretendia evangelizar não era a única forma de atuação da Companhia de Jesus, e não pode ser usado de maneira generalizante para a ordem como um todo, pois não existia a homogeneidade da prática missionária¹³⁴.

Segundo Paula Montero, esses missionários que buscaram estabelecer um contato entre as culturas são agentes que criaram sistemas práticos de comunicação simbólica entre sistemas governados por diversas hierarquias de sentido. Seguindo essa lógica, a ação missionária seria nada mais do que um “trabalho contínuo de recodificação

¹³² GRUZINSKI, Serge. *As quatro partes do mundo: História de uma Mundialização*. Trad. MOURÃO, Cleonice Paes Barreto; SANTIAGO, Consuelo Fortes. São Paulo: Editora EDUSP/UFMG, 2014.

¹³³ *Idem*, p. 93.

¹³⁴ *Ibidem*.

cultural”, a partir de sofisticadas técnicas antropológicas e do conhecimento das culturas locais em um contexto prático de vida intercultural¹³⁵. A partir desse ponto de vista, podemos compreender a mediação cultural como um processo de comunicação, isto é, de construção de situações e textualidades que produzem sentidos compartilhados nas zonas da interculturalidade.

Os missionários, com efeito, foram os mediadores não só entre a prática nativa e saber ocidental, mas também entre as diferentes hierarquias de códigos culturais dos sistemas sociais que se encontravam e se chocavam nos domínios ibéricos. Foram os primeiros que tentaram compreender a complexidade das diferenças culturais no interior de uma perspectiva de igualdade estrutural da humanidade¹³⁶. Portanto, é inegável o papel fundamental executado pelos missionários da Companhia de Jesus no que tange ao desenvolvimento das missões católicas no Oriente. Ademais, eles foram de grande ajuda para a consolidação da presença portuguesa nas terras orientais através da conversão dos nativos ao cristianismo. Sob o comando de eclesiásticos com uma boa formação teológica e de dedicação exclusiva à tarefa de evangelização, a Companhia de Jesus assumiu o papel de cuidar das almas dos pagãos, até mesmo para além dos limites do controle régio português¹³⁷, fazendo avançar, assim, a própria expansão portuguesa no Oriente e a consolidação da Igreja nas áreas do além-mar.

A continuidade desta análise em que categoriza o jesuíta Gonçalves e Zinadím como mediadores culturais prosseguirá no capítulo três, pois antes deste exame cremos ser importante apresentar as duas obras e os seus respectivos autores. Pois, para uma investigação profunda verifica-se necessária tanto uma análise externa dos discursos, como interna. Para isso, o capítulo seguinte se dedicará à exposição das obras dos dois personagens, investigando, portanto, os aspectos externos das fontes.

¹³⁵ MONTERO, Paula. *Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural* in Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural/ Paula Montero, (org.) – São Paulo: Globo, 2006, p. 56.

¹³⁶ GASBARRO, Nicola. *Missões: a civilização cristã em ação* in Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural” – Paula Monteiro (org.). São Paulo: Globo, 2006.

¹³⁷ TAVARES, *op. cit.*

2) DOIS GÊNEROS NARRATIVOS: AS OBRAS DE ZINADÍM E DE DIOGO GONÇALVES

O historiador Gruzinski afirmou que as “*possibilidades abertas pela navegação revolucionaram a comunicação entre os homens*”¹³⁸. No entanto, os europeus não foram os únicos a sofrerem transformações em diversas áreas, mas todos aqueles que cruzaram com eles e passaram a vivenciar essa experiência. Através desses contatos, novas modernidades surgiram como objeto de uma história “global e conjuntural”. E essas modernidades criaram-se no contato com outras humanidades e com outros saberes a partir dos incontáveis intercâmbios imprevistos e, também, de inúmeras agressões.

A maioria destas agressões foram provocadas em nome da “conquista espiritual” das almas e também da aquisição dos novos territórios em nome da Igreja ou dos monarcas europeus. Assim, a partir desta nova modernidade, os europeus, inicialmente os ibéricos, passaram a nutrir o sentimento de responsabilidade espiritual e material, reforçando a convicção de que eles deveriam intervir no destino do resto dos homens, pois teriam sido escolhidos para realizar tal missão – a providência divina¹³⁹.

Os dois autores abordados nesta pesquisa, em algum momento sofreram as influências da expansão e da presença europeia no Oriente. Mesmo possuindo trajetórias completamente diferentes, originários de lugares muito distintos e professos de religiões que historicamente eram rivais, eles se aproximam à medida em que deixam registros sobre a história do Malabar. Todavia, suas obras não são dialógicas e, portanto, estamos propondo a comparação delas com o intuito de levantar uma reflexão para entendermos um pouco mais sobre as suas percepções a respeito do Malabar e a presença de “estrangeiros” nesta região. Desta maneira, a chave que liga os nossos dois autores pode ser resumida da seguinte maneira: Zinadim descreve o inimigo antigo e a disputa pelo espaço/território, enquanto Gonçalves disputa o espaço na abordagem da atração das almas dos hindus, descrevendo seus hábitos para procurar caminhos de conquista.

¹³⁸ GRUZINSKI, Serge. *Que horas são... lá no outro lado?*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 32.

¹³⁹ *Idem*, pp. 46-47.

A partir desta prerrogativa, o território do Malabar passa a ser compreendido essencialmente como um instrumento de exercício de poder para ambos. O território é fundamentalmente um espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder. Ao se apropriar de um espaço concreta ou abstratamente, o autor “territorializa” o espaço através de construções civis, criações de colégios, igrejas/mesquitas, estradas e etc. Assim, o território, nessa perspectiva, é um espaço onde se projetou trabalho, seja energia e informação, e que, por consequência, revela relações marcadas pelo poder. Portanto, todo espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder é um território¹⁴⁰.

E a região do Malabar nos séculos XVI e XVII é um campo de forças, uma teia ou rede de relações sociais que possui sua própria complexidade interna, como visto no capítulo anterior. Ela é um território para a comunidade islâmica que define a sua alteridade a partir da diferença religiosa com os demais componentes desta região. No entanto, apesar de Zinadím em sua obra afirmar que os lusitanos são invasores, ele também não deixa de ser o mesmo para a comunidade hindu que via a região do Malabar como o seu território. Portanto, tanto Diogo Gonçalves quanto Zinadím são “invasores” neste território hindu e ambos tentam se apropriar dele a partir de distintas abordagens, como já mencionadas acima.

Desta forma, através dos estudos de caso podemos compreender o que cada um dos personagens históricos compreendeu sobre o que significava o território do Malabar, o que era “ser cristão”, “ser brâmane” ou “ser muçulmano” nesta região nos séculos XVI-XVII. Contudo, os dois optaram por seguir caminhos narrativos sobre o Malabar bem diferentes um do outro. Enquanto um privilegia uma descrição mais detalhada sobre os ritos e costumes hindus, o outro se concentra em narrar sobre as batalhas entre muçulmanos e portugueses, possuindo como tema principal a chegada dos portugueses ao Malabar. Todavia, estes últimos fatores não aparecem no texto de Diogo Gonçalves. Mas, isto não diminui a importância de uma fonte em detrimento da outra, pelo contrário,

¹⁴⁰ SOUZA, Marcelo José Lopes de. *O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento in Geografia: conceitos e temas / organizado por Iná Elias de Castro, Paulo Cesar da Costa Gomes, Roberto Lobato Corrêa. — 2ª ed. — Rio de Janeiro; Bertrand Brasil, 2000, pp. 78-79.*

enriquece a análise comparativa, pois são olhares distintos sobre a história de um mesmo espaço.

Porém, antes de adentrarmos nas análises de ambas as fontes, é importante contextualizá-las e fazer ressalvas sobre o estilo literário delas. Pois, cada obra é limitada pela visão do autor e, portanto, o historiador deve sempre buscar alcançar os aspectos transversais presentes nas crônicas históricas, com o intuito de “reconstruir” as realidades nas quais os acontecimentos se desenvolveram, levando em consideração os discursos presentes nas escritas, e buscando compreender o contexto de produção do documento.

Portanto, a análise será abordada no terceiro capítulo, pois neste temos a pretensão de apresentar os dois autores e suas obras: quem eram, qual a característica da sua escrita e onde escreveram. Possuímos como proposta também, identificar as principais características desses dois gêneros narrativos – as historiografias missionária jesuítica e muçulmana dos séculos XVI-XVII – destacando outros autores e obras que representam esses estilos narrativos.

2.1. - A historiografia jesuítica e islâmica:

2.1.1. - Uma nova forma de narrar: a narrativa jesuítica.

A partir do despontar desta nova modernidade referenciada por Gruzinski, que é marcada pelos contatos culturais, os Ibéricos passaram a desenvolver uma obsessão recorrente no sentido de assumir a responsabilidade sobre o destino das populações locais. Esse “voluntarismo” tem raízes fundamentalmente religiosas, pois no século XV, pela primeira vez na história do mundo, a repentina multiplicação de vínculos entre a Europa e os demais continentes possibilitou a missão planetária que o papado havia confiado aos soberanos ibéricos: a missão de assumir a responsabilidade da missionação das populações do globo. Tal preocupação pelo outro manifesta-se de múltiplas maneiras, desdobrando-se, por exemplo, por meio dos grandes empreendimentos de evangelização, orquestrados pelos emissários católicos. Neste caminho, a Bula *Romanus Pontifex* (1454), que estipulava que a “*solicitude paternal para se ocupar de todas as regiões do*

mundo” incumbia à Santa Fé, foi promulgada para acompanhar os primeiros “descobrimientos” portugueses¹⁴¹.

Produto desta modernidade e como uma nova ordem religiosa, apoiada pelo papa, e especificamente voltada para missões, os jesuítas estavam atentos às necessidades de produzir e de mostrar os resultados dos seus esforços, além de publicá-los para os seus patrocinadores e benfeitores europeus. Seus relatos e histórias deveriam ser amplamente lidos com o propósito de edificar o público europeu e atrair novos recrutas, além de fornecer, também, o modelo para a ação missionária. Luis Filipe Thomaz afirma que foi por volta de 1560 que nas cartas dos jesuítas da Índia começam a aparecer descrições pormenorizadas de certos ritos hindus e dissertações sobre a sua mitologia. Além disso, aos jesuítas também se devem as primeiras traduções de crônicas dinásticas etíopes, de textos filosóficos chineses, como as obras de Confúcio, e de vários textos religiosos da cultura hindu trasladado do sânscrito, como a *Bhagavad Gitâ*¹⁴².

A produção de escritos sobre a própria Companhia de Jesus foi estimulada desde o início da atuação da instituição. Eles perceberam que a comunicação dos ideais e das metas da Companhia não ocorreria automaticamente, pois deveria ser amparada em uma base consistente e contínua. Desta forma, foi estabelecido um ideal de comunicação regular e frequente, o que propiciou a criação de uma massa documental abundante sobre a ação jesuítica¹⁴³. Segundo Patrícia Faria, a prática regular de produzir escritos sobre a atividade dos missionários ajudou na construção de uma memória “singular” sobre a Companhia de Jesus no Oriente, “*ao projetar os inacianos como os mais ativos e dinâmicos missionários dos Tempos Modernos*”¹⁴⁴.

Os dois tipos de fontes que compõem o corpo da historiografia jesuítica, e mais utilizados por pesquisadores, são as cartas dos inacianos e os tratados/crônicas sobre as culturas locais. As cartas foram produzidas como instrumento decisivo para o êxito da

¹⁴¹ GRUZINSKI, Serge. *Que horas são... lá no outro lado*, op. cit., pp. 40-41.

¹⁴² THOMAZ, Luís Filipe F. R. *Uma visão cristã do hinduísmo na primeira metade de Seiscentos*. Didaskalia. Lisboa. 29, 1999, p. 173.

¹⁴³ FARIA, Patricia de Souza. *A escrita da história das missões católicas no Oriente*. Anais do 3º Seminário Nacional de História da Historiografia: aprender com a história? Ouro Preto: Edufop, 2009.

¹⁴⁴ *Idem*, pp. 1-2.

ação missionária jesuítica. Para os iniciados e admitidos à ordem eram aconselhados exercícios e obrigações que desenvolvessem leituras e aprendizagem das técnicas de redação de cartas, assim como uma comunicação contínua e assídua por escrito entre os representantes na escala hierárquica inaciana. As cartas dos jesuítas, ao lado dos tratados, possuíam a função de propaganda e de legitimação da Companhia de Jesus na Europa católica, pois ao informar sobre suas conquistas e esforços o prestígio e admiração pela companhia aumentavam entre os europeus¹⁴⁵.

Já os relatórios e tratados dos missionários foram produzidos a fim de relatar para o público europeu o culturalmente “rústico”, esteticamente “medonho” e “moralmente deficiente” mundo dos indianos (na concepção dos missionários); tudo em nome, segundo eles, da informação “verdadeira” e da comparação etnográfica¹⁴⁶. Assim, os jesuítas podem ser considerados como antropólogos estrategistas, no sentido de que quando você escreve sobre a cultura do outro há uma busca pela compreensão dos seus costumes.

Segundo Francisco A. Handa, a função da crônica missionária versava em configurar um espaço, já organizado pela natureza, mas que fugia do controle do conquistador. Além da crônica jesuítica justificar a dominação europeia, ela também é limitada pela visão do autor e pelos desejos de um leitor europeu ansioso por vivenciar aventuras e experimentar o exótico mundo do além-mar. A historiadora Rosemeire de Oliveira Souza afirma que as crônicas possuíam três funções principais: *narrar*, pois a palavra legitimava os processos de conquista dos novos espaços e povos; *nomear*, porque atribuía nomes ocidentais a populações e indivíduos nativos, rios e regiões; e *apropriar*, incorporando, através dos textos, povos e regiões às possessões coloniais¹⁴⁷.

Suas obras, assim como as dos cronistas islâmicos, são marcadas por um discurso apologético à sua religião, o cristianismo, e por dados factuais que seguiam uma ordem cronológica de acontecimento. O fundo teológico do relato historiográfico

¹⁴⁵ TAVARES, *op. cit.* 114-115.

¹⁴⁶ FARIA, *op. cit.*, p. 7.

¹⁴⁷ LONDOÑO, Fernando Torres; MARTINS, Fredson Pedro. *Tradução e Comunicação Cultural nas Missões: O processo de configuração de uma “religião” entre os Maynas na obra do jesuíta Pablo Maroni (1738)*. XVII Simpósio Nacional de História. Natal, 22 a 26 de julho 2013, pp.4-5.

jesuítico também estava intimamente entrelaçado com o providencialismo católico. Essa historiografia capturou tanto os processos históricos quanto as vidas e os itinerários dos atores históricos que participaram dessa empreitada.

A historiografia jesuítica das missões começa com o seu próprio presente, quando os atores históricos ainda estavam vivos e escreveram sobre si mesmos e sobre o que estavam presenciado. De acordo com Županov, o uso da história foi dividido, como foi em quase toda prática cultural jesuíta, entre o interno e o externo. A história para os inicianos, além de seu aparente caráter edificante, visava principalmente a integração de uma associação e, conseqüentemente, estabelecer estratégias eficientes de resolução de conflitos durante as missões com as populações e culturas locais¹⁴⁸. Diante da realidade de confrontações culturais, os missionários se estimularam a fornecer descrições que se fundavam sobre uma curiosidade etnográfica. Assim, a Companhia de Jesus se especializou em publicações, elaborações, coleções e difusão de informações a partir de uma elaborada engenharia de imprensa, a fim de facilitar sua divulgação entre o público europeu¹⁴⁹.

No final do século XVI e no início do século XVII, havia dois tipos de historiadores jesuítas: aqueles que também eram missionários ou viajaram na Ásia, como no caso de Diogo Gonçalves, e aqueles que eram historiadores profissionais, "poltronas", em Roma ou outras importantes cidades universitárias jesuítas¹⁵⁰. Suas histórias possuem diferentes temas que buscavam edificar e criar uma história da Companhia e também sobre suas vivências missionárias e impressões a respeito das culturas que entravam em contato pela primeira vez. Esses textos em que os jesuítas usaram suas habilidades de escrita da história, embora não necessariamente para as histórias da ordem, eram comuns e alguns foram escritos em diferentes línguas vernáculas das missões como forma de facilitar o diálogo com os povos locais.

¹⁴⁸ ŽUPANOV, Inês G. *The Historiography of the Jesuit Missions in India (1500–1800) in: Jesuit Historiography Online*. Consultado online no dia 07 de dezembro de 2017. Link: http://dx.doi.org/10.1163/2468_7723_jho_COM_192579.

¹⁴⁹ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano tupi (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanidades Editorial, 2007, p. 220.

¹⁵⁰ LONDOÑO, *op. cit.*, pp. 5-6.

Os jesuítas eram, nos séculos XVI-XVII, atores e escritores de suas próprias histórias e de outras pessoas. Eles eram ambos heróis locais e mundiais para a platéia católica, possuindo identidades múltiplas. Se apropriavam e se adequavam à historiografia de diferentes localidades. A historiografia jesuítica destes séculos se assemelha a um único conjunto composto de referências cruzadas, empréstimos e múltiplas traduções. Ela era tanto profundamente factual quanto apologética, embora os estilos e inclinações "nacionais" de cada autor fossem perceptíveis¹⁵¹.

Como destacado no capítulo anterior, esses missionários são fruto do mundo da contra-Reforma que foi caracterizado por um grande impulso missionário que surgiu como resposta aos urgentes problemas enfrentados dentro das suas próprias fronteiras culturais e sociais. Para realizar essa missão de conquistar “novas almas” e de reconquistar o espaço perdido pelo protestantismo na Europa, além de enfrentar novamente um velho inimigo no Oriente, o Islã, era de vital importância operar uma “negociação da norma missionária”, ou seja, realizar uma “tradução da religião” – dos missionários para ajudar no processo de expansão, e das tradições religiosas locais para serem corrigidas. Assim, a missão, necessariamente, era um encontro de linguagens e traduções¹⁵².

As traduções e descrições sobre o “outro” possuem um lugar privilegiado nas escritas dos inicianos. Esse esquema é uma consequência do processo de construção do homem na renascença, baseado numa perspectiva de “igualdade” de uma humanidade. Desta forma, através do encontro entre os europeus e os “rústicos selvagens”, uma comparação horizontal das representações humanas foi possível. A missão e a descoberta do mundo exterior criou uma proto-antropologia, e o resultado das escritas dos missionários a respeito do outro produziu uma historicização das diversidades históricas e espaços dos humanos que, como consequência, foi possível a comparação das humanidades e os graus de “civilização”¹⁵³.

¹⁵¹ ŽUPANOV, *op. cit.*

¹⁵² AGNOLIN (2007) *op. cit.*, pp. 135-138.

¹⁵³ *Idem*, pp. 22-24.

A primeira geração de jesuítas dos séculos XVI-XVII narrou de forma confiante e otimista os progressos da cristianização na Índia, destacando as conquistas frente às adversidades. Suas escritas possuíam algumas características básicas como informação geográfica e etnográfica, citações de “fontes” (cartas, bulas papais, documentos régios) e a apresentação de dados cronológicos e biográficos relativos a cada missionário enviado à Índia¹⁵⁴. Assim aponta o historiador Paulo Rogério Oliveira:

“A despeito das diferenças entre os historiadores, a escrita histórica jesuítica apresenta alguns traços em comum que conferem certa unidade à produção histórica da Companhia. Apesar de escreverem em épocas diferentes, e motivados por circunstâncias diferentes, os historiadores jesuítas constituem uma espécie de linhagem. Ligados por laços institucionais e devocionais a um passado em comum, cultivam uma reverência pela memória escrita e pelos santos e heróis da Companhia. Resulta disso uma historiografia autolegitimadora e autorreferente, que combina a pesquisa histórica com a narrativa hagiográfica”¹⁵⁵.

Neste processo, a curiosidade sobre as crenças religiosas das novas culturas que se confrontavam foi alargado pelos missionários. Mais do que criar um novo tipo de literatura sobre viagens do ultramar, os missionários ampliaram e tornaram mais sistematizada essa curiosidade¹⁵⁶. Ademais, a literatura missionária olhava para a diversidade dos costumes sociais dos povos e os caracterizavam de forma negativa com relação ao que se conhecia, exemplos: economia, ciências, ausência de vestidos ou de cobrir os corpos, formas de organizações políticas, crenças e deuses e etc.

A produção de trabalhos que narram histórias sobre as ações missionárias no Oriente e sobre suas percepções a respeito do outro são vastas. Há outras narrativas missionárias que, como a de Diogo Gonçalves, também buscaram analisar as culturas indianas, como a obra do jesuíta Sebastião Gonçalves, “*História dos religiosos da Companhia de Jesus e do que fizeram com a divina graça na conversão dos infiéis à nossa santa fé católica nos reinos e províncias da Índia Oriental*”, que no século XVII procurou descrever os costumes e ritos indianos e traçar a ação dos inicianos no Oriente. Contemporâneo a ele, os padres Roberto de Nobili e Gonçalo Fernandes Trancoso,

¹⁵⁴ FARIA, *op. cit.*, p. 6.

¹⁵⁵ OLIVEIRA, Paula Rogério de Melo. *Um estilo jesuítico de escrita da história: notas sobre estilo e história na historiografia jesuítica*. Revista História da historiografia, número 7, nov./dez. Ouro Preto, 2011, p. 268.

¹⁵⁶ AGNOLIN, *op. cit.*, p. 219.

também se dedicaram à descrição da sociedade indiana e seus costumes. Segundo a historiadora Ana Paula Sena Gomide, Nobili e Fernandes foram responsáveis por descreverem e sistematizarem nos seus tratados o universo das cerimônias religiosas e práticas indianas no início do século XVII¹⁵⁷. A obra do jesuíta Jacome Fenicio, denominada de “*O primeiro livro da seita oriental dos indianos, especialmente dos Malabares*”, também é digna de nota, uma vez que através da sua atuação na região do Malabar, em Cochim, Calicute, Tamur e em outras pequenas missões, ele fez um compêndio de informações sobre os indianos do qual é muito citado e estudado pelos pesquisadores que se aventuram nestes estudos.

As obras que descreviam as outras culturas não se limitam somente à Índia ou ao Oriente, mas a todo território que os jesuítas foram para evangelizar e expandir o império do cristianismo. Todos os tratados sobre os povos de diferentes regiões estão inseridos em um contexto de intensa produção missionária, fruto de uma tradição que buscava analisar os costumes e crenças dos povos, com o objetivo de propagandear os atos dos indianos no ultramar, além de se divulgar um modelo eficaz de conversão:

“Em linhas gerais, as crônicas escritas pelos jesuítas favoreciam a divulgação dos feitos da Companhia de Jesus no Oriente, os supostos êxitos da evangelização de povos afastados da verdadeira fé. Apesar de se tratar de um outro gênero de escrita, os tratados sobre as crenças e costumes dos povos indianos também favoreceram uma construção peculiar da imagem da Companhia de Jesus, que tende a permanecer mesmo na historiografia recente: a ideia de que os jesuítas foram os missionários mais dinâmicos, mais inovadores e mais dedicados ao conhecimento da cultura dos povos asiáticos (STRATHERN, 2004). Deste modo, a análise atenta destas fontes jesuíticas do século XVI e XVII precisa ser feita, a fim de evitar que a imagem produzida pelos indianos sobre o desempenho da Companhia de Jesus não seja reproduzida, sem cautela, nos estudos coetâneos”¹⁵⁸.

Desta forma, apesar dos textos jesuíticos serem um gênero narrativo distinto, eles são fontes riquíssimas para o estudo de diferentes sociedades, sobretudo a da cultura hindu na Índia dos séculos XVI-XVII. Além disso, eles são um campo fértil para a compreensão de certas mudanças históricas no modo de entender a alteridade na perspectiva do Ocidente e não devem ser lidos ou utilizados como fontes históricas sem

¹⁵⁷ GOMIDE, Ana Paula Sena. *A cristandade na Índia portuguesa: narrativas jesuíticas sobre a religiosidade local*. Anais do XV encontro regional de História da ANPUH Rio, p. 05.

¹⁵⁸ FARIA, *op. cit.*, p. 8.

as carecidas análises que considerem as relações de alteridade presentes nas representações sociais sobre o outro.

2.1.2. – As literaturas históricas islâmicas do Malabar dos séculos XV e XVI:

A religião islâmica se espalhou para muitas partes do globo terrestre, atraindo um grande número de fiéis. Apesar das grandes distâncias geográficas entre as diversas comunidades de diferentes localidades, as literaturas islâmicas durante os séculos XV-XVI possuem alguns aspectos em comum, como, serem escritas em árabe, apresentarem citações do Corão e falarem sobre os ensinamentos do profeta Maomé. Somado a isso, a história do Malabar, região aqui estudada, não pode ser devidamente analisada sem o papel interpretado pela língua e literatura árabe e suas contribuições para a cultura regional.

A língua árabe constitui-se em um elemento central da religião islâmica. Portanto, era levada pelos mercadores e missionários para todas as partes que fossem. Para todo muçulmano, a língua árabe não era apenas outra forma de discurso humano entre outros, mas o meio de expressão através do qual Deus escolheu entregar sua final revelação à humanidade. O árabe era "a língua de Allah". Todavia, a escrita da história no Islã possui duas divisões primordiais, a época formativa e a época clássica. A época formativa da história no Islã foi um processo em que de uma história oral fomentada pela literatura pré-islâmica e pelas recitações do Corão passou-se a uma história escrita (*tarij*). Essa transformação ocorreu a partir da organização dos governos islâmicos, logo após a morte de Maomé, em 632 D.C., e da formação do governo dos primeiros califas (*rashiduns*), com o objetivo de regular suas leis e, também, por uma necessidade de guardar as palavras do Corão e passar adiante e melhor os ensinamentos do seu livro sagrado¹⁵⁹.

Ilm al-Tarikh, ou historiografia islâmica, é uma consequência do árabe e da cultura persa. Nos tempos pré-islâmicos, pode-se encontrar algum tipo de tradição histórica escrita. No entanto, de acordo com a historiadora Judith Clawson, tudo o que

¹⁵⁹ SENKO, Elaine Cristina. *Um panorama sobre a Historiografia Islâmica na Idade Média: um diálogo necessário*. Revista Vernáculo n.º 39 – primeiro semestre /2017.

pode ser localizado são contos vagos e exagerados do passado distante, incluindo alguns nomes de reis antigos e apenas uma memória um pouco mais precisa dos eventos que ocorreram durante o último século antes do Islã. Na Arábia, o verso era a técnica que mantinha tradições, e antigas tradições desapareceram quando os versos correspondentes foram esquecidos. Tal tradição tribal, embora necessariamente unilateral, em termos cronológicos e muitas vezes romanticamente exagerada, ainda assim refletia uma realidade e às vezes até preservava um núcleo de verdade. Apesar das conquistas islâmicas terem desviado o curso dessas tradições, elas não alteraram o seu caráter¹⁶⁰.

As primeiras crônicas da literatura islâmica começavam suas narrativas com a história da criação do mundo, relatando os tempos pré-islâmicos, chegando até o advento do islamismo e narrando sobre os homens que detinham o poder local de uma determinada dinastia. Ou seja, segundo Elaine Senko, “*as primeiras crônicas começaram com a pretensão de uma história universal e terminam por se limitar, geralmente, a recolher informações de uma determinada época ou dinastia*”¹⁶¹. As mais conhecidas crônicas do Islã da época formativa são de autoria de Al-Tabari (839-923 D.C.), historiador de origem persa que escrevia sobre teologia, história e comentários corânicos¹⁶².

Por volta do século X inicia-se a época clássica da escrita da história no Islã, em que se aperfeiçoaram as biografias, se instigou uma busca pela ordem cronológica e se rastreavam as dinastias das famílias que possuíam os poderes locais. Os historiadores islâmicos não se especializavam somente em um tipo apenas de gênero, mas escreviam ao mesmo tempo, e às vezes até misturando, as seguintes categorias: a biografia, a crônica (de caráter universal) e a genealogia (estudos sobre um grupo, no qual se destacam algumas individualidades). No entanto, além delas havia a preocupação de estudar a geografia, sobre as escolas jurídicas e filosóficas, acerca da exegese corânica, as regras oriundas da jurisprudência, a busca pela compreensão a respeito da burocracia islâmica e a arte da literatura pré-islâmica e islâmica¹⁶³.

¹⁶⁰ CLAWSON, Judith L. *Historiography in India: a study of the muslims as the first historiographers in India*. Western Michigan University: Asian Seminar Paper Fall, 1967, pp. 7-8.

¹⁶¹ SENKO, *op. cit.*, p. 09.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ *Idem*, p. 12.

O que ligava todos esses gêneros de narrativa era que no Islã os fatos históricos eram entendidos como resultados de leis, estas dirigidas por Allah. Assim, os homens deveriam seguir a esquemática proposta por Allah dentro de um pensamento escatológico providencialista. Para a visão teológica, a história era a manifestação de um plano divino para o governo da humanidade e, conseqüentemente, o estudo da história era um complemento necessário ao estudo da revelação divina no Corão e na *hadith* (ou hádice)¹⁶⁴. Deste modo, a historiografia¹⁶⁵ é uma parte inseparável da cultura islâmica.

Como dito anteriormente, o estabelecimento do Islã é seguido pelo surgimento de uma literatura histórica. E o Islã na Índia, como em qualquer outro lugar, era uma civilização fundada sobre a religião. Ele significava o reconhecimento pelo homem de algum poder superior e invisível que tinha controle de seu destino e que tinha direito à obediência, reverência e adoração:

"A razão para a existência do homem na terra, o propósito de sua vida diária, era a submissão (islam) e adoração do único Deus, o Onipotente. O único valor que a sociedade humana possuía era que Allah a dotou como campo de provas para o homem. A vida na terra era significativa, mas somente porque Allah lhe dava significado. O mundo não era ilusório, mas muitas vezes uma terrível realidade para o homem e pressagiava felicidade eterna ou condenação eterna. A existência do homem na terra não era um mal a ser evitado, mas uma oportunidade para servir Deus"¹⁶⁶.

O Corão enfatizou a responsabilidade do homem para com Allah por seus atos - isto é, por sua história - no Dia do Juízo. Assim, os fatos sobre o que os homens fazem são instintivos com um significado "verdadeiramente terrível". A teoria política é um aspecto da *Shari'*¹⁶⁷ e o governo é uma expressão da soberania divina de Deus. Idealmente, a comunidade muçulmana não era política nem religiosa, mas ambas¹⁶⁸.

¹⁶⁴ *Ibidem*. Hadith é um corpo de leis, lendas e histórias sobre a vida de Maomé.

¹⁶⁵ É importante realçar que estamos utilizando o termo "historiografia" com o sentido de registro escrito da História. Portanto, aqui a "historiografia islâmica" possui o sentido de ser uma, dentre outras, maneira de escrever e de registrar os eventos do passado. O mesmo parâmetro levamos para a expressão "historiografia jesuítica".

¹⁶⁶ CLAWSON, *op. cit.*, p. 11.

¹⁶⁷ É o nome dado ao direito islâmico.

¹⁶⁸ *Idem*, p. 14.

Contudo, com a expansão dos islâmicos para várias partes do mundo, a historiografia islâmica assumiu também o papel de propaganda do Islã para os não crentes e aos novos convertidos. Além de ser um veículo que divulgava também as normas morais, com o intuito de espalhar a concepção muçulmana ortodoxa sobre a ordem das coisas no mundo. Para os islâmicos o dever do governante é o de preservar a ordem social desejada por Allah. Desta maneira, o historiador passou a se interessar pelos assuntos políticos e pelas atividades dos governantes. Ele passa a escrever sua historiografia em forma biográfica, se preocupando por expor, ou exagerar, as virtudes dos governantes para perpetuar valores morais “divinamente declarados” e, assim, tentar retardar a “degeneração social” que vem progredindo desde a morte de Maomé¹⁶⁹.

Nas crônicas escritas depois de 1000 D.C., os muçulmanos não podiam mais ser “universal”, pois cada autor foi confinado por limites políticos e, portanto, raramente capaz de lidar com eventos em regiões tão distantes. Além disso, nesta época já haviam surgido diferentes correntes teológicas dentro do islamismo, como xiitas e sunitas. Os xiitas defendem a sucessão do califado pela hereditariedade, isto é, pelos descendentes da família de Maomé. Se caracterizam por serem tradicionalista, conservando as antigas interpretações do Corão e *Sharia*. Já os sunitas se divergem da concepção sucessória dos xiitas e procuram atualizar suas interpretações do Corão e *Shari*, levando em consideração as transformações pelas quais o mundo passou e valendo-se de outra fonte também, a *Suna*¹⁷⁰.

Por conseguinte, o registro da história política passava do meio dos teólogos para os de oficiais e cortesãos. Tal mudança afetou a forma, o conteúdo e, também, o espírito. Essa secularização da história resultou em duas consequências principais: a primeira foi que agora o historiador substituiu a justificação teológica pelo princípio de encontrar valor moral em seu estudo. Em outras palavras, "*a história perpetua o registro das ações virtuosas e más e as oferece como exemplo para a edificação das gerações futuras*"¹⁷¹; a segunda, foi uma abordagem geralmente tendenciosa e estreita da história, que refletia

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ Para mais veja DELUMEAU, Jean. *Os cinco pilares do Islã in* De religião e de homens. Lisboa: Editorial Presença, 1997.

¹⁷¹ JUDITH. *op. cit.* p. 13.

a perspectiva religiosa, política e social de sua classe. Por conseguinte, o historiador passou a ter interesse nas atividades do governante e do tribunal, passando a ser agora um funcionário da corte e, naturalmente, interessado, principalmente, em assuntos e atividades políticas¹⁷².

Na Índia, antes da chegada dos muçulmanos, a tradição hindu não havia métodos fixos e específicos que fossem seguidos em relação à preservação e compilação dos eventos históricos. O historiador Nurul Absar afirma que, antes da presença muçulmana, em algumas regiões da Índia a historiografia estava praticamente ausente. Ademais, ele afirma que era somente através do sistema oral que era preservado e passado os eventos históricos. Todavia, apesar deste sistema ajudar na preservação de regras e regulamentos, restrições e outras regras sociais, ainda não era o suficiente para estabelecer um sistema de preservação de todos os dados históricos e eventos, especialmente os episódios relacionados ao domínio dinástico das regiões da Índia. Porque, ao final de uma dinastia, todas as realizações e contribuições daquela dinastia poderiam ser esquecidas e guardadas apenas nas memórias dos mais velhos. Naquela época, o escopo da análise histórica também era muito limitado¹⁷³.

Como religiosos, tanto os hindus, quanto os muçulmanos, tinham conceitos do tempo sagrado e profano, espaço sagrado e profano. Contudo, a organização destes foi fundamentalmente diferente. Quando os muçulmanos começaram a migrar para a Índia, primeiro como uma força religiosa e depois política, levaram consigo uma consciência de história. Isso era algo novo na Índia. Por quê? Judith Clawson explica que o hindu concebia o cosmos em que ele vivia como algo ciclicamente orientado, isto é, que o tempo era periodicamente regenerado:

"A cronologia é sistematizada de tal maneira que é vista não como uma sucessão indefinida (determinada ou contingente) e imprevisível, mas como uma totalidade delimitada que se repete em intervalos regulares. A existência do mundo aparece como uma cadeia de ciclos idênticos, composto por anos homólogos, sucedendo infinitamente e imutável. Esta é a dispensação dentro da qual o mundo do homem existe. O tempo

¹⁷² *Idem*, pp. 17-18.

¹⁷³ ABSAR, A. B. M. Nurul. *Muslim Historiography: The Trends and Nature in Perspective of India (1206-1526 A.D)*. Academic Journal of Interdisciplinary Studies: MCSER Publishing, Rome-Italy - Vol 3 No 1, March 2014, p. 253.

sagrado, por outro lado, existe totalmente fora deste universo; antes do ser humano; eternamente. Durante esse tempo, todas as ações ocorreram, que mais tarde teriam significado para o homem. O cosmo sagrado dos deuses era a realidade, e a cena em que os arquétipos eram estabelecidos é o mundo criado. O que foi criado, no entanto, foi o tempo e o espaço profano, e o homem foi deixado em um ambiente ilusório. Seu contato com a realidade só poderia ocorrer por repetição ou participação, ou seja, um objeto ou ato só poderia se tornar real quando imitava ou repetia um arquétipo”¹⁷⁴.

Para o hindu, nada é importante, exceto a libertação da alma, o retorno do absoluto. Tudo o que acontece na cronologia, portanto, é mera variação de aparências superficiais. Eventos históricos ocorrem só para desaparecer imediatamente depois, pois são “*efervescências vãs de ilusórios fenômenos, diluídos e perdidos em ciclos superados*”¹⁷⁵. Assim, a escrita da história na Índia Antiga, sobretudo para a comunidade hindu, era rara, quase que inexistente, pois não fazia sentido dentro das suas crenças.

Um levantamento geral da literatura árabe e árabe-malayalam ajuda na análise da comunidade muçulmana de Malabar. As ações coloniais na região de Malabar levaram à origem natural de obras literárias de cunho anti-europeias. Essas obras possuíam o objetivo de provocar fervor e de inspirar e educar as pessoas para criarem movimentos de resistência contra as forças dos impérios europeus, sobretudo os ibéricos¹⁷⁶. Há três principais clássicos literários islâmicos anti-lusos do Malabar. O primeiro é Sheikh Abu Yahya Zainuddin bin Ali (Zainuddin I), avó de Zinadím, e seu trabalho *Tahrfd Ahlilmiin ala Jihidi Abdati Sulbiin* (Incitação dos crentes a luta contra os adoradores cruzados). Abu Yahya nasceu em 1467 e no final do século XV se mudou da área de Kayalpattanam para o Kochangadi em Cochim, onde faleceu em 1521. Seu manuscrito datado de 1502 é considerado a primeira obra literária islâmica em forma poética que procura incentivar os muçulmanos a reagirem contra as medidas repressivas do colonialismo português¹⁷⁷.

O *Tahrfd Ahlilmiin ala Jihidi Abdati Sulbiin* é um poema narrativo do século XVI. O próprio poeta é o narrador, pois é testemunha direta e ocular dos acontecimentos

¹⁷⁴ JUDITH, *op. cit.*, p.4.

¹⁷⁵ *Idem*, p. 6.

¹⁷⁶ *Idem*, p. 19.

¹⁷⁷ SUHAIL, *op. cit.*, p. 131-132.

que são narrados. O autor preferiu o modelo *tawfl* (modelo de metragem fonética árabe medieval) para narrar os eventos que aplicam o método “*end rhymed*” (quando um poema tem linhas que terminam com palavras que soam foneticamente o mesmo som), usando o estilo simples com termos simples¹⁷⁸.

A obra de Abu Yahya oferece uma ampla descrição sobre o estado miserável da comunidade muçulmana do Malabar durante o período da ação portuguesa na região. Abu destaca a responsabilidade religiosa de um muçulmano em realizar uma luta armada contra os portugueses para libertar sua comunidade e expropriar as terras das mãos “estrangeiras”. O poema começa com elogio a Allah e ao profeta Maomé. Em seguida, o autor busca a ajuda de Alah para os muçulmanos que estavam lutando para salvar seus companheiros de viagem das misérias, tristezas, desgraças e imprevistos. Na primeira parte do poema, narram-se os atos “tirânicos” dos portugueses; suas ações contra os muçulmanos – queima de mesquitas e captura de pessoas como escravas -, transgressões contra o Corão e violação da castidade das mulheres¹⁷⁹. Depois de narrar tais ações cometidas pelos portugueses, o poeta fala sobre a necessidade da jihad em detalhes e sua grandeza, significado da caridade e o castigo para aqueles que se afastam da jihad:

"(...) não, a recompensa e o grau de um homem que se prepara para a jihad na causa de Allah é maior do que um homem pode alcançar realizando orações em casa por setenta anos. Você não deseja que Allah perdoe seus pecados e entre em você no paraíso? Lute na causa de Allah! Quem lutou no caminho de Allah tanto tempo como quanto é necessário para um camelo dar leite depois de ter sido ordenhado uma vez, pode ter certeza de entrar no céu?"¹⁸⁰. (Tradução livre).

A partir deste poema é evidente que os estudiosos muçulmanos, que exerciam o controle sobre a comunidade islâmica do Malabar, exortavam este grupo para fazer uma guerra santa contra os portugueses especificamente. O *Thahrfd* não é um trabalho isolado nesta área da literatura de resistência.

¹⁷⁸ *Idem*, p. 146.

¹⁷⁹ *Idem*, pp. 135-140.

¹⁸⁰ Original: "Nay, the reward and grade of a man Who sets out for jihad in the cause of Allah is greater than what a man can achieve by performing prayers at home for seventy years. Don 't you wish Allah pardons your sins and enters you to the heaven? Fight in the cause of Allah!.One Who has fought in the way of Allah as much time as is required for a camel to secrete milk after have been milked once, can be assured of entering the heaven?". Zainuddin Abu Yahya bin Ali bin Ahmadul Ma'abari. *Tahrfd Ahli-I-lmiin ala Jihiidi Abdati Sulbiin*. Calicute: AI Huda Books, 1996, p. 23

A segunda obra clássica da literatura islâmica do Malabar é *Al Fat'hul Mubin li Siimiriyyi lladhfi Yuhibbul Muslimfn* (A vitória clara para o Samorim, que ama muçulmanos) do Mohammed bin Abdul Aziz. Ela foi escrita no mesmo período da obra de Zinadím, entre 1597 e 1607. Elaborado em 537 linhas, este livro também é um trabalho poético do Malabar em árabe. *Fat'hul Mubin* narra um evento da época em que os muçulmanos, os guerreiros naires e a força naval de Kunjali Marakkars em conjunto atacaram o forte português em Chaliyam (Calicute) em 1571¹⁸¹. Este forte foi construído em 1531 como um tratado de paz entre o vice-rei Nuno da Cunha e o Samutiri de Kozhikod. No entanto, este trabalho foi devotado para o Samorim, o então líder espiritual dos muçulmanos de Calicute¹⁸².

Muhammad bin Abdul Azeez foi um estudioso islâmico renomado do século XVI no Malabar. Ele é o autor de *Muhiyyuddin Mala*, o primeiro trabalho literário árabe-malayalam escrito em forma poética. É autor de mais de uma dúzia de obras em árabe e foi *Quadi* de Calicute, líder espiritual da comunidade muçulmana desta região. O ponto central de inspiração para este trabalho foi a vitória no conflito entre muçulmanos em conjunto com Samorim contra os portugueses em uma guerra em Calicute. O autor destaca na obra o seu aborrecimento sobre o tratado entre o Sultão de Bijapur, Ali Adilxá e o “português enganador”, oito anos depois dessa vitória. É uma obra que ilustra ricamente uma guerra entre os muçulmanos e cristãos na Índia, com o intuito de divulgação do tal evento para os outros Estados muçulmanos. Qadi Muhammed inicia seu trabalho glorificando Allah e Maomé, assim como todos os outros dois trabalhos mencionados nesta pesquisa. Nesta obra são narrados o advento dos portugueses no Malabar, a construção do forte de Calicute, as “atrocidades” cometidas pelos portugueses contra os muçulmanos, as estratégias políticas e militares dos portugueses e alguns aspectos sobre a amizade entre algumas comunidades hindus e muçulmanas.

Todas as três obras citadas possuem temas e objetivos muito similares. O *Tahrifd Ahlilman*, o trabalho pioneiro entre eles, tinha como objetivo o de educar e exortar os muçulmanos a fazer a “guerra santa” contra os portugueses “intrusos”, como forma de

¹⁸¹ SUHAIL, *op. cit.*, p. 8.

¹⁸² Samorim é o título dos soberanos do antigo Estado hindu de Calicute entre os séculos XIV e XVIII.

alcançar o martírio. Também procura diferenciar entre as pessoas que se tornaram mártires nos caminhos de Allah e os outros que desobedeceram aos mandamentos do profeta. A segunda obra, *Fat'hul Mubin*, um clássico literário árabe do período próximo, mostra a convivência relativamente harmoniosa entre diferentes comunidades muçulmanas e hindus até a chegada dos portugueses, descrevendo também a “magnanimidade” de alguns governantes hindus para com a comunidade muçulmana, sobretudo os samorins de Calicute. E, por último, a obra de Zinadím que visa não só instigar os muçulmanos do Malabar a fazerem uma jihad, mas também procura chamar a atenção e apoio de diferentes reis muçulmanos do mundo a se unirem em uma guerra contra os cristãos portugueses. O trabalho também evidencia o dinamismo sociopolítico do Malabar dos séculos XVI-XVII. Além disso, o importante a ser destacado é o fato de que todas as três obras possuem conteúdos ricos sobre a sociedade quinhentista da região do Malabar e informações importantes a respeito da comunidade islâmica que lá habitava.

Cremos ser interessante fazer um parêntese nesta parte, pois os autores exemplificados acima classificam os portugueses como estrangeiros que querem tomar “suas” terras. Todavia, é importante ler com ressalvas as crônicas desses escritores muçulmanos, uma vez que na própria história de algumas regiões da Índia o muçulmano é visto como o inimigo de algumas comunidades hindus e, portanto, é o estrangeiro que está invadindo o território hindu. Tal fato está presente na história da ilha de Goa que em 1347 caiu sob domínio islâmico do Sultanato de Déli e muitos templos a deuses hindus foram destruídos. Portanto, no episódio da chegada dos lusos nas terras de Goa - conquistada pela armada sob o comando de Alfonso de Albuquerque em 1510 e que se tornou a capital do Estado da Índia - há relatos europeus que demonstram que alguns chefes da comunidade hindu recorreram aos líderes portugueses para pedir-lhes ajuda para expulsarem os muçulmanos da ilha e assim se libertarem das suas opressões.

Desta forma, é necessário ler nas entrelinhas destas crônicas islâmicas sobre a história da região do Malabar, bem como os tratados jesuíticos. Ambos tipos de historiografia se aproximam muito em diversos aspectos, como: apologia às suas religiões monoteístas; o grande caráter de propaganda da sua “fé” que envolvia suas escritas; o proselitismo em suas narrativas; a ideia para ambos de que o dever do governante é o de preservar a ordem social desejada por deus e, portanto, deve ser instruído na revelação divina da história no Corão ou na Bíblia; além do sentimento de serem o povo escolhido

por deus para levarem a verdade através da escrita da história que é a revelação divina. Por conseguinte, as narrativas nas obras de Diogo Gonçalves e Zinadím não só evidenciam o discurso apologético, proselitista, propagandista e excludente, como também a luta pela conquista do território, tanto no plano físico, como espiritual. É o reencontro de velhos inimigos nas terras orientais, de duas religiões/visões de mundo que historicamente não dialogam. E suas historiografias são como instrumentos religiosos, como um meio de propagação de um padrão moral.

Portanto, o equilíbrio no uso de fontes europeias e asiáticas nos estudos de impérios coloniais modernos com os devidos cuidados nas leituras atentas, enriquecem a pesquisa, uma vez que a história da Índia é uma história de mesclas, onde há a transversalidade de diversas culturas. E a mistura implica uma série de hibridismos que mobilizam todos os campos sociais, culturais, religiosos, políticos, e até na própria escrita da história.

2.2. – Os manuscritos de Zinadím e Diogo Gonçalves:

2.2.1. - Zinadím:

Entre os estudiosos da língua árabe que viveram no Malabar, Sheikh Zainuddin Makhdum (traduzido para o português Zinadím Benalí Benahmede) está entre os mais conhecidos. Com os seus trabalhos na literatura religiosa e na história, especialmente com a produção de *Tufhat Al-mujahidin fi ba'd ahual al burtukaliyyin*, ele atraiu a atenção do mundo islâmico. Assim, em sua época Zinadím assumiu o papel de escritor e de líder da comunidade muçulmana em Ponnani¹⁸³.

A família Makhdum veio de Ma'bar, do Iêmen¹⁸⁴. De acordo com Ali Akbar, eles visitaram as cidades costeiras do sul da Índia de Keelakkara, Madurai e Kayalpattanam para propagar o Islã. O sheikh Ali bin Ahmed Al-Ma'bari e seu irmão sheikh Ibrahim mudaram-se de Kayalpattanam, um lugar agora em Tamil Nadu, e se

¹⁸³ Ver o mapa da página 34.

¹⁸⁴ Ver o mapa da página 26.

estabeleceram em Kochangadi, em Cochim, no século XV. O avó de Zinadím era Zainuddin Makhdum I, cujo nome completo é Zainuddin bin Ali bin Ahmed Al-Ma'bari; nasceu em 1465 em Kochangadi. Após a morte de seu pai, Zainuddin I ficou sob a tutela de seu tio Ibrahim e foram para Ponnani, onde se estabeleceram. Ele recebeu educação preliminar pelo estudioso Abubaker Fakhruddin de Kozhikode¹⁸⁵. Mais tarde, foi para Meca para buscar estudos religiosos e por lá permaneceu por sete anos e depois na Universidade Al-Azhar por mais cinco anos antes de retornar à Ponnani. Sheikh Makhdum estabeleceu uma escola religiosa perto da masjid e começou a ensinar os estudos em língua árabe e sobre os preceitos islâmicos. Por este feito, ele recebeu o título de Makhdum (em árabe: uma pessoa respeitável que merece ser servida) pelo povo de Ponnani, alcançando assim grande fama. Ele morreu em 1522 com a idade de 57 anos¹⁸⁶.

Os Makhdums ajudaram na propagação do Islã e a maioria deles eram estudiosos religiosos bem conhecidos nas comunidades islâmicas do Malabar. Por ser um assentamento muçulmano, Ponnani não alcançou uma posição de significado antes do século XV. Mas com o advento da família Makhdum e suas atividades se concentrarem em torno da Juma Masjid, Ponnani se tornou um grande centro de aprendizagem muçulmana na Índia, tanto que veio a ser chamada de "pequena Meca do Malabar"¹⁸⁷. Os três escritores da família Makhdum Shaik Zainuddin Makhdum I, Abdul Azeez Makhdum e Zinadím fizeram contribuições significativas para a herança cultural do Querala, devido às contribuições para a língua árabe e à literatura. Shaik Zainuddin, o primeiro Makhdum, foi o autor de muitos trabalhos sobre teologia e assuntos correlatos. Ele era um estudioso bem conhecido em árabe e persa. Segundo Ammad Kunnath, seu poema *Hidayat ul-*

¹⁸⁵ MAKHDUM, Shaykh Zainuddin. *Tuhfat al-Mujāhidīn: A Historical Epic of the Sixteenth Century*. Translated from the Arabic with notes by S. Muhammad Husayn Nainar. Kuala Lumpur / Calicut: Islamic Book Trust / Other Books, 2006, pp. 13-14.

¹⁸⁶ AKBAR, Ali. *Makhdum II – a great Islamic scholar lost in history*. Published on Friday 30 November 2012 no website <http://www.arabnews.com/islam-perspective/makhdum-ii-%E2%80%93-great-islamic-scholar-lost-history>. Acessado no dia 15 de outubro de 2017.

¹⁸⁷ KUNNATH, Ammad. *“The rise and growth of Ponnani from 1498 A.D. to 1792 A.D.”* Thesis. Department of History, University of Calicut, 2004, p. 99.

Adhkiyah ila Tariqat il-Auliya é conhecido como o "manual do sufismo"¹⁸⁸ no Malabar¹⁸⁹. Desta maneira, os Makhdums são considerados por alguns estudiosos árabes como os pioneiros da educação que ajudaram no crescimento cultural da Ponnani dos séculos XV-XVI, em particular, e do Malabar no geral devido aos seus treinamentos religiosos e ao centro educacional associado ao "Big Juma Masjid"¹⁹⁰.

Com relação a Zinadím, há controvérsias quanto à sua data de nascimento. O pesquisador Ali Akbar afirma que o autor de *Tufhat*, Sheikh Zainuddin Makhdum II (Zinadím), nasceu em 1530 como o primeiro filho de Muhammad Al-Ghazzali, que era o terceiro filho de Makhdum I¹⁹¹. Já E. Suhail diz que nenhuma data foi registrada em seu nascimento. Contudo, foi apontado pelo historiador Shamsul Hih Qadiri que Zinadím morreu em Ponnani em 1583. Seu pai, Al-Gazzali, era um erudito renomado, *qadi* e grande *mufti* do norte de Malabar. Todavia, não há muitos registros sobre a sua mãe, apenas algumas informações que alegam que ela pertencia à família Valiyakath Taraketti da região de Chombal. Makhdum II teve três filhos: Abubacker, Abdul Aziz e Fátima. Ele nasceu em Chombal e depois migrou para Ponnani¹⁹².

Zinadím teve a sua educação primária em Ponnani e mais tarde foi à Meca para concluir sua educação no ensino superior com proeminentes estudiosos muçulmanos do século XVI, como Shihabuddin Ahmad ibn Hajar al-Hytami (estudioso renomado e autor da escola de pensamentos *Fiqh de Shafi*), Al Sheikh al JaltI Izzuddin ibn Abdul Aziz al Zumari, Abdul Rahiman ibn Ziyad e Abul Hassan Al-Siddiq Al-Bakari que lhe ensinou o sufismo. Em Meca ele dominou todos os ramos do conhecimento islâmico,

¹⁸⁸ O Sufismo não é uma seita ou irmandade dentro do Islã, mas uma corrente de pensamento que é o resultado doutrinário de várias correntes convergentes na Mesopotâmia, baseadas no Islã. Entre essas correntes está o neoplatonismo, o misticismo da Índia, o pensamento antigo do Irã e do cristianismo. O pilar da doutrina Sufi é baseado na busca pelo conhecimento místico (marifa), afirmando que é através da iluminação e não da dedução, a única maneira de alcançar a Verdade (Haqiqah). Desta forma, o Sufismo afirma que a verdadeira religião é o amor e o mistério da criação é o amor divino. GARCIA, Natalia Araya. *La unicidad como concepto básico del pensamiento religioso islámico, hinduista y budista: la relación entre la existencia humana y lo absoluto*. Tesis para optar al grado de Licenciado em Antropología y al título de Antropólogo. VALDIVIA – CHILE 2012, p. 97.

¹⁸⁹ KUNNATH, *op. cit.*, p. 104.

¹⁹⁰ *Idem*, p. 120.

¹⁹¹ AKBAR, *op. cit.*

¹⁹² SUHAIL, *op. cit.*, p. 147.

especialmente em Hádice¹⁹³. De volta de Meca, Zinadím começou a ensinar nas aulas religiosas de Ponnani, se dedicando ao ensino por cerca de 36 anos. Ele estabeleceu relações íntimas com os estudiosos eminentes do mundo islâmico da época. O mais proeminente entre eles era o professor dele em Meca, Ibn Hajar Al-Haythami (um famoso Muhaddith e teólogo do Islã no século XVI)¹⁹⁴. Imam Muhammed Ramli e Imam Muhammed Khatib Al-Sarwini (outros dois representantes principais dos estudos da *fatwa* - opinião legal - da escola *Shafi* do século XVI) eram outros estudiosos de renome, com os quais Zinadím teve relações estreitas¹⁹⁵.

Seu círculo de amigos incluiu líderes islâmicos de Estados como o Akbar¹⁹⁶ - o terceiro imperador mogol da Índia, descendente direto da Dinastia Timúrida, filho de Humayun e neto de Babur, fundador da dinastia; o samorim de Kozhikode e Muhammed Ali Adil Shah (Ali Adilxá em português) - o quinto sultão do sultanato de Bijapur -, com o qual teve um cordial relacionamento, tanto que sua obra famosa foi dedicada a Alí. Zinadím frequentemente serviu como o enviado do samorim aos governantes dos Estados islâmicos, como o Egito e a Turquia, para assistência militar contra portugueses, pois ele era bem versado em árabe e persa¹⁹⁷. Todavia, Duncan, no tomo V dos seus *Asiatic Researches* crê, pelo contrário, que ele é um árabe, egípcio ou um vassalo dos turcos enviado para a Índia para fazer frente aos portugueses, e não um conterrâneo da região do Malabar¹⁹⁸.

Zinadím foi autor de vários trabalhos destacados em língua árabe. Uma das suas obras é o *Qur'ratul A 'yn*, um trabalho no *Sharfah* de acordo com o escola de pensamento Shafi, que lida com questões sobre religião. O seu comentário resumido é

¹⁹³ Hádice ou Hadiz é um corpo de leis, lendas e histórias sobre a vida de Maomé e os próprios dizeres nos quais ele justificou as suas escolhas ou ofereceu conselhos.

¹⁹⁴ Ibn Hajar era especializado em Jurisprudência Islâmica e conhecido como escritor prolífico da escola Shafi.

¹⁹⁵ AKBAR, *op. cit.*

¹⁹⁶ Jalaluddin Muhammad Akbar, também conhecido como Akbar, o Grande e Acbar, foi o terceiro imperador mogol da Índia /Industão. No final do seu reinado, em 1605, o império mogol cobria a maior parte do norte da Índia.

¹⁹⁷ SUHAIL, *op. cit.*, pp. 146-147.

¹⁹⁸ NEVES, Mariana Carolina Gois. As relações entre cristãos e muçulmanos na Índia do séc. XVI: os relatos de Zinadím e de Rodrigues da Silveira. Revista do CESP – v. 30, n. 44 – jul.- dez. 2010.

conhecido como *Fat'hul Mufn*. Este trabalho foi completado em 1574 e são os únicos livros sobre a jurisprudência islâmica da escola de pensamento Shafi¹⁹⁹ escrito no Malabar. Outro trabalho dele é *Al-Ajwibatul Ajfba anil Mas'alatil Garfba* que contém soluções para diferentes questões islâmicas e problemas relacionados à população, resolvidos por estudiosos proeminentes, incluindo seus professores²⁰⁰.

O livro mais famoso de Zinadím, muito conhecido no Malabar entre os Muçulmanos, foi *Tufhat al-mujahidin fi ba'd ahual al- burtukaliyyin* (O mimo do campeão da fé), terminada de ser escrita em 1583. A obra foi traduzida para diferentes línguas, mas a tradução para o inglês pela primeira vez foi realizada pelo intérprete em persa-árabe M. J. Rowlandson para a sede do exército de Fort St. George em Madras em 1833 em Londres. Posteriormente, foi editado e traduzido para o português por David Lopez em 1898 com o título *História dos portugueses no Malabar*, com um acréscimo, do próprio tradutor, sobre a geografia e história da região. O texto em árabe foi editado por Shamsullah Qadiri em 1931; S. Muhammad Husayn Nainar traduziu para o inglês também em 1942 e acrescentou uma pequena biografia de Zinadím; para o Malayalam foi traduzido por K. Moosankutty Moulavi em 1937, mas sem ter a primeira parte que discute o mérito da Jihad; além disso, houveram outras publicações em francês, checo, espanhol e a segunda versão em português, em 1998 pela editora Antígona²⁰¹.

A edição utilizada nesta pesquisa é a versão digitalizada da primeira tradução para o português, que foi publicada pela Imprensa Nacional em Portugal em 1898 em 3 exemplares de papel linho branco nacional e mais 1000 em papel branco de primeira qualidade. O projeto foi uma contribuição da Sociedade de Geografia de Lisboa para as comemorações do Quarto Centenário do Descobrimento da Índia. Ele foi acompanhado

¹⁹⁹ Foi a terceira escola de jurisprudência islâmica. De acordo com a escola *Shafi* as fontes primordiais de autoridade legal são o Corão e o *Suna*. O estudioso deve interpretar as passagens ambíguas do Alcorão de acordo com o consenso dos muçulmanos, e se não há consenso, de acordo com *qiyas* (processo de analogia dedutiva em que os ensinamentos do *Hadith* são comparados e contrastados com os do Alcorão, a fim de aplicar uma liminar conhecida a uma nova circunstância).

²⁰⁰ SUHAIL, *op. cit.*, pp. 147-148.

²⁰¹ Por conta do prazo apertado do mestrado, não foi possível metodologicamente comparar as traduções para ver as discrepâncias. Portanto, optamos por utilizar somente duas: a versão digitalizada da tradução feita por David Lopes em 1898 e a versão em inglês de 1942, digitalizada, do historiador Husayn Nainar.

do original em árabe – este traduzido diretamente do árabe para o português por David Lopes.

A obra foi dedicada ao soberano muçulmano de Bijapur que, segundo Zinadím o mesmo era bom conhecedor dos portugueses e temia o seu poder comercial e proselitismo cristão. Segundo David Lopes, Zinadím não vivia na corte do Idalcão, mas provavelmente era natural do Malabar e vivia possivelmente em Calicute, pois as narrações dos fatos, dos usos e dos costumes dos habitantes do Malabar demonstram um bom observador e, sem dúvidas, uma testemunha presencial deles. Ainda sobre a obra, Lopes afirma que ela não parece ter sido toda do mesmo autor, pois com a morte do soberano Ali Adilxá, em 1579, a parte posterior a este ano não fazia referência a esse fato, e por isso leva-se a crer que foi acrescentada por outra pessoa²⁰².

Existem dele quatro cópias em Londres: uma que se encontra no British Museum; outra, pertencente à Asiatic Society; e duas outras que se encontram no India Office. Os manuscritos que servem de base à recolha de David Lopes, intitulada *História dos Portugueses no Malabar*, são o do British Museum, com o início do manuscrito da Asiatic Society. M. J. Rowlandson comenta o seguinte sobre a autenticidade do *Tuhfatul* no prefácio de seu trabalho traduzido:

"(...) é credível ao *sheikh*, que o testemunho desses autores (ocidentais) estabelece a fidelidade de sua narrativa; uma vez que, além de um acordo muito minucioso e extraordinário em muitos pontos de detalhe menores, na relação de eventos de liderança, raramente se encontra muito em desacordo com as suas contas"²⁰³.

Muhammad Husayn Nainar afirma que o seu estilo de escrita é muito simples e direto, sem ornamento retórico, “*ainda não é da afetação de um estilo ornamentado tão comum como a maioria dos islâmicos teólogos que tinham debruçado suas mentes no Corão e tradições*”²⁰⁴. A descrição de Zinadím possui um valor distintivo para a história do Malabar do século XVI e XVII, pois de acordo com a historiadora Judith Clawson,

²⁰² LOPES, David. *História dos portugueses no Malabar*. Manuscrito árabe do século XVI. Lisboa: Imprensa Nacional/Sociedade de Geografia de Lisboa, 1898, p.12-13.

²⁰³ RAWLANDSON, M.J. *Tohfutul Mujahideen: an Historical Work in the Arabic Language*. London: 1833. Translator's Preface, pp. XII-XIII.

²⁰⁴ NAINAR, S. Muhammad Husayn. *Tuhfat Al Mujahidin: a historical epic of the Sixteenth Century*. Madras: University of Madras, 1942. Translator's Preface, pp.7-8.

seu livro é uma das primeiras obras da Índia que apresenta uma breve informação sobre as condições sociopolíticas do Malabar, após a chegada dos portugueses²⁰⁵.

O *tuhfat* consiste em cinco seções, incluindo a seção introdutória. Dentro da introdução ele revela o propósito da sua escrita: exortar os muçulmanos a lutarem contra os intrusos estrangeiros, os portugueses, que haviam ocupado os territórios dos muçulmanos, “oprimindo-os”. A sua lógica de raciocínio e sua interpretação dos fatos seguem os seus preceitos religiosos, pois logo na primeira parte do trabalho, ele trata das leis relativas à jihad contra os não-crentes e suas instruções. Zinadím afirma haver duas categorias de infiéis: os que habitam o próprio país e os que invadem os territórios muçulmanos, “como é o caso do Malabar”.

Quanto aos primeiros tipos de infiéis, ele afirma que é necessário que os “autóctones lhes façam guerra santa”, da qual os restantes dos muçulmanos não são obrigados a participar. Quanto aos do segundo tipo, a guerra “é imperativa”, todos os crentes devem participar unanimemente, pois receberão “*a recompensa dos anjos, dos profetas e enviados (...) o futuro recompensa pelo mesmo espero uma campanha para tal guerra*”²⁰⁶.

Ainda nesta primeira parte, Zinadím menciona também alguns preceitos de natureza militar e, de um modo reiterativo e repetitivo, como é comum entre os pensadores muçulmanos, cita o Corão diversas vezes. A fim de legitimar seu ponto de vista, ele enumera também um conjunto de citações de outros autores do mundo isâmico, que, muitas vezes, também citam as palavras do profeta Maomé. Ao todo são cerca de 30 citações de autores que o autor chama de Mocaleme, Annaçai, Jaber Samara, Masruque, Abú Muça, Abú Saíde, Abú Queiz, Abú Abaz, Abú Horeira, Abú Daúde, Attirmedí, Haramé ben Fatiq, Sahle Ben Sahde, Abdalá Benomar Benalace, Amram Ben Huçáim e etc²⁰⁷.

²⁰⁵ Judith Clawson vai além e afirma que antes da chegada dos muçulmanos no Malabar praticamente não existiam relatos escritos sobre as condições sociais/políticas/econômicas das sociedades que lá habitavam. Para mais ler CLAWSON, *op. cit.*

²⁰⁶ “(...) quer seja escravo, mulher, cidadão ou camponês, mesmo sem autorização do seu senhor, esposo, credor ou proprietário da terra; quer para os que estão perto deles [dos infiéis], quer para os que estão deles afastados”. ZINADIM, *op. cit.*, pp. 25-27.

²⁰⁷ Infelizmente não conseguimos encontrar registros sobre quem são esses autores.

Na segunda parte da obra ele trata sobre a chegada do islã na terra do Malabar. Em seguida, o trabalho fala de certos costumes peculiares praticados pelos habitantes hindus no Malabar e isto é algo original no trabalho de Zinadím. Pois, por onde os muçulmanos se espalhassem pelas regiões do globo eles transmitiam e levavam a historiografia tradicional e a herança cultural de árabes, turcos e persas. E os escritos dos historiadores muçulmanos da Índia eram quase semelhantes com a escrita do lado de fora da Índia, pois a base deste tipo de historiografia era centrada nos eventos políticos de algum imperador/dinastia/comandante, na religião e também na decoração da língua árabe. Por isso, a cultura hindu e sua vida social são raros nos escritos dos historiadores muçulmanos da Índia²⁰⁸. Mas, Zinadím se propôs a detalhar a cultura da sociedade hindu da região, o que por si só, dentro do universo da historiografia islâmica do século XVI, é algo inédito.

Prosseguindo em sua obra, somente na quarta, última parte e a mais extensa, Zinadím narra sobre o advento dos portugueses na região, relatando alguns de seus atos políticos e militares. Esta seção é dividida em pequenos capítulos e corresponde à metade da obra. A narrativa dele fala sobre as ações portuguesas entre o período de 1498 a 1583, cobrindo 85 anos ao todo. Os detalhes contidos nesta parte incluem, em primeiro lugar, os muçulmanos, antes da chegada dos portugueses, que na opinião de Zinadím estavam em boas condições, sendo tratados pelos governantes hindus nativos com ótima consideração e reverência; em segundo lugar, como resultado do desafio português, os muçulmanos perderam o monopólio do comércio de especiarias, pois não eram mais os únicos a comercializarem com as regiões ocidentais; em terceiro lugar, o dinamismo marcial dos muçulmanos começou a diminuir junto com “sua fé fervorosa”; e assim, por último, a influência dos portugueses se tornou poderosa e maior.

Gruzinski afirma que os europeus do século XVI foram os que multiplicaram, em maior número, os contatos e as incursões em todas as partes do globo, segurando-lhes, portanto, uma visibilidade planetária²⁰⁹. Desta maneira, quando outros povos dos

²⁰⁸ ABSAR, A. B. M. Nurul. *Muslim Historiography: The Trends and Nature in Perspective of India (1206-1526 A.D)*. Academic Journal of Interdisciplinary Studies: MCSER Publishing, Rome-Italy - Vol 3 No 1, March 2014, p. 253.

²⁰⁹ GRUZINSKI, *op. cit.* p. 50.

diferentes continentes buscavam alimentar a curiosidade sobre outros Estados e a respeito das distintas tribos, era através do prisma das traduções europeias. Por conseguinte, apesar das críticas feitas pelo próprio tradutor David Lopes sobre o manuscrito de Zinadím, para uma história mais integralizante, é de suma importância incorporar fontes asiáticas nos estudos sobre os impérios coloniais, pois as fontes asiáticas apresentam perspectivas e problemáticas que muitas das vezes não são demonstradas pelas fontes europeias.

A crítica de David Lopes sobre a obra de Zinadím está relacionada ao seu receio dos demais autores europeus tomarem as queixas de Zinadím como “verdades assentes” que “lançam sobre nós um labéu de crueldade”²¹⁰. Deste modo, a partir deste temor, Lopes afirma que a escrita de Zinadím é dotada de grande exagero e de parcialidade, pois ele exalta os feitos e atos dos seus contemporâneos “demasiadamente”. Em sua opinião, antes de acusarem os portugueses, os historiadores também deveriam atentar para as circunstâncias em que os lusos se encontravam diante dos muçulmanos, pois para Lopes, Zinadím foi “injusto” com os portugueses, porque “*o nosso autor (Zinadím) atribui-nos as maiores injúrias à sua religião e interesses; mas acha bem todos os ataques e violências que nos são feitos, sejam em condições que forem*”²¹¹.

Contudo, o historiador Teotónio R. de Souza afirma que durante muitos anos os historiadores portugueses que estudavam a história das regiões do Oriente acreditavam que as fontes asiáticas não tinham nada a acrescentar. Mas, na verdade, Lopes e outros autores lusos temiam que as informações contidas nessa crônica, e em outras também, fossem utilizadas por colonialistas protestantes do restante da Europa para falarem mal da ação portuguesa no Oriente. Ademais, desde o século XVIII os portugueses haviam construído um mito de que a sua colonização foi a mais “humana” se comparada com a dos holandeses e ingleses²¹².

E até os dias atuais, sobretudo nos livros escolares de Portugal, persiste a visão romântica de que os lusos cumpriram uma missão civilizatória, ou seja, de que foram

210 LOPES, *op. cit.*, p.13.

211 *Idem*, p.13.

212 SOUZA, Teotónio R de. *As impressões portuguesas na Índia: realidade, fantasia e auto retratação*. Atas do V Encontro Luso-Alemão. Koln/Colônia, 1998, p. 31.

bons colonizadores, mais benevolentes do que outros povos europeus, e a escravidão, sobretudo dos negros africanos, é representada a partir de uma ideia de passividade. O autor de maior destaque no Brasil que corrobora com essa visão é Gilberto Freyre, em sua obra *Casa-grande e senzala* de 1933. Freyre afirmou que o “ajustamento hábil” do português ao mundo tropical foi devido à mentalidade e cultura portuguesas, e “a singular predisposição do português para a colonização híbrida e escravocrata dos trópicos” que tem como raízes o “seu passado étnico, ou antes, cultural, de povo indefinido entre a Europa e a África”. Neste pensamento, pinta-se a imagem do português como o colonizador europeu que melhor “confraternizou com as raças chamadas inferiores”²¹³.

Seguindo esta linha de raciocínio, não podemos deixar de mencionar que o texto de Zinadím foi editado e traduzido em 1898 como uma contribuição da Sociedade de Geografia de Lisboa para o “*Quarto centenário do Descobrimento da Índia*”. David Lopes, entre 1892 e 1898, preocupado em fornecer uma versão da história da expansão portuguesa, a partir da “Visão do Outro”, publicou uma série de fontes de origem oriental como *Chronica dos Reis de Bisnaga, Extratos da História da Conquista do Jaman pelos Otomanos*, além da *História dos Portugueses no Malabar* por Zinadím. Desta forma, a intenção do historiador David Lopes ao traduzir a obra de Zinadím era a de “revelar” os aspectos do “outro lado” das conquistas portuguesas²¹⁴, contribuindo, assim, para a memória da história colonial do seu país. Contudo, como afirma J.H. Elliot, o comemorativismo do quarto centenário dos descobrimentos se alastrou e multiplicou-se de tal forma que se integrou na própria “tessitura da domesticação ideológica”. No século XIX, em Portugal, a monarquia perdeu terreno, e o espírito republicano preparou-se para somar pontos e as inteligências mobilizaram-se, no campo da história, para a defesa das glórias nacionais a propósito da celebração do centenário internacional que então decorria da viagem de Colombo²¹⁵. Assim, a partir desta perspectiva, podemos perceber pequenos elementos deste fato no domínio da linguagem da tradução, onde é muito reveladora a manifestação do pronome possessivo empregado por David Lopes nas notas de rodapé

²¹³ FREYRE, Gilberto Freyre. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regimen de economia patriarcal*, Rio de Janeiro, Maia & Schmidt, 1933.

²¹⁴ J.H.(prefácio) in LOPES, David, *op. cit.*

²¹⁵ MARQUES, Alfredo Pinheiro. *A historiografia dos descobrimentos e expansão ultramarina portuguesa*. Revista de História das Ideias Vol. 14, 1992, pp. 444-445.

no livro traduzido - frases como: “as nossas vitórias”, “as nossas armadas”, “os nossos bravos guerreiros”, e etc.

Apesar do *Tuftah* ter sido pouco analisado, sobretudo as suas informações sobre a geografia dos portos do Malabar, algumas referências passageiras a este trabalho são feitas por pesquisadores em obras mais gerais que tratam sobre a presença e expansão portuguesas na Índia. Zinadím segue a tradição dos historiadores da época e explica os fatos importantes, dando destaque às datas dos eventos. Vasco Resende e Hussain Nainar²¹⁶ afirmam que além do interesse óbvio do trabalho - divulgar as “atrocidades” cometidas pelos portugueses com os muçulmanos e a apologia à religião islâmica – trata-se de um texto de grande importância porque conta as origens da comunidade mappila²¹⁷ na região, além de ser uma das poucas fontes asiáticas testemunhando a reação das populações muçulmanas à expansão portuguesa no sudoeste da Índia.

2.2.2. – Diogo Gonçalves:

Há muitos relatos por parte dos portugueses sobre as sociedades do ultramar, sobretudo, obras de inicianos que se propuseram a ir às terras longínquas para evangelizar e conhecer mais as diferenças culturais das outras sociedades que pretendiam evangelizar. Dentre eles, destacamos a obra do jesuíta Diogo Gonçalves que, em 1615, copiou o seu manuscrito “*A história do Malavar*”²¹⁸. Todavia, ao contrário da obra de Zinadím que era conhecida desde o século XIX, a produção de Gonçalves só veio ao público em 1955, publicado pelo padre Josef Wicki como parte do projeto *Mission Studies and Documents* que pretendeu reunir diversos trabalhos de jesuítas da época Moderna. O trabalho de Wicki para as pesquisas acerca das relações lusas-indianas é muito notável e digno de nota. Wicki foi um historiador das missões jesuíticas da Ásia, especialmente da Índia.

²¹⁶ NAINAR, op. cit. e RESENDE, Vasco. *Shaykh Zainuddin Makhdam, Tuhfat al-Mujāhidīn: A Historical Epic of the Sixteenth Century*. Translated from the Arabic with notes by S. Muhammad Husayn Nainar. *E-JPH*, Vol. 9, number 1, Summer 2011.

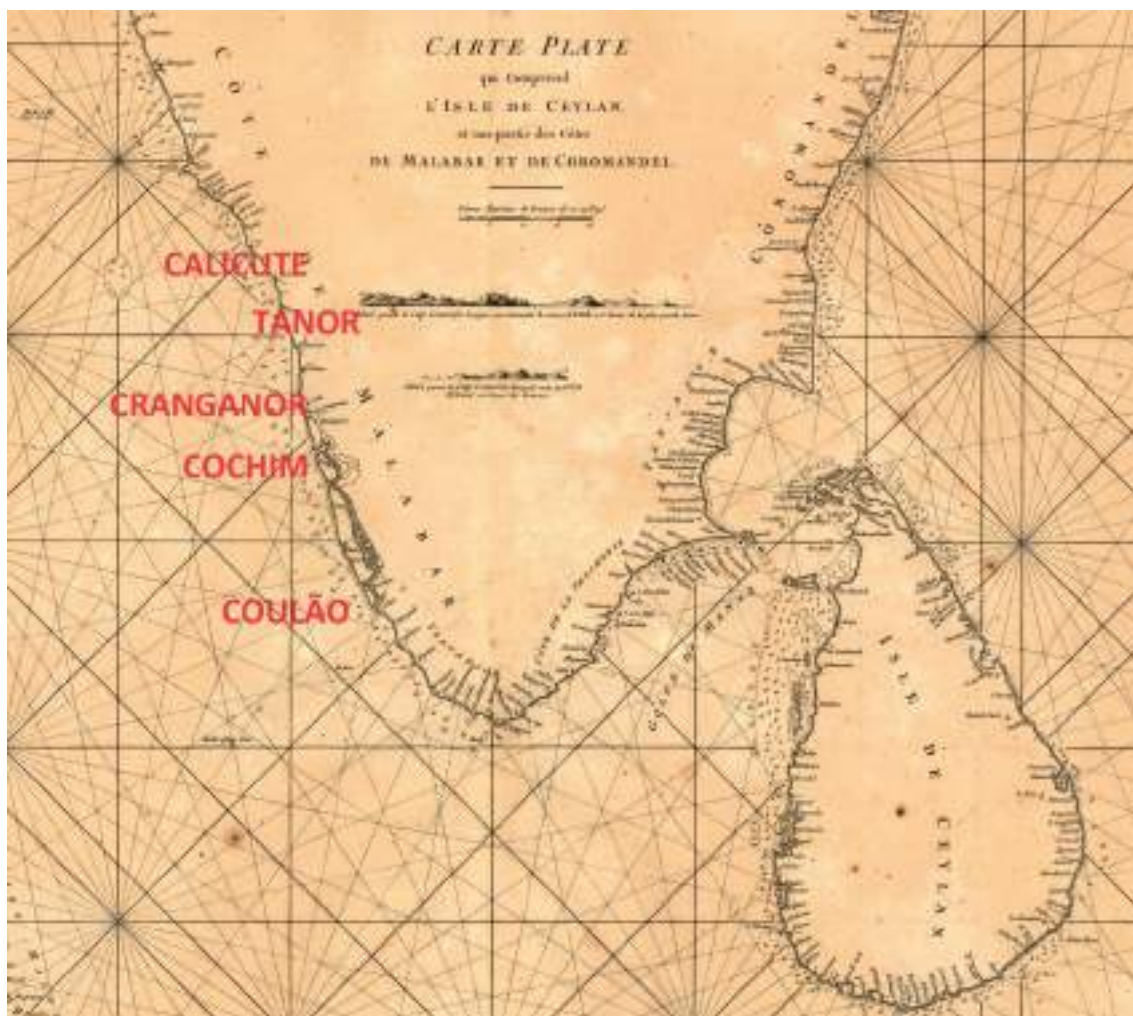
²¹⁷ Comunidade nativa islâmica, filhos dos primeiros muçulmanos que chegaram no Malabar, ou que se converteram a religião.

²¹⁸ É importante destacar que foi Josef Wicki que afirmou, com base em seus estudos, que tal obra foi escrita por volta de 1615.

Nascido em Zurique, na Suíça, em 1922 Wicki entrou na Companhia de Jesus em Feldkirch, na Áustria. Em 1935, ele embarcou em uma carreira de publicação dos documentos da primeira missão jesuíta na Índia e, posteriormente entre 1948 e 1988, publicou dezoito volumes do *Documenta Indica*, que reúne diversos trabalhos das missões jesuíticas no Oriente durante o período Moderno²¹⁹. Neste processo, veio a publicação da obra de Gonçalves.

Em sua obra, Diogo Gonçalves buscou descrever minuciosamente as crenças e as práticas hindus, suas leis religiosas, os rituais das práticas e seus festivais, além de alguns mitos e de fazer uma extensa comparação entre a religião dos malavares e do cristianismo – considerada por ele como a “verdadeira” religião. Ele atuou e completou sua obra na região de Quilom (ou Coulão, Koullam e Coullam), sudoeste da Índia, local destacado no mapa abaixo.

²¹⁹ ANDERSON, Gerald H. *Biographical dictionary of christian missions*. Macmillan Reference: New York City, 1997.



Mapa da Região do Malabar²²⁰

As informações sobre este jesuíta são muito escassas. Na publicação de 1955 ao fim do texto há uma pequena cronologia sobre a vida deste homem. Gonçalves foi 2 vezes o reitor do colégio de Coulão, onde se dedicou por cerca de 40 anos à vida missionária. Em 1641, o padre faleceu com aproximadamente 70 anos de vida. Segundo Inês Županov, o trabalho de Gonçalves na Índia ofereceu descrições e explicações utilizando matérias culturais e literárias acessíveis para atingir seus conhecimentos sobre o Malabar. Todavia,

²²⁰ FARIA, Patricia Souza de. *Os franciscanos no Malabar: experiências missionárias e mediações culturais no sul da Índia (século XVI)*. SÉMATA, Ciências Sociais e Humanidades, 2014, vol. 26: 447-469.

provavelmente, ele não obteve acesso a textos sânscritos, exceto indiretamente através de informantes brâmanes²²¹.

Županov afirma que Gonçalves era, provavelmente, um espião, pois mais que disposto a fornecer informações estratégicas sobre templos e a geografia da região, por exemplo, a localização de um rico templo em Querala, ele convidava abertamente o exército português a atacar e saquear determinados lugares, como este templo²²². Além do mais, esse manuscrito é interessante não apenas por oferecer uma história das missões da Companhia de Jesus, mas por apresentar uma combinação de uma geografia e uma etnografia do Querala. Contudo, além da aparente intenção de traduzir a cultura hindu como parte do projeto da Companhia de Jesus, o texto também parece ter sido escrito para a administração colonial portuguesa a fim de fornecer conselhos estratégicos para uma possível conquista ou pelo menos um ataque a um dos templos ricos²²³. Também foi, obviamente, dirigido aos missionários jesuítas, oferecendo-lhes informações e instruções sobre como responder à idolatria e aos costumes indianos, assunto tipicamente abordado nos tratados dos missionários.

Sua obra oferece uma descrição dos reinos no Malabar do século XVII e também trata das condições políticas, sociais e religiosas dos hindus. Ela é dividida em 4 grandes livros com muitos capítulos dentro de cada um. A quantidade de capítulos varia em cada livro. Na primeira seção, chamada por Gonçalves de Livro Primeiro, diz respeito as divisões geográficas dos reinos do Malabar, a descrição sobre o governo e reis de alguns desses reinos e a história do rei Paraxurâmen, que era considerado como o primeiro rei do Malabar. Ele também destaca detalhes sobre os reis de Porca, de Muterte e Lerte, de Cochim, Paru e Mangarte. Além disso, ainda nesta primeira parte ele descreve sobre os costumes políticos dos “malavares” como o casamento, as formas de tributo e de fazer justiça. Convém aqui destacar que o termo malavares usado pelo Gonçalves significa os indivíduos da comunidade hindu, não incluindo os muçulmanos que eram desta região.

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

222 ŽUPANOV, Inês G. *Language and Culture of the Jesuit "Early Modernity" in India during the Sixteenth Century*. Itinerario volume XXXI number 2, 2007, p. 101.

223 *Ibidem*.

No Livro Segundo, da mesma maneira que Zinadím, contudo mais extenso, Gonçalves faz uma densa descrição etnográfica a respeito das práticas religiosas dos hindus, contando sobre as suas crenças, os deuses em que acreditavam, rituais e celebrações religiosas, além de fornecer a localização de alguns pagodes, destacando quais eram mais fáceis de serem atacados, como eram protegidos e o quanto de riqueza eles possuíam. A lista de alvos com todos os detalhes geográficos e a logística necessários se desenvolve através das páginas seguintes, levando o potencial conquistador ao longo da costa de Couvão a Cochim. Os reis e rainhas que governaram aqueles locais cobiçados foram, por sua vez, retratados como um monte de pequenos tiranos belicosos com antepassados duvidosos e sem legitimidade para estarem no trono.

No Livro Terceiro, o jesuíta começa a sua análise sobre a cultura dos malavares ao demonstrar o quanto eles “abusavam” no governo e nos costumes políticos, como não tocar as castas superiores e os abusos no matrimônio. Na última parte, Gonçalves continua a sua análise sobre a religião da cultura hindu com o intuito de orientar outros missionários para obterem sucesso nas evangelizações. Ele fala sobre como argumentar com os gentios sobre Deus e convencê-los que estão errados quanto à “verdadeira religião”, além de ensinar como falar sobre Deus e ensiná-los a orar de forma correta.

Todavia, de acordo com a historiadora Županov, Diogo Gonçalves não era tão interessado em especulações de cunho teológico. Ele partilhava mais da curiosidade a respeito das “origens” da hierarquia social da Índia e dos costumes dessa sociedade. Desta maneira, a sua obra, alguns séculos antes do aparecimento da etnografia, sublinhou a importância de reunir provas relativas às cerimônias e rituais indígenas do “ciclo de vida”, sobretudo as práticas ritualísticas do casamento e morte. No entanto, o destaque missionário para a aristocracia indígena foi mais uma maneira de deslegitimar as estruturas políticas e as lideranças locais²²⁴. Dentro do capítulo intitulado "*Casamentos dos Reis de Malabar que não são Brahmanes*", por exemplo, Gonçalves tentou provar apenas isso: o ilegítimo status dos reis do Malabar.

Ainda sobre a obra, a historiadora franco-croata afirma que apesar de algumas das deduções e asserções de Gonçalves serem “laminadas” e distorcerem a realidade

²²⁴ ŽUPANOV, Inês G. *Missionary Tropics, Jesuit Frontier in India (16th-17th century)*, op. cit., pp. 186-187.

social da cultura hindu, algumas informações sobre o funcionamento de certos acordos do casamento entre eles são bastante precisas, além das descrições culturais serem muito ricas em detalhes. Por exemplo, o que os demógrafos e antropólogos mais tarde chamaram de hipergamia²²⁵, Gonçalves claramente já havia descrito e observado isso no sistema de casamento praticado por reis e outras castas, particularmente os naires²²⁶.

Desta maneira, apesar da obra do jesuíta não ter sido muito divulgada e analisada verticalmente pelos historiadores, ela representa um primeiro passo de um trabalho etnográfico rico e detalhado sobre a cultura hindu da região do Malabar dos séculos XVI e XVII.

Essa obra de Gonçalves e a de Zinadím pertencem ao mesmo universo de contatos e intercâmbios culturais provocados pela expansão ultramarina de Portugal, e apresentaram novidades ao estilo historiográfico das suas respectivas correntes, como destacado neste capítulo. E mesmo, a princípio, não dialogarem, elas se assemelham em determinados pontos, sobretudo a forma da construção da narrativa discursiva nos textos, onde os elementos do etnocentrismo e da fabricação do outro fizeram parte da composição e da elaboração delas. Portanto, na seguinte seção, para dar prosseguimento a nossa pesquisa, será analisada as obras dos autores e desses elementos mencionados acima.

²²⁵ A hipergamia é um termo usado em Sociologia, para o ato ou prática da mulher de uma determinada condição social da cultura hindu se casar com homens de casta ou classe social superior. BRANDON, S.G.F. *A dictionary of comparative religion*. London, 1971, p. 374.

²²⁶ ŽUPANOV, Inês G. *Missionary Tropics, Jesuit Frontier in India (16th-17th century)*, *op. cit.*, p. 187. Os naires eram guerreiros nobres da sociedade hindu do Malabar.

3) O MALABAR NO CONFRONTO DE OLHARES ENTRE ZINADÍM E DIOGO GONÇALVES

O momento de encontro com o diferente cultural é um momento em que se coloca em jogo a própria identidade perante a alteridade. Este momento exige do indivíduo uma verificação em termos de um exercício que, em sua experiência, aprimora suas estratégias de comunicação diante da recepção de sua mensagem:

“(...) coloca-se em jogo, nessa experiência da recepção da própria identidade significa e manifesta, enfim, a necessidade de abri-la em direção a um processo de negociação na comunicação que obtenha, de outro lado, o resultado de uma resposta mais próxima possível à própria concepção (cultural) identitária (...). Essa negociação de si (da própria cultura e de sua comunicação), perante o outro, constrói-se, necessariamente, de forma experimental e, nesse contexto, o lento processo de construção é sujeito a uma “falsificabilidade” das estratégias comunicativas”²²⁷.

Portanto, produzir semelhança implica identificar o mesmo no outro e o outro no mesmo. O semelhante surge, então, da possibilidade de perceber a identidade na diferença e a diferença na identidade. Portanto, há uma construção do comparável. E nesta construção comparativa há o processo de tradução das línguas e da cultura que, segundo Paul Ricoeur, configura-se em uma condição de possibilidade do diálogo intercultural²²⁸.

Assim, seguindo este caminho, a partir da análise das duas fontes propostas na pesquisa - a *História do Malavar*, de Diogo Gonçalves e *Tufhat Al-Mujahidin Fi Ba'd Ahual Al- Burtukaliyyin*, de Zinadím, na versão traduzida em 1898 por David Lopes-, buscaremos nesse último capítulo perceber as tensões e conflitos existentes entre as duas narrativas; e quais os instrumentos que ambos autores recorreram para fabricar o outro através dos seus códigos culturais. Ademais, apresentaremos, também, as principais ideias acerca das práticas culturais locais do Malabar contidas nas narrativas de Zinadím e de Gonçalves.

Para isso, na segunda parte deste capítulo, as duas obras são analisadas com o intuito de investigar, a partir das narrativas dos dois personagens, o porquê de certos

²²⁷ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens*, op. cit., p.193.

²²⁸ RICOEUR, Paul. *Sobre a tradução*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

códigos serem privilegiados em detrimento de outros e como eles são construídos e ressignificados quando narram sobre o “outro”. Portanto, para analisarmos as visões contidas nas duas obras acerca da cultura hindu, é importante apresentar alguns elementos da tradição da religião hindu e suas manifestações culturais. Desta forma, a primeira seção deste capítulo se dedicará a este elemento.

Por fim, no último tópico, destacaremos que a atividade missionária se constitui como um observatório privilegiado para a compreensão de certas mudanças históricas no modo de entender a alteridade na perspectiva do Ocidente, bem como as estratégias e articulações simbólicas que delas derivam. Assim, partimos da premissa que tanto Diogo Gonçalves como Zinadím exerceram papéis de mediadores culturais no sentido de tradutores da cultura do outro para a sua, possibilitando uma aproximação para a compreensão do que vem a ser esse outro. Por isso, neste tópico propomos debater sobre como as narrativas missionárias da alteridade e do muçulmano Zinadím estariam situadas em uma teoria da mediação cultural.

3.1. - As manifestações religiosas da cultura hindu:

Nesta seção pretendemos apresentar um pouco sobre o universo da cultura hindu para, assim, compreendermos mais sobre essa cultura que está sendo traduzida/representada nas escritas dos nossos dois personagens centrais. O que entendemos sobre a cultura hindu são traduções e re-traduções. Portanto, devemos tomar os devidos cuidados ao analisar uma obra escrita em português por um cristão, e em árabe por um muçulmano, que por sua vez foi traduzida para o português. Seguindo os preceitos de Serge Gruzinski, é um exercício arriscado e ilusório a pretensão de passar através do espelho, de captar os hindus e asiáticos em geral fora do Ocidente, pois só apreendemos do mundo indígena apenas reflexos, aos quais se mescla o nosso. Portanto, não devemos tomar essas representações como verdades assentes sobre uma determinada cultura.

O hinduísmo é classificado dentro da família das religiões dharmicas. A este grupo pertencem as religiões que se originaram do védico e também se chamaram índica ou védica. Dentro dessa família, também encontramos o budismo, o jainismo e o bramanismo, entre outros. Ao contrário da família das religiões abraâmicas, a concepção de divindades nessas religiões é diversificada, com politeísta, monoteísta ou nenhuma

visão específica sobre o divino. Por outro lado, entre estas, existem cosmovisões e crenças compartilhadas sobre a existência e evolução humana que moldam todo o seu corpus teológico. Dentre elas, há a ideia de *karma*, reencarnação, *dharma*, valorização de princípios de conduta, tais como a contemplação, além de processos e técnicas de meditação²⁴¹.

Porém, é importante ressaltar que a sociedade indiana é caracterizada pelo seu alto sincretismo e diversidade cultural, que levaram à união e coexistência de diferentes costumes, tradições e crenças trazidas por outras culturas, através de invasões e migrações, mesclando-se com as práticas religiosas locais. Por isso, o que é reconhecido ou "designado" como o hinduísmo é uma ampla gama de conhecimento que se articula com um alto grau de sincretismo da sociedade indiana há mais de cinco mil anos. Por conseguinte, não se pode pensar o hinduísmo como um credo com um dogma fixo, pré-determinado e permanente ou como uma religião²⁴².

Os ancestrais dos hindus eram conhecidos, em sânscrito, como *āryas*. (ariano ou indo-ariano). Os arianos chamavam suas práticas religiosas de *Ārya Dharma* e desconheciam completamente a palavra hinduísmo. A palavra *dharma*, nesse contexto, em termos ocidentais seria traduzida como religião, ou deveres religiosos. Todavia, não existe um conceito como "religião" na Índia, mas a palavra *dharma* que poderia ser usada sob essa lógica. Hinduísmo ou *Sanātana Dharma*, traduzido do sânscrito significa "lei eterna" ou "ordem perene que sustenta toda a ordenação"²⁴³. O que os europeus não entendiam quando chegaram na Índia era o fato de não existia, existe, em sânscrito um termo equivalente à "religião".

Os arianos também chamavam de *Mānava Dharma*, ou a "religião do homem", o que significava não ser essa, uma "religião" exclusiva dos arianos, mas sim, aplicável a toda a humanidade. Um outro nome era *Sanātana Dharma* – a "religião eterna", ilustrando a sua crença de que a sua "religião" se baseava em verdades eternas. O termo

²⁴¹ ELIADE, Mircea e COULIANO, Joan P. *O hinduísmo in* Dicionário das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

²⁴² GARCIA, Natalia Araya. *La unicidad como concepto básico del pensamiento religioso islámico, hinduista y budista: la relación entre la existencia humana y lo absoluto*. Chile, 2012, pp. 129-130.

²⁴³ HULIN, Michel; KAPANI, Laksmi. *O hinduísmo in* DELUMEAU, Jean. *As grandes religiões do mundo*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 361-362.

hinduísmo apareceu depois, quando habitantes do Estado vizinho, a Pérsia, passaram a chamar de hindus os moradores do outro lado da margem do rio Indus que fazia a fronteira entre a Pérsia e a Índia antiga²⁴⁴.

Portanto, o “hinduísmo”, pensamento como doutrina religiosa estabelecida como o islamismo ou o cristianismo, é apenas uma maneira do Ocidente classificar um quadro diversificado de sabedoria, ritos e crenças existentes em uma área tão mesclada e multicultural como a Índia. Para um adepto ao hinduísmo, esta não é uma doutrina à qual “decide” aderir ou não, mas é uma convicção vital da realidade, baseada principalmente em um conhecimento intuitivo que foi historicamente construído na variedade cultural da Índia. O hinduísmo pode ser classificado mais precisamente como a soma de várias crenças, cultos, costumes e rituais metafísicos que compõem uma tradição que não tem ordem central e hierárquica²⁴⁵:

“A palavra ou designação do hinduísmo não se refere particularmente a uma religião, mas a uma cultura, uma sociedade, uma visão de mundo sincrética que se desdobra em uma determinada área geográfica, classificada pelo Ocidente como “uma” religião. Desta forma, ultrapassa a esfera do puramente religioso para ser articulada ao mesmo tempo como uma visão de mundo, como um sistema hierárquico religioso, filosófico, social e econômico”²⁴⁶.

O hinduísmo não tem um fundador específico, mas sim vários sábios, que não se identificaram, que receberam a “verdade” do divino – *apaurusheya*, verdades não provenientes do homem. Outras de suas particularidades são a multiplicidade de seitas e a pluralidade de escolas doutrinárias, além da variedade de deuses que seu panteão exhibe, nos múltiplos mitos existentes e no grande número de ritos que são praticados. Por essa razão, o hinduísmo pode ser considerado como a mais complexa das grandes “religiões”, que está intimamente associada à ordem social manifestada em um rígido sistema de castas²⁴⁷.

No hinduísmo há quatro metas da vida humana: o *kāma* – satisfação dos desejos por prazeres sensórios; o *artha* – aquisição de coisas do mundo e dinheiro; o *dharma* –

²⁴⁴ GARCIA, *op. cit.*, p. 128.

²⁴⁵ DELUMEAU, Jean. *O hinduísmo in* De religião e de homens. Lisboa: Editorial Presença, 1997.

²⁴⁶ GARCIA, *op. cit.*, p. 130.

²⁴⁷ *Ibidem.* (Garcia)

observância de deveres religiosos; e *moksha* – liberação atingida através da realização de Deus. Entre essas quatro, *kāma* é considerado o mais inferior, porque esse impulso é comum aos homens e aos animais. A terceira meta, *dharma*, não é nada mais que treinar-se no sacrifício próprio. *kāma* e *artha* estão enraizadas no egoísmo, enquanto que *dharma*, não está. Portanto, *dharma* é superior a *kāma* e *artha*. A quarta meta, *moksha*, significa “liberação”, e pode ser alcançada apenas através da realização de deus. O propósito das práticas espirituais é manifestar a divindade inerente em todos os seres humanos; e quando essa divindade se torna completamente manifesta, tal pessoa é uma alma que realizou deus e atingiu *moksha*²⁴⁸.

As “verdades” divinas reveladas se chamam Veda (também chamado de revelação), que significa conhecimento. Durante muito tempo elas foram transmitidas oralmente, pois os sábios as consideravam muito sagradas para serem escritas. Acredita-se que o Veda foi exalado pelo absoluto, o deus Brahman, no começo do mundo. É uma imensa literatura que reflete, por um lado, as concepções religiosas dos primeiros conquistadores arianos e, por outro, as que foram desenvolvidas no subcontinente indiano. Veda é composto por quatro categorias principais de texto: o *Rg-Veda*, ou “veda das estrofes”; o *Sāma-Veda*, ou “veda das melodias sacrificais”; *Yajur-Veda*, ou “veda das fórmulas sacrificiais”; e *Atharva-Veda*, onde predominam os encantamentos e as fórmulas mágicas. Os textos mais antigos do Veda, tal como os hinos do *Rig-Veda*, foram escritos numa forma arcaica de sânscrito, chamada de sânscrito védico. O Veda também contém alguns textos altamente filosóficos, conhecidos como *Upanishads*. Os *Upanishads* também se chamam *Vedānta* – o apogeu, ou a culminação do conhecimento²⁴⁹.

Todas as escrituras hindus, com exceção das *Darshanas* e Tantras, se encaixam em duas categorias: em *Vedas* e em *Smritis*. As escrituras védicas são a autoridade final. As outras pertencentes à categoria *Smriti* têm somente uma autoridade secundária, e todas as escrituras, exceto o Veda, pertencem a categoria *Smriti*. A palavra *Smriti* significa “livro de leis”, ou, manual de códigos de conduta para os hindus. Há também a literatura

²⁴⁸ ELIADE, *op. cit.*

²⁴⁹ HULIN, Michel; KAPANI, Laksmi, *op. cit.*, pp. 339-340.

Purāna, organizada por sábios para que a população entendesse as “verdades”, uma vez que o Veda é considerado uma literatura muito difícil de se entender. Por isso, nos *Purānas* os ensinamentos são apresentados através de histórias e parábolas²⁵⁰.

Paralelo às disciplinas védicas, o hinduísmo tem um outro conjunto de disciplinas chamado de Tantras. Nas disciplinas tântricas, deus é visto como um princípio masculino e feminino, respectivamente, *Shiva* e *Shakti*, onde *Shakti* é o poder criativo de *Shiva*. As escrituras e textos do Tantra, estão geralmente em forma de diálogo entre *Shiva* e *Pārvatī*.

O *Brahman* é um elemento importante dentro do hinduísmo, pois é a experiência religiosa do sagrado. Ele é absoluto, uno e impalpável. O *Brahman* é o fundamento de todo universo e todas as coisas o têm por essência, mas não tem todas as coisas por essência²⁵¹. Assim, na divisão das castas, os brâmanes são os responsáveis pelas cerimônias e ritos, além de deterem o acesso ao conhecimento. Eles possuem uma prática altamente intelectual, elitista e uma liturgia extremamente sofisticada para a maioria da população indiana. De acordo com Natalia Garcia, a importância que a casta sacerdotal dos Brahmanas teve no nível social para a expansão dos Vedas é fundamental para entender o processo de unificação cultural e religioso da Índia. Através do ensino e da imposição da estrutura social em populações arianas e não-arianas, foi possível a propagação do sistema cultural e da visão de mundo própria dos Vedas²⁵².

Por último, convém destacar as principais divindades do panteão hinduísta. Quando terminaram os tempos védicos, durante os primeiros séculos da nossa era, duas grandes figuras divinas se destacaram: Visnu e Shiva (Xiva, Siva ou Civa). Não formam uma tríade, porque ou é visnuíta ou sivaíta. Nunca são completamente exclusivos um dos outros. Visnu é um deus das castas elevadas, pois é considerado um deus puro, ao qual os fiéis nos seus templos apenas apresentam oferendas vegetais. Já o deus Shiva é a encarnação das forças obscuras, ambíguas quando não malélicas. Nesta perspectiva, ele opõe-se a Visnu, mas não como a concepção ocidental de bem *versus* mal ou como o

²⁵⁰ GARCIA, *op. cit.*

²⁵¹ HULIN, *op. cit.*, p. 342.

²⁵² GARCIA, *op. cit.*, p. 138.

diabo *versus* o divino. Enquanto Visnu é fonte de ordem, de pureza e de harmonia, Shiva é um deus selvagem e que despreza todas as distinções e hierarquias sociais. A terceira figura importante é a Deusa (Deví). Personagem omnipresente e de características femininas, que também é uma apesar da multiplicidade dos seus aspectos e nomes. É uma deusa autônoma, isto é, uma virgem guerreira que luta incansavelmente contra o mal proteiforme²⁵³.

3.2. –A alteridade nas narrativas de Gonçalves e Zinadím:

3.2.1. – A narrativa missionária e islâmica sobre a cultura hindu do Malabar:

As narrativas de um jesuíta e um erudito islâmico a princípio podem não dialogar muito. Todavia, as fontes de Diogo Gonçalves e de Zinadím possuem alguns elementos que tornam possível uma análise comparativa: primeiramente, os dois escreveram em um período muito próximo sobre a história da região do Malabar; segundo, em algum momento de suas vidas ambos sofreram as influências da expansão e da presença europeia no Oriente, e tal questão é muito evidente na escrita desses autores; e terceiro, ambos professam religiões monoteístas e utilizaram seus códigos religiosos para descrever o outro. Portanto, a partir destas chaves é possível comparar as obras deles, tendo em foco o fato de que Zinadím descreve o inimigo antigo e a disputa pelo espaço/território, enquanto Gonçalves disputa o espaço na abordagem da atração das almas dos hindus, descrevendo seus hábitos para procurar caminhos de conquista.

Os Jesuítas ao chegarem nas novas regiões investiram a maior parte de sua energia intelectual e experiência prática em tentar entender as práticas religiosas e crenças que eles queriam dismantelar. O mundo do paganismo e da idolatria era um enigma e a partir do século XVI, depois de um período de testes em que a violência e a persuasão foram usadas intermitentemente, a plataforma de proselitismo jesuíta passou a incluir a colaboração dos literatos. Assim, começou-se uma busca incessante por documentos autênticos e antigos para serem lidos com precisão filológica. Desta maneira, os protocolos etnográficos e geográficos de descrição nesse período foram elaborados por meio de analogias com realidades e conceitos europeus. Todavia, a análise das práticas

²⁵³ HULIN, *op. cit.*, pp. 347-349.

religiosas permaneceu um problema. Por um lado, os paralelos traçados entre ídolos pagãos e conceitos cristãos eram possíveis, mas a insegurança sobre o significado correto, por outro lado, persistiu e ficou claro que um conhecimento especializado sobre os deuses indianos, suas qualidades, e agência foi exigido. Assim, os jesuítas, através do estudo e observação das populações locais, se tornaram os *experts* nas culturas indígenas²⁵⁴.

No Malabar, por exemplo, particularmente no interior, foi uma das regiões que mais demandaram cuidados quanto à aplicação de metodologias missionárias. Os hindus tinham o poder lá e a ocidentalização foi enfrentada com uma série de obstáculos que levaram os missionários a se adaptarem e exigiram um melhor conhecimento das culturas locais. Portanto, houve um esforço em colecionar informação e normalizar o conhecimento sobre o outro. Todavia, é importante lembrar que quase sempre eles refutavam as culturas locais em favor dos valores europeus cristãos. Por isso, essa coleta de informações era pautada pelos interesses dos missionários e, assim, muitas informações a respeito das sociedades nativas foram deixadas de fora dos compêndios dos padres.

A historiadora Županov afirma que os textos missionários dos jesuítas do século XVII podem ser organizados em torno de quatro modos de escrita: geo-etnográfica, dialógica/polêmica, teatral e auto-expressivo. Esses quatro modos correspondem a quatro interesses textuais principais, isto é, mensagens dirigidas ao público europeu, jesuíta e não-jesuíta - os reis e os nobres, as pessoas comuns, a Companhia e ao próprio missionário. De tal modo, no cenário missionário no exterior, a reflexão sobre as pessoas comuns tornou-se uma descrição etnográfica. As descrições dos encontros culturais utilizavam estratégias figurativas (por meio de metáfora, alegoria, antítese, etc.) e conceitos representacionais. Segundo ela, as palavras eram consideradas pelos jesuítas e seus contemporâneos como ícones transparentes e ferramentas de representação de valor neutro²⁵⁵.

²⁵⁴ XAVIER, Angela Barreto; Županov, Ines G. *Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th centuries)*. Oxford University Press, 2015, pp. 120-121.

²⁵⁵ ŽUPANOV, Inês. *Disputed Mission: jesuit experiments in brahmanical knowlwdge in seventeenth century*, *op. cit.* pp. 07-08.

Neste processo de escrita, os jesuítas eram exortados a escreverem mais textos do estilo geo-etnográfica:

“(...) descrições que apresentam uma visão panorâmica de pessoas comuns e espaços menos comuns (modo geo-etnográfico) e para ampliar, em um sentido fotográfico, seus encontros face a face com os importantes "nativos" (modo teatral). Essa informação era para formar o corpo principal da carta, destinada não apenas à edificação dos jesuítas, mas também à "deleção" do grande público. Em uma carta adicional, reservada apenas para os membros da Companhia de Jesus (às vezes nem todos), principalmente para os superiores, os missionários escreviam sobre seus pensamentos, sentimentos e agitações espirituais (modo auto-expressivo), bem como sobre seus problemas nas missões, e expuseram suas queixas contra outros jesuítas (modo dialógico/polêmico)”²⁵⁶.

O modo geo-etnográfico de escrever não era uma estratégia monolítica para registrar o “mundo/outro”. Era constituído pelo impulso para descrever e interpretar, e, na maioria das vezes, esses dois fios estavam bem amarrados para que a imaginação sustentasse o olho²⁵⁷. Esse modo transformou paisagens em descrições, eventos em histórias e assuntos humanos em dados etnográficos.

Neste sentido, o manuscrito de Diogo Gonçalves pode ser considerado uma obra com elementos de uma proto descrição etnográfica, uma vez que ela é voltada, quase que na sua totalidade, à descrição das práticas culturais hindus. Embora haja comparações entre as religiões cristãs e hindu, há um esforço maior em descrever as práticas culturais da população local, as formas de governos e de se fazer a política, e as descrições físicas dos reinos do Malabar. De acordo com Županov, material mítico, histórico e etnográfico são projetados simultaneamente no corpo textual da obra, de modo a apagar as distinções claramente entre as informações²⁵⁸.

Gonçalves aborda os aspectos da cultura hindu como um trabalho etnográfico. Na leitura da sua obra é perceptível o ordenamento, taxonomias e classificações das informações. Tanto que ele identificou as divisões normativas como varnas e castas: “entre Malavares há três castas, digo, quatro principais: bramenes, chatira, vayxia e

²⁵⁶ *Idem*, p. 33.

²⁵⁷ *Idem*, p. 103.

²⁵⁸ *Idem*, p. 182.

chudra”²⁵⁹. Todos aqueles que não pertenciam a essas categorias sociais eram, segundo Gonçalves, divididos de acordo com suas profissões (ofícios) como “mecânicos”, trabalhadores e soldados. Sua obsessão com precisão, exatidão é visível no nível formal de sua organização narrativa. Seu texto é dividido em pequenos capítulos, com anotações marginais em cada página, como se toda a diferença ou particularidade devesse ser notada imediatamente à primeira vista.

Essa exatidão de informações também foi empregada em seus capítulos sobre viagens pela região. Gonçalves forneceu o mais eficiente guia resumido para um comerciante itinerante português, oferecendo nomes dos lugares e dicas para evitar os postos alfandegários locais (juncão) que estavam espalhados ao longo do percurso de Coullão a Cochim. Ele enumera neste percurso ao todo dezoito postos alfandegários, caso o comerciante faça esta viagem de 25 léguas (legoas)²⁶⁰.

Gonçalves era um observador muito atento e provavelmente passou alguns anos observando a cultura do Malabar. Ao longo da sua narrativa percebe-se a riqueza de detalhes nos capítulos que continham informações aos quatro varnas e seus vários costumes e ritos. Ele identificou muitos elementos da cultura hindu e procurou o nome de cada ritual cultural que abordara, destacando não somente os elementos das práticas religiosas, mas, também, as ciências desta sociedade, como a astronomia, física, matemática, a escrita e a fala:

“Alem da astrologia, esmerão-se muito na sciencia da arismetica, sendo nella tão destros em todas as species de contas, que levão notavel vantagem à gente de Europa E tem hum modo de contar pollos dedos das mãos até dez mil, que, significarem qualquer numero de dez mil pera bayxo, basta assinalá-lo na mão; porque, vendo a postura dos dedos, emtende o que sabe desta conta o numero que o outro lhe quer significar; e assim diante de outras pessoas”²⁶¹.

²⁵⁹ Diogo Gonçalves S.I.: *Historia do Malavar in* WICKI, Josef (ed.): *Historia do Malavar* (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, 20.) XVIII. Münster/Westfalen: Aschendorffsche Veragsbuchhandlung, 1955, p.08.

²⁶⁰ *Idem*, p. 87.

²⁶¹ *Idem*, p. 28.

Em um trecho na sua obra, ele identifica a língua do Malabar como “maleame” (o malayalam), do qual ele afirma que é uma língua com elementos do Tamul (Tâmil), o que de fato, posteriormente, foi atestado por antropólogos e linguistas no século XIX:

“Corre en todo o Malavar huma lingua a que chamão maleameli, por rezão dos malavares que a fallão, diferente das outras da India, posto que combina muito com a lingua do tamul, quasi como a portuguesa com a castellana; de maneira que quem sabe bem huma logo emtende outra pouco mais ou menos. São linguas metodicas e copiosissimas de vocabolos; os nomes com toda a variedade de casos; os verbos toda a variedade de tempos, modos e pessoas diferentes; emfim com elegancia de palavras, usando de humas com gente commua, outras com gente honrada, outras proprias de reis e princepes, a quem tem tanto respeito no fallar que lhe não poem menos nome que o de Deos”²⁶².

Ele faz muitos elogios à língua nativa, pois diz que ela é elegante e rica. Acrescenta também que a mesma é tão completa que na leitura e na fala não há equívocos de interpretação ou da intenção do locutor, como há no português, por exemplo, quando uma frase é de interrogação:

(...) E quando fallão per interrogação, usão de huma letra vogal, que hé o no cabo, per que se tira a equivocação, que no nosso modo de fallar e escrever há, pois não se entende, quando se falla per interrogação entre nós, senão pollo modo e som sonete com que se falla”²⁶³.

Tais pontuações de Gonçalves a respeito da cultura hindu compravam o nível de observação minuciosa. O jesuíta não esconde o seu fascínio por esta cultura, tanto que em diversos trechos há elogios à sua forma de escrever, se comunicar, ao respeito que tem pelo sacerdócio e a devoção dedicada aos rituais religiosos. Ao descrever como que viviam os sacerdotes da religião hindu, os sama nya⁻ si (çaniadi), ele aproveita para fazer queixas, pois o modo de vida deles era muito melhor e mais respeitoso se comparado com o dos padres na Europa. Segundo ele, esses sacerdotes comiam melhor, levavam uma vida mais luxuosa e até possuíam propriedades, apesar dos sinais exteriores de pobreza e privação. O jesuíta vai além e critica o fato dos missionários serem mal pagos nas missões cristãs²⁶⁴. Há um trecho específico em que ele afirma que o respeito que os hindus

²⁶² *Idem*, p. 29.

²⁶³ *Idem*, p. 30.

²⁶⁴ *Idem*, pp.64-66.

possuem para com os seus sacerdotes deveria ser seguido pelos cristãos, pois era algo digno de exemplo:

“(…) muito que considerar e confundir-se os cristãos, assi os religiosos — vendo quanto estes fazem por servir a seus falsos deuses — como os mais, vendo o respeyto que o povo tem a estes — não tendo mais que huma sombra de virtude — e o pouco respeito e reverencia que muitos christãos tem aos religiosos e sacerdotes consagrados a Deos, deputados pera tão alta dignidade como hé consagrar o Corpo e Sangue de Jesu Christo”²⁶⁵.

Todavia, a obra é um tanto intrigante, pois não está muito claro quais foram as reais intenções dele ao escrevê-la. Esse questionamento também é salientado pela historiadora Županov que afirma que Diogo Gonçalves era na verdade um espião a serviço da coroa portuguesa, pois forneceu descrições muito precisas sobre os templos hindus. Há um capítulo intitulado “*Dos mais célebres pagodes do Malavar e de se suas origens*” no qual o jesuíta descreveu a localização geográfica e a exatidão das riquezas dos principais templos do Malabar. Por esta razão que se levantam as suspeitas se ele era um espião ou não. Ao longo da sua obra há diversas passagens que evidenciam tal indagação, pois ele relata de forma muito precisa a quantidade de ouro que tinha nos pagodes e onde se encontravam os tesouros guardados:

“ O Cheramamperumal se esmerou tanto, que cobrio ao pagode de laminas de luro, assi esteve até que averá 150 annos que tirarão o ouro, porque se hya furtando, e cobrirão de cobre; mas o ouro se guarda no pagode em pastas, emrolado em cima do pagode, em huma casa de sobrado que por cima fica. O ydolo hé todo cuberto de ouro de martello, de dez mates, que resplandece como fogo. Só na coroa, pollas contas do pagode, dizem que tem vinte e quatro toloens, que são dezoyto mãos de ouro, com infinita pedraria, joyas e paracoens. Nas alparcas dizem que. terá de dozentos mil cruzados de ouro e pedras; na testa tem tres rubins de inestimavel preço. Debayxo do idolo tem hum godão onde está o thesouro”²⁶⁶

Em outra passagem o escritor diz a distância exata da praia até ao pagode de Rectora e explica com muita certeza de informações as dimensões de sua estrutura:

“Tem infinitas terras, que rendem pera o pagode, e muitos bramenes de serviço, que cozem de ordinario no pagode doze cotas de arroz cada dia. O pagode tem huma cerca de pedra marmor com quatro portas, tais que podem entrar por ellas tres elephantes junctos. Será a cerca 1281 de mil passos ao redor; os muros de altura de oito covados, hum cavado e meo

²⁶⁵ *Idem*, p. 65.

²⁶⁶ *Idem*, p. 45.

de largo, mas desmanchado em muitos lugares e as portas sempre abertas até de noite. As casas de dentro da cerca tem suas portas e o pagode hé tam bem feito em quadra, como crasta de algum mosteyro. Ao presente está o pagode descuberto e o cobre todo juncto. Está este pagode distante da praya mea legoa e ainda menos, com huma rua larga e direita até o pagode. A praya hé costa brava, e dificultoso a desembarcar, se não for no mês de Dezembro, meado mes; em Janeyro, posto que não aja mares, há de ordinario vento vara-rijo que dará trabalho aos navios que estiverem surtos”²⁶⁷.

As suspeitas aumentam na medida em que ele relata também sobre a quantidade de naires (a casta guerreira da cultura hindu) que cada rei possuía. Ele faz estimativas e escreve quais eram os reinos mais ricos e o quanto que eram protegidos:

“(…) De Canete até Valiaperumpulley, que hé hum rio de Paniagago pera Calecouão, a qual terra se chama Nanatucare, deu ao rey de Calecouão, que lhe servia de bostear o lugar, onde fazia suas ceremonias. Este reyno agora está devidido em tres, digo, quatro: hum de Cherava, este tem 80 mil nayres; outro hé de Marte, este rei de Marte terá 25 mil nayres; 3º Carumpâlur, que terá 10 mil; o 4º hé Panepalli, que terá 8 mil”²⁶⁸.

O jesuíta aponta tais questões com o intuito de destacar as vantagens da conquista e da posse territorial desses locais, tudo em nome da “justiça religiosa”. A lista de alvos com todos os detalhes geográficos necessários e a logística para um possível ataque se desenrolam nas páginas seguintes, sobretudo no capítulo 24:

“Averá dentro na ilha dous mil homens armas, bons soldados. Tem sete ou oito pagodes grandes, quatro delles cubertos de cobre; hum que está em Trivilar, por ser couto, tem alguns thesouros, tão perto da praya que se lhe podem chegar do mar com nossos. Tem hum mesquita de mouros grande, de pedra, que tambem se pode bater do mar. Averá na ilha mais de dozentas mil palmeiras, fora muitas vargens: poderá render mais de 20 mil pardaos. Podem entrar polla barra da Bica nossas armadas, tirando galés”²⁶⁹.

Enquanto isso, os reis e rainhas que governaram aquelas cobiçadas ilhas e penínsulas repletas de templos e mesquitas foram, por sua vez, retratados como um bando de tiranos com antepassados duvidosos e sem legitimidade. O destaque missionário à aristocracia do Malabar era apenas uma forma de deslegitimar as estruturas políticas e de liderança locais. No parágrafo intitulado “*Casamentos dos reis malabares que não são*

²⁶⁷ *Idem*, p. 46.

²⁶⁸ *Idem*, p. 03.

²⁶⁹ *Idem*, p. 85.

brâmanes”, Gonçalves tentou provar exatamente isso - o status ilegítimo dos reis do Malabar. Seu argumento respalda-se no fato de que os reis não praticavam casamentos “perfeitos”, pois, segundo Gonçalves, os reis não se casavam com as mulheres de sua casta porque eram todos parentes, e nem se casavam com outras mulheres porque elas não eram do mesmo nível dele e, portanto, viviam apenas amancebados. Por essa razão, o jesuíta identificou que a herança passava do rei para seus sobrinhos, filhos de sua irmã, enquanto seus próprios filhos possuíam apenas o status de um *tambi* (um irmão mais novo).

O fato de os filhos não herdarem o trono se configura um abuso muito maior, na visão de Gonçalves, do que as relações sexuais extraconjugais do rei. Para ele, a ilegitimidade no parentesco estava muito próxima da ilegitimidade na realeza europeia. Desta forma, a justificativa da conquista destes territórios foi, como Gonçalves demonstrou em seu tratado, a existência de “costumes políticos escandalosos”.

Trechos, como acima citados, aparecem nos capítulos que são dedicados à narrativa da história dos surgimentos dos reinos do Malabar e suas divisões políticas. Os demais capítulos são voltados à descrição dos rituais religiosos da cultura hindu como, por exemplo, a cerimônia do matrimônio, o enterro, as rezas/orações, festas aos deuses; as práticas sociais e políticas, como a sucessão ao trono, as divisões da sociedade em castas, e a forma como era o casamento das principais castas. Além disso, ele, também, narra sobre as crenças religiosas dos hindus a respeito da criação do mundo, origem dos deuses e como acreditam que é a vida após a morte. Cada ritual descrito em seu manuscrito, Gonçalves procurou identificar o nome, além de contar o número de vezes que os sacerdotes faziam as orações, as horas de duração da festa, a quantidade de celebrações ao ano para os deuses principais, e o nome de cada mês e dia da semana do calendário da cultura hindu. Portanto, foi um trabalho muito meticuloso e que demorou, provavelmente, anos para a sua conclusão.

Contudo, ao descrever as práticas culturais da sociedade hindu, Gonçalves automaticamente fazia comparações com as suas concepções de mundo e, no caso, eram os ideais cristãos europeus. A análise do tecido narrativo do texto do jesuíta nos ajuda a discernir e compreender a capacidade desse texto de construir evidências etnográficas a respeito da sociedade hindu. Mas, não se pode deixar de lado a retórica no período pós-tridentino dos jesuítas, ou seja, é necessário realizar a análise do discurso de Gonçalves.

Pois, as narrativas missionárias, como a do nosso personagem em questão, produziram uma série de, nos termos de Županov, “pecado culturais dos trópicos” que sistematizaram aquilo que o Ocidente passou a chamar de “hinduísmo”²⁷⁰.

Com relação aos “pecados tropicais”, Diogo Gonçalves deu especial atenção aos ritos do casamento na comunidade hindu do Malabar. O papado tridentino enfatizou a natureza sacramental de tais cerimônias no próprio catolicismo. A natureza sacramental do casamento, como contra a oposição protestante a tal interpretação das escrituras, foi reafirmada em toda a Europa católica durante a segunda metade do século XVI e no início do século XVII. Tal demanda também foi levada às missões ultramarinas, levantando questionamentos sobre a existência ou não de “casamentos verdadeiros” entre os não-cristãos; sobre quais eram as forças ou atores dentro das sociedades não-cristãs que determinavam a natureza das relações humanas, tais como parentesco, que estavam intimamente relacionadas com as questões do casamento; e como distinguir as cerimônias de casamento dos novos cristãos convertidos das cerimônias “pagãs” dos não-cristãos²⁷¹. Portanto, segundo Županov:

“Depois do Concílio de Trento, a natureza sacramental do casamento foi fortalecida, e os jesuítas, em particular, foram enviados para implementar as reformas e contra-reformas decididas pela hierarquia eclesiástica da Igreja Católica Romana (...) A mão da igreja se estendia até o quarto de dormir dos casais casados, a fim de desconectá-los da família extensa e ligá-los à sociedade maior (...) Resumidamente, o contrato de casamento foi reafirmado como a fonte da graça”²⁷².

A partir disso, Gonçalves procurou oferecer descrições e explicações sobre os ritos matrimoniais. Os detalhes sobre este assunto são ricos, mas sua bagagem ideológica católica pós-tridentina conceituou e canalizou tais práticas como “exibição de várias formas de comportamento abusivo e irracional” contra as normas matrimoniais introduzidas na Europa na segunda metade do século XVI.

De acordo com Gonçalves, os casamentos do Malabar eram de dois tipos: “casamentos verdadeiros” e os que não eram verdadeiros, mas sim formas de concubinato

²⁷⁰ ŽUPANOV, Inês. *Disputed Mission: jesuit experiments in brahmanical knowlwdge in seventeenth century*, *op. cit.*

²⁷¹ ŽUPANOV, Inês. *Missionary Tropics, Jesuit Frontier in India (16th-17th century)*, *op. cit.*, pp. 176-177.

²⁷² *Idem*, pp. 184-185.

ou prostituição. Um casamento verdadeiro, segundo seu modelo pós-tridentino, “*era uma aliança familiar monogâmica, patrilocal, patrilinear, patriarcal e nuclear baseada na exogamia, na virgindade pré-marital e na admiração conjugal*”²⁷³. Além disso, somente os padres católicos podiam realizar a cerimônia e, assim, dotá-la de bênção sacramental. Portanto, caso o casal não seguisse essas regras, eles não estariam de fato “casados”. Todavia, em sua obra o jesuíta utilizou os termos matrimônio ou casamento em um sentido descritivo ou para designar aqueles costumes que “não contradizem a razão e a luz natural”²⁷⁴. Sendo assim, segundo Diogo Gonçalves, apenas homens de certos grupos sociais praticavam “casamentos”, enquanto outros não tinham esposas “legítimas” ou as mudavam como desejavam. Para ele, somente os brâmanes, chatis e os mercadores, tinham apenas uma esposa permanente (“uma soa molher e perpetuo”) e, portanto, tinham um casamento verdadeiro.

Na primeira parte do terceiro capítulo de sua obra, Gonçalves deu destaque ao que ele chamou de erros e abusos em relação aos casamentos dos malavares; elementos que para ele desafiavam tanto a razão natural quanto a lei divina que prescrevia que a essência do casamento era uma união eterna entre marido e mulher com o único objetivo de criar filhos e se livrar da incontinência²⁷⁵. A poligamia dos muçulmanos e a poliandria²⁷⁶ dos naires compõem o primeiro abuso. O segundo era o fato de que não havia casamentos duráveis entre os naires. Para Gonçalves, o voto conjugal era visto como idêntico ao voto religioso e este, portanto, não deveria ser quebrado, porque na persistência no matrimônio é que residiam a virtude e o bem:

“O 2º abuso nesta materia, não menos prejudicial, hé entre as 2 mais das castas bayxas, e ainda entre os mais dos nayres, não aver casamentos fixos e de dura, posto que se casem com huma; antes se casão ad libitum pera todas as vezes que quiserem se poderem apartar e casar com outrem, o que tambem hé contra a substancia do matrimonia. E assi não fica casamento, como não seria voto de religião o que não fosse perpetuo, nem seria verdadeiro religioso o que não votasse perpetua pobreza, castidade e obediencia. Casar-se hé tomar estado fixo, não hé como venda a retro que se pode desfazer pollo que a fez, hé como venda perfeita em que hum já não tem poder nem

²⁷³ *Idem*, p. 185.

²⁷⁴ GONÇALVES, *op. cit.*, p. 95.

²⁷⁵ *Idem*, p. 96.

²⁷⁶ Estado de uma mulher casada simultaneamente com vários homens.

domínio nenhum sobre a cousa vendida nem se pode arrepender. E posto que na lei velha ouvesse caso em que se permitia libello de repudia', na lei da graça está totalmente tirado por Christo de tal maneyra que, por nenhum caso da vida, seja licito desfazer-se o matrimonio rato e consumado, senão pollia morte de algum (...) ²⁷⁷”.

Diogo conceituou, portanto, as práticas religiosas locais como enganos libidinosos espalhados pelo diabo e seus seguidores. Como exemplo, ao descrever o ritual de sacrifício ao deus Shiva, Gonçalves diz que as palavras entoadas na cerimônia não convêm dizer, pois não são “decentes” porque fazem referência ao *linguam* do deus que seria, no caso, o falo do homem:

“(…) Depois se assenta onde quer, pondo hum banco pequeno diante, estendendo sobre o banco hum pano vermelho; e logo poem em cima do pano huma figura pequena de pedra preta ou cristal, formada a modo de natura de homem, a que chamão Xiva linguam, de Xivên, que hé o deos, e linguam que significa a natura do homem que lhe representa a natura de seu deos (...)e logo dizem huma oração que chamão que quer dizer cinco letras que são estas: Om, Aurn, ham, Xivêm, as quais repetem mil e oito vezes sem dizerem outra cousa. A significação das quais letras, interpretadas por seu mesmo Xivêm, hé conforme a figura que sobre o altar do sacreficio poem, que não hé decente declarar” ²⁷⁸.

Para o jesuíta, o senso de luxúria carnal, libido e sensualismo fluuavam, por assim dizer, através do ar do Malabar, cativando as mentes e as almas dos nativos (tanto cristãos quanto não-cristãos) e imprimindo-lhes as metáforas e alegorias de desejo sexual ²⁷⁹. No decorrer da leitura da sua obra, o jesuíta aponta outros "distúrbios" nos costumes matrimoniais de Malabar, dos quais, alguns deles, também eram praticados pelos cristãos malabares, como: casar-se com um cunhado ou cunhada após a morte de uma esposa ou de um marido, o dote para o noivo, e a idade de consentimento tão baixa quanto nove anos.

Através da leitura da sua obra, é evidente que o problema do controle sexual parece ter sido, também, um grande problema para os europeus na Índia. Gonçalves faz críticas à conduta dos cristãos no Oriente, dizendo que eram “piores que animais” devido ao péssimo comportamento “nessas partes”. Como exemplo, ao falar sobre os *sama nya*

²⁷⁷ *Idem*, p. 97.

²⁷⁸ *Idem*, p.37.

²⁷⁹ ŽUPANOV, Inês. *Missionary Tropics, Jesuit Frontier in India (16th-17th century)*, op. cit., 179.

si (çaniadi), dos quais ele identificou como pertencente a uma categoria social particular, não diferente dos religiosos e padres na Europa, o jesuíta destacou o quanto que eles seguiam à risca o voto da castidade, se abstendo de “usar mulheres”. Gonçalves usa tal exemplo para criticar a conduta de alguns sacerdotes e leigos europeus quanto à esta privação que não era respeitada, e de alguns outros que não gostavam de mulheres (ou homens). Os *sama nya* *si* não praticavam “o pecado nefasto” (peccado nefando), a sodomia, pois era considerada uma abominação entre os malabares, mas que correntemente os europeus o praticavam na Índia.

Apesar de algumas das deduções e afirmações de Gonçalves distorcerem ou simplificarem muito a realidade social, as informações sobre o funcionamento de certos arranjos matrimoniais de Malabar são bastante precisas. Por exemplo, o que os demógrafos e antropólogos chamaram anos mais tarde de hipergamia, Gonçalves havia identificado e descrito como o sistema de casamento praticado por reis e outras castas, particularmente os naires. Na sua opinião, a casta mais baixa era o sudra, no esquema prescritivo de quatro formas de varna, e os reis foram identificados como kšatriya ou brâmanes. Embora o missionário estivesse indignado com certas “injustiças”, a existência de desigualdades sociais era absolutamente natural para ele.

Além disso, ele conseguiu compreender os níveis de sociabilidade na interação social da comunidade hindu que anos mais tarde os antropólogos puderam identificar. Por exemplo, segundo Gonçalves, as mulheres honradas têm que se casar para cima, ou seja, com homens de status maior do que as mulheres e sua linhagem. Os homens, por outro lado, podem ter relações com mulheres de castas inferiores. Enquanto os homens de casta inferior “poluem”, através das relações sexuais, as mulheres de castas superiores, e as mulheres de casta baixa ganham status por meio da associação com os homens de castas superiores.

Neste processo, é importante destacar que nos séculos XVI-XVII, as relações sociais e os diálogos interculturais utilizavam o “religioso” como um código, por meio do qual eram possíveis a mediação cultural e as interações entre os agentes históricos. E, o mundo de Zinadím e de Diogo Gonçalves, certamente, transformavam o “religioso” em linguagem privilegiada para ser operada a tradução cultural e o meio de contato entre esses dois mundos na região do Malabar.

Toda a descrição de Gonçalves a respeito da cultura hindu foi interpretada de acordo com as suas concepções de mundo. A breve descrição que Zinadím também faz sobre a cultura hindu não escapa desta lógica. Neste processo começa a fabricação do “outro” – que consideraremos como parte do processo das regras operatórias do discurso da alteridade, segundo o autor François Hartog²⁸⁰. Esse jogo de signos de enunciação consiste em: “Eu vi; Eu ouvi; Eu digo; Eu escrevo”. Dizer o “outro” automaticamente é postulá-lo como diferente, o que deixa implícito que existem dois términos: o “eu” e o “outro”; a e b, e que a não é igual a b. O narrador que pertence ao grupo a e pretende referir pessoas do grupo b às pessoas do grupo a, está dentro do mundo que se relata e o mundo relatado. Para escrever de maneira persuasiva o mundo relatado para o mundo que se relata, o narrador se encontra diante de um problema de tradução: como passar o outro mundo às pessoas do seu mundo. E para traduzir essa diferença, o narrador dispõe da figura da inversão, na qual a alteridade se transcreve em “antimesmo”²⁸¹.

Dessa maneira, dentro do relato do narrador a inversão é uma operação de tradução, se constituindo em um dos procedimentos que permite passar do mundo do relato ao mundo onde se relata. Da mesma forma opera o instrumento da comparação, que intervém como procedimento de tradução. Como operador de tradução, a comparação filtra o outro nela mesma. É uma ficção narrativa validada pelo olho do narrador ou o saber dele, buscando que o destinatário creia. De acordo com Hartog, uma retórica da alteridade é no fundo uma operação de tradução: que pretende fazer passar o outro ao mesmo; um passador de diferença²⁸².

No primeiro parágrafo da *História do Malavar*, Gonçalves deu um “toque de pecado original” à história do surgimento da região do Malabar. Ele inicia a sua obra destacando o crime que a filha do primeiro rei Paraxurâmen cometeu, o matricídio a mando do pai; e de que a mesma cometeu também o adultério na mente por cobiçar o marido, gigante, de outra. A partir desta leitura, podemos perceber o destaque que o jesuíta dá aos pecados e desejos sexuais. Na visão de Diogo, eles eram antinaturais e

²⁸⁰ HARTOG, François. *El espejo de Heródoto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A., 2002.

²⁸¹ *Idem*, p. 207.

²⁸² *Idem*, pp. 220-222.

abusivos no Malabar e, portanto, seriam a raiz do pecado que levava à anarquia social geral. Para ele, a lascívia e a fornicção estavam espalhadas entre os malavares desde o surgimento da região:

“O primeyro rey, que ouve no Malavar, foy hum chamado Paraxurâmen. Deste contão que, por mandado do pai, matou a sua propria mãy., porque indo por agoa e vendo a hum gigante que estava brincando com sua molher disse em seu coração que, se fora sua molher, ouvera de fazer o mesmo com elle. O filho, pera se alimpar deste peccado, veyo de suas terras, onde não podia fazer suas ceremonias, a esta, que naquelle tempo estava cuberta de mar, e pedio ao mesmo mar que se afastasse e lhe concedesse esta terra do Malavar”²⁸³.

Além de Gonçalves conceituar a estrutura de parentesco do casamento como uma consequência de uma imaginação desordenada, governada por desejos carnis, ele também escreveu que os malabares “pagãos” e muçulmanos não tinham livre arbítrio (“*liberum arbitrium*”), pois atribuíam todas as situações do mundo à fatalidade, destino (fado) e forças ocultas. Nessa lógica, ele criticou a crença no taley elutu, “a escrita na cabeça”, pela qual os deuses predeterminam o curso da vida individual no momento do nascimento, e a crença em vários outros presságios e mal agouros²⁸⁴. Na concepção do jesuíta o conceito de agência, de agir sobre a realidade, é o equivalente a *liberum arbitrium*. Por isso, ele atribuiu a incapacidade dos malabares de construir uma posição de sujeito a fim de agir livremente no mundo; incapazes por causa das suas crenças de destino pré-escrito no plano espiritual.

Por conseguinte, para Gonçalves, além da cultura hindu ter uma crença falsa a respeito de Deus, também possui inúmeros equívocos:

“ E não somente hé falsa a seyta destes gentios, no que ensinão acerca de Deus, como vimos; mas falsa no que ensinão acerca do ultimo fim, pois o poem no deleyte carnal de muitas molheres. Porque o uso do matrimonio hé pera a multiplicação do genero humano, que na gloria não averá: ubi nec nubent, nec nubentur. Falsa, no que ensinão acerca das almas que tornão a nacer, segundo o erro dos pitagoricos;, sendo a verdade que as almas cria Deos de novo em cada homem que nace; nem se dá mais que esta vida em que se possa merecer ou desmerecer, acabada a qual vay cada hum ao lugar de seus merecimentos; nem per

²⁸³ GONÇALVES, *op. cit.*, p. 01.

²⁸⁴ *Idem*, pp.72-73.

virtude natural pode tomar a mesma cousa numero a ser produzida ou gerada depois (...)²⁸⁵.

Portanto, sobre a realidade do outro o escritor projetou sobre ele seus próprios esquemas interpretativos. Para os cristãos os demônios foram os grandes protagonistas, ou seja, parte da cultura dos hindus representava a “realidade ameaçadora e negra do demoníaco”. As crônicas cristãs projetaram as concepções da sua própria época que, por sua vez, era corrompida pelos preconceitos da Contra-Reforma tridentina. E a obra de Diogo Gonçalves não foge desta lógica.

Com relação à religião da cultura hindu é evidente um paradoxo na obra do jesuíta, pois apesar da sua mitologia estranha e das suas idolatrias, os hindus estavam próximos, talvez predestinados a abraçar a fé cristã. Suas práticas e crenças parece-lhe como uma pré-história da Revelação cristã, destinada a atingir nesta a perfeição. Portanto, ao longo da narrativa de Gonçalves há diversos paralelismo com a religião cristã. A mais evidente, talvez a comparação mais comum presente nas obras jesuíticas, é a trindade hindu - formada pelos três deuses Brahman, Visnu e Shiva- ser, na verdade, a trindade do cristianismo – deus pai, deus filho, deus espírito santo. Os costumes dos brâmanes e chettis, para Gonçalves, provam que a “luz da doutrina evangélica” foi, em algum passado distante, lançada sobre a Índia. Županov afirma que:

“A mitologia indiana, no entanto, permitiu que Gonçalves localizasse os primeiros encontros hindu-cristãos por volta do tempo do nascimento de Cristo (Ag. 15). Assim, ele interpretou a história da batalha entre Hirana yakas ípu e Nrasinha (avataśra de Visnau) como uma batalha entre Lúcifer e o Filho de Deus. Em sua história, o poste de madeira de onde Nrasinha apareceu se transforma em cruz. Gonçalves, num espírito verdadeiramente barroco, saboreou o que pode ser denominado alegorias etnográficas cristãs, que, parafraseando James Clifford, tem a propensão de gerar histórias paralelas e de repetir e substituir as anteriores”²⁸⁶.

Podemos em síntese dizer que, para ele, a religião hindu é uma prefiguração profética do cristianismo e uma introdução para a pregação evangélica. Portanto, a crença dos hindus seria como uma revelação progressiva de Deus que foi distorcida por Satanás. Por conseguinte, ele crê que eles poderiam ser reconduzidos ao monoteísmo original, que em algum momento se descaminhou. Ao falar sobre as práticas e crenças religiosas dos

²⁸⁵ *Idem*, p. 115.

²⁸⁶ ŽUPANOV, *op. cit.* p. 189.

malabares, Diogo sempre se dirige a elas como seitas, fábulas e superstições que precisam ser reorientadas para o “verdadeiro caminho”.

Há muitas passagens no texto de Gonçalves em que ele faz esses paralelismos. Quando descreve os nomes dos dias de cada mês, por exemplo, o dia do *pradojâm* (dia do desmaio), ele diz que a história que deu origem a este nome é uma revelação divina da verdade da morte de Jesus Cristo, mas que foi distorcida em uma fábula:

“(…) e tirar a verdade tão mal enfrondonha, este manjar, que todo o mundo quis tirar do mar de leite, hé o manjar da gloria; pera tirar este manjar foy necessario a serpente, Christo, que na serra do monte Calvario foy estendida na cruz; a peçonha, o peccado dos que o crucificarão, per que Deus quisera destruir o mundo; acodio Xivên, o Filho de Deos, bebeu esta peçonha padecendo pollos peccados. Não na acabou de beber porque nos deyxou a nós nosso quinhão: Verum-tamen faex eius non est exinanita; bibenent omnes peccatores terrae". E, posto que bebeu a amargura e pena merecida pollo peccado, não bebeu o mesmo peccado, qui peccatum non fecit. E, posto que morreu segundo a humanidade, mas não segundo a devindade, tres horas na cruz”²⁸⁷.

A mesma lógica comparativa é feita quando descreve a tradição dos hindus de se banharem no mar em determinados dias para se limparem dos “pecados”, o *tirtan*. Ele vê nesta prática o batismo nas concepções cristãs:

“(…) Depois se amargulhão no mar quanto querem, e alguns há que dão algumas esmolos na praya, dando fanõcs etc. Donde tivesse origem este costume não no dizem, hé cousa antiga em que Deos quis dar alguma noticia do que avia de ordenar acerca do baptismo, primeyro sacramento da ley da graça”²⁸⁸.

As comparações são vastas na obra de Diogo Gonçalves. Para que houvesse uma compreensão, por parte dos indígenas, dos sistemas cultural-ideológicos do cristianismo, e para que os padres também pudessem construir uma compreensão “do outro”, os conceitos de Deus e Diabo foram recorrentemente utilizados.

Nos séculos XVI e XVII, os missionários levaram consigo os dilemas religiosos de uma época em que a necessidade de separar o santo do diabólico era uma obsessão de

²⁸⁷ Diogo Gonçalves, *op. cit.*, pp. 75-76.

²⁸⁸ *Idem*, p. 42.

inquisidores e teólogos²⁸⁹. Dessa forma, nas palavras de Fernando Londoño, “*a figura do Diabo se apresenta como ferramenta de compatibilidade cosmológica, transformando-se em símbolo construtor de um diálogo que se realiza nas fronteiras – bastante movediças, por sinal – entre Bem e Mal*”²⁹⁰.

Todavia, este texto missionário exagera a falta de sentido nas instituições hindus, e islâmicas também, equiparando a cultura “pagã” a máquinas sem sentido e fábulas, sem estruturas para os sentimentos, intenções ou ações humanas:

“A busca de sentido nas instituições indígenas é um gesto antropológico por excelência, enquanto a negação da possibilidade de uma hermenêutica indígena “verdadeira” era uma perspectiva missionária comum. Todo empreendimento missionário permanece firmemente fundamentado na negação da ontologia e da epistemologia indígenas”²⁹¹.

A descrição do Diogo Gonçalves sobre a cultura hindu se aproxima muito com a do Zinadim. Como apontamos no capítulo anterior, a obra de Zinadim acrescenta um elemento inovador ao estilo historiográfico islâmico da época - a descrição, embora breve, das práticas culturais dos hindus do século XVI. A obra de Gonçalves foi inteiramente dedicada ao trabalho etnográfico a respeito das práticas sociais/religiosas/políticas/econômicas da comunidade hindu da região do Malabar. Todavia, a obra de Zinadim não foi redigida com esta intenção, mas sim o de relatar as desavenças entre os muçulmanos e portugueses ao longo dos anos em que estes últimos chegaram na região. Portanto, a intenção da escrita de Zinadim é bem explícita na primeira parte de sua obra: incitar os crentes a fazerem uma jihad contra os portugueses:

“Por isso fiz esta compilação para incitar os crentes á guerra contra os adoradores da cruz, porque fazer-lh'a é uma obrigação imperativa, por terem invadido o territorio muçulmano, aprisionado um sem numero de Crentes, matarem grandissimo numero d'elles, con- verterem muitos ao christianismo, aprisionarem muçulmanas que violentaram a ponto d'ellas terem filhos christãos, que combatiam os muçulmanos e os prejudicavam. Eu dei-lhe por titulo O presente dos defensores da fé (ou

²⁸⁹ POMPA, Maria Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. São Paulo, 2001, p. 39.

²⁹⁰ LONDOÑO, Fernando Torres; MARTINS, Fredson Pedro. *Tradução e Comunicação Cultural nas Missões: O processo de configuração de uma “religião” entre os Maynas na obra do jesuíta Pablo Maroni (1738)*. XVII Simpósio Nacional de História. Natal, 22 a 26 de julho 2013, p. 09.

²⁹¹ ŽUPANOV, Inês. *Missionary Tropics, Jesuit Frontier in India (16th-17th century)*, op. cit., p. 208.

O mimo do campeão da fé), no qual se referem algumas notícias acêrca dos portugueses; descrevo nelle tambem as suas violencias contra a fé islamica no país do Malabar, e dou algumas noticias das prescripções legaes a respeito da guerra santa, as grandes recompensas e a incitação que nesse sentido se acha no livro santo”²⁹².

Desta forma, praticamente todos os capítulos são dedicados à narrativa de guerras entre os colonizadores ibéricos e os muçulmanos do Malabar. Seu nível de organização na escrita também é algo notável como no caso do jesuíta. Como dito no capítulo anterior, a obra é dividida em 4 partes gerais. Mas, Zinadím avisa ao leitor como irá subdividir essas partes em capítulos. Portanto, ele trata sobre diversos assuntos, como guerras entre muçulmanos e portugueses em diferentes épocas, sem deixar o leitor perdido sobre qual tema que está sendo tratado, pois cada assunto possui um parágrafo introdutório.

Ambos os textos possuem um discurso apologético à sua religião e, para isso, procuraram argumentos que legitimassem o seu discurso. Como dito anteriormente, Gonçalves via a religião hindu como uma prefiguração profética do cristianismo, onde Deus havia dado pistas da verdade, mas que haviam se distorcido. Portanto, no início da obra, Gonçalves menciona a estória do suposto primeiro rei do Malabar que havia se convertido ao cristianismo, o Cheraman Perumal. A versão da história que ele apresenta é uma cristã, que de acordo com Gonçalves, Cheraman após reinar o Malabar, em seu leito de morte subiu aos céus por um carro puxado por um cavalo verde enviado por Deus²⁹³. Essa versão era muito usada pela maioria dos autores cristãos que, baseados nas lendas locais, procuraram justificar o privilégio dos cristãos de S. Tomé a partir desta versão cristã da estória de Cheraman Perumal. Ela se parece muito com a estória da Bíblia, no segundo capítulo de 2º Reis, do profeta Elias que foi arrebatado por uma carruagem de fogo.

Todavia, Zinadím traz esta estória na perspectiva muçulmana, ou seja, Cheraman não se converteu ao cristianismo, mas ao islamismo através de mercadores muçulmanos que chegaram no Malabar. Na segunda parte em que ele trata sobre a chegada do islamismo na região, ele afirma que este rei, ouvindo a respeito do profeta e do seu milagre

²⁹² ZINADÍM *in* LOPES, *op. cit.* p. 05.

²⁹³ GONÇALVES, *op. cit.*, p. 02.

da partição da lua, abraçou a fé islâmica no seu coração e passou a dar privilégios aos mercadores mouros nos portos do Malabar²⁹⁴. Nesta versão apresentada por Zinadím, Cheraman não subiu aos céus, mas faleceu e foi enterrado na região de Dofar ou Xael²⁹⁵. Podemos perceber, então, a disputa territorial na narrativa dos dois autores: Gonçalves vê sinais do cristianismo na região, enquanto Zinadím afirma que o primeiro rei, símbolo heroico do Malabar, havia se convertido ao islamismo. É uma disputa que buscava legitimar os seus discursos e em classificar a sua cosmovisão como a verdadeira e melhor.

Dando prosseguimento na análise da obra do muçulmano, adentramos na terceira parte do seu texto, intitulado *De alguns usos e costumes estranhos entre os infieis do Malabar*, onde Zinadím se dedicou a falar, em poucas páginas, sobre algumas práticas culturais da comunidade hindu da região. Diferente de Diogo Gonçalves que procurou o nome de cada celebração, os dias da semana, dos meses e as principais crenças cosmológicas, Zinadím preferiu se focar mais nas práticas sociais/culturais e políticas que são mais visíveis no dia a dia, como: o casamento, a partilha de herança, luto pela morte, como entendem a guerra, como se vestem e se dividem em castas.

Muito sucintamente, ele afirmou que os príncipes do Malabar estavam divididos em “duas parcialidades”: os aliados ao príncipe de Cochim, e os que estavam com o samorim. Dentre estes dois, Zinadím afirma que o mais famoso e poderoso é o samorim, pois o seu domínio no Malabar cruza os reinos menores. Zinadím diz que o samorim é um grande soberano graças ao favor do islamismo, mas não dá mais detalhes sobre este assunto²⁹⁶.

Além disso, ele conseguiu também identificar a divisão da sociedade hindu em castas e o relacionamento entre elas, como a prática das castas superiores não tocarem as castas inferiores e nem se casarem com elas. Segundo ele, as principais castas eram a dos brâmanes, naires, xanaís (que colhem os frutos dos coqueiros), a casta dos carpinteiros e pescadores, e por último, e a mais baixa, os que se dedicam à cultura nos campos. Dentre

²⁹⁴ ZINADÍM, *op. cit.*, p. 23.

²⁹⁵ Dofar é um lugar no estreito do mar Roxo; e Xael era o lugar de mouros, que está na mesma costa da Arábia, cinquenta e cinco léguas de Adém, indo para o estreito do mar Roxo.

²⁹⁶ *Idem*, p. 25.

estas, a mais poderosa e numerosa, de acordo com Zinadím, é a casta dos naires. Por isso, a sua pequena descrição a respeito da cultura hindu é focada mais nas práticas dos naires.

A sociedade indiana, como apontado no primeiro capítulo, é dividida no sistema de castas. Essa organização possui raízes nas tradições indo-arianos, na qual se dividia em quatro castas, ou categorias sociais, conhecidas como o sistema de castas. Originalmente, essa divisão baseava-se em uma “carreira em potencial” ou qualidades inerentes aos indivíduos. Nos escritos *Rg-veda* apareceu o conceito de varna (cor) que é explicada de acordo com o sacrifício inicial do primeiro Ser ou absoluto, que criou todas as coisas existentes. Esta visão de mundo afirma que os seres humanos foram criados a partir das diferentes partes do corpo de brahman, a primeira divindade. E, a partir daí, as quatro castas básicas da sociedade hindu surgiram. Nesta concepção, os brâmanes eram originários da cabeça do Brahma; os Kshatriyas, incluindo os reis, da mão direita do Brahma; os Vaishyas do estômago; e os Sudras dos pés²⁹⁷.

O interessante nas duas narrativas dos nossos personagens é o fato de que ambos não atribuem ao brâmane o papel preeminente da sociedade hindu. Ao longo do tempo, segundo Županov, a epistemologia europeia privilegiou a figura do brâmane, o caracterizando ou caricaturando tanto como um puritano quanto um perverso. Além de superestimar a sua importância social²⁹⁹.

Com relação ao casamento, Diogo Gonçalves ficou escandalizado com as práticas de casamento entre os hindus. Todavia, para Zinadím, a poligamia das mulheres naires não era algo que lhe causasse grande aversão. Pelo contrário, ele faz uma comparação à prática semelhante dos homens muçulmanos terem muitas esposas. A comparação em Zinadím também opera como um instrumento de diálogo para que o seu público possa entender o que ele está falando:

“Tambem é de uso no país entre os naires e castas vizinhas, juntarem-se em numero de dois, quatro ou mais com uma só molher, indo cada um d'elles alternadamente passar a noite com ella, do mesmo modo que

²⁹⁷ ELIADE, Mircea e COULIANO, Joan P. *O hinduísmo in* Dicionário das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

²⁹⁹ ŽUPANOV, *op. cit.*

o muculmano faz com as suas esposas, sem que d'ahi advenha inimizade ou discordia entre elles”³⁰⁰.

No islamismo, o casamento é considerado como uma lei natural na qual Allah aconselha seguir, como escrito no Corão. Contudo, o casamento é um contrato civil baseado em consentimento mútuo do noivo e da noiva, diferentemente da forma sacramental do casamento cristão. Por isso, o termo utilizado por Zinadím para se referenciar ao casamento não é matrimônio ou ato sagrado, mas sim contrato de casamento³⁰¹.

O Islã ignora o pecado original, presente na Bíblia, e seus efeitos para os filhos de Adão. O amor, gerado pelo casamento, gera uma descendência que satisfaz Allah com o número crescente de fiéis. Conseqüentemente, a poligamia é permitida para os homens e limitada por Allah em um número de quatro mulheres, desde que o marido as trate com igualdade, no que se refere ao tempo gasto em sua companhia e benefícios materiais³⁰². De acordo com os teólogos da religião, a poligamia no Islã tem a finalidade de proteger a mulher em casos onde o marido fica insatisfeito e, por isso, opta por casar-se com outra sem desamparar a primeira. Também, é vista como uma forma de proteção em lugares onde o número de mulheres é mais elevado do que o de homens, e evita-se que muitas fiquem solteiras e se prostituam. Todavia, a poligamia praticada entre os naires é inversa a que é pregada pelo islamismo. Contudo, Zinadím não demonstra tanta insatisfação a tal prática como Diogo Gonçalves, que é muito taxativo com relação a esse aspecto. Ele apenas diz que é uma agressão, mas não uma prática lasciva conduzida pelo diabo e seus ajudantes.

Na verdade, no islamismo a figura do diabo é diferente da cristã. No Corão Satã é Iblis ou Shaitan, mas não é representado como inimigo de Allah, pois Allah é supremo sobre todas as suas criações e Iblis é apenas uma de suas criações. Portanto, na crença islâmica todos os bons e maus feitos provém apenas de Allah. O Iblis é um *Jinn*, um gênio, uma entidade que o Islã herdou da mitologia árabe que o define como um espírito,

³⁰⁰ ZINADÍM, *op. cit.*, p. 28.

³⁰¹ *Idem*, p. 27.

³⁰² DELUMEAU, Jean. *Os cinco pilares do Islã in* De religião e de homens. Lisboa: Editorial Presença, 1997, p. 147.

ou uma força invisível, ou oculta. Assim, os Jinns, dos quais Iblis é o mais proeminente, não possuem os poderes sobrenaturais de Lúcifer e seus demônios. Eles têm a capacidade de influenciar os homens, mas só aqueles que espontaneamente escolherem segui-los, dando a entender que os Jinns só podem conduzir ao mal quem é predisposto a ele³⁰³, ao contrário de Satanás/ Lúcifer, que tem por objetivo corromper todas as almas. Deste modo, Zinadím não atribui os “equivocos” dos “infieis” às ações perversas do Iblis/Satanás, como é feito por Gonçalves.

Ainda sobre a poligamia, ele afirma que por haver esta prática entre as mulheres da casta dos naires e também entre os reis, a sucessão ao herdeiro é passada para os sobrinhos maternos ou ao irmão mais velho. Tal prática, segundo ele, acabou sendo adotada também pelos muçulmanos, sobretudo os de Cananor, apesar de estudarem as leis corânicas. Mesmo Zinadím não demonstrando muito a sua insatisfação a tal prática, no início de sua obra ele afirma que os muçulmanos do Malabar foram castigados por Allah por justamente não guardarem as leis dele. E o castigo foi o envio dos portugueses para a região:

“Passou-se assim bastante tempo; mas eles vieram a pagar os favores de Deus com a ingratidão, peccaram, e desobedeceram-lhe. Então elle mandou-lhes como senhores um povo frange, os portugueses – queira Deus abandoná-los! -, que os opprimiram, vexaram e hostilizaram com toda a sorte e oppressões e vexames, bem manifestos para os habitantes do país”³⁰⁴.

Como dissemos, Zinadím é menos taxativo nas suas palavras do que Diogo Gonçalves. O jesuíta utiliza diversos termos pejorativos do universo cristão para a descrição do outro, como: pagãos, fábulas, gentios, hereges, pecadores e etc. Mas, Zinadím apenas usa o termo “infel” somente uma única vez quando fala dos hindus. Enquanto Gonçalves faz comparações das práticas hindus à diabólicas ações, vê a ação de demônios na maioria dessas práticas e entende a religião hindu como uma prefiguração profética do cristianismo, Zinadím não faz esses paralelismos com as suas doutrinas

³⁰³ GUELLOUZ, *op. cit.*

³⁰⁴ ZINADÍM, *op. cit.* pp. 04-05.

religiosas. Na verdade, ele diz que as práticas dos hindus são estúpidas³⁰⁵ e que são cometidas porque os hindus são ignorantes:

“Muitas outras particularidades semelhantes a estas poderíamos citar, as quaes os malabares praticam ignorante e estupidamente; e esta foi a razão principal porque Deus os favoreceu, fazendo-os entrar no seio do islamismo. Estas considerações constituem certamente uma digressão, mas palavra puxa palavra, e por isso nos fomos alargando”³⁰⁶.

Nos escritos de Zinadím e de Diogo Gonçalves há um “orientalismo” em relação à descrição das práticas desses “infieis” que viviam no Malabar. Orientalismo no sentido de que é criada uma imagem a respeito da comunidade hindu aos moldes ocidentais. Não que a península arábica, berço do islamismo, fique no Ocidente como Portugal, mas nas duas obras há um mecanismo de manipulação histórica baseada numa clara separação entre “nós” e “outros”, e que nega a representação desse “outro” ou alguma intrínseca voz dele. A maneira como ambos descrevem a cultura hindu passa a ideia de que eles não possuíam nenhuma agência ou racionalidade. De acordo com Rubiés, se tomarmos “orientalismo” como uma atitude na qual o outro (e, só circunstancialmente, o outro oriental) é definido mais em termos do seu próprio sistema de poder e identidade do que em termos de uma troca genuína, então o orientalismo aparece como uma crescente distância; distância que poderia ser física ou mental³⁰⁷.

Apesar de o “orientalismo” tradicionalmente ter sido definido como uma atitude ocidental imperialista em que os sujeitos colonizados são percebidos de acordo com os puros conceitos ideológicos ocidentais, o mais significativo do que esse comum paralelo é a evidência da existência, em um mesmo espaço geográfico, de não um, mas de muitos discursos orientalistas³⁰⁸. E apesar de as duas formas de escrita da história – cristã

³⁰⁵ Na tradução de Nainar o termo “estúpido” também aparece. Mas, nesta versão há acréscimos de informações como, por exemplo, a frase de Zinadím que afirma que por causas dessas práticas “estúpidas” os hindus se sentiram atraídos pelos Islã: “How many such detestable customs! Due to their ignorance and stupidity, they strictly follow these customs believing that it is their moral responsibility to uphold them. It was while they were living in these social conditions that the religion of Islam reached them by the grace of Allah. And this was also the main reason for their being easily attracted to Islam. These issues are not, in fact, our subject. Only a digression so that certain information of great values the readers must know. Now we shall return to the subject of our narrative” in NAINAR, *op. cit.*, p. 44.

³⁰⁶ZINADIM, *op. cit.*, p. 31.

³⁰⁷ RUBIÉS, Joan-Pau. *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India through European eyes, 1250-1625*. Oxford: Cambridge University Press, 2002, p. 292.

³⁰⁸ *Ibidem*.

portuguesa e a islâmica – e suas tradições serem totalmente diferentes, elas apresentam uma semelhança ao descrever o “outro”: um jogo de palavras em comum às suas respectivas religiões, às vezes recorrendo ao instrumento da comparação a algum elemento semelhante à sua cultura.

O texto orientalista é postulado sobre a exterioridade, ou seja, sobre o fato de que o autor faz o Oriente falar, descrevendo o Oriente, seus mitos, culturas e mistérios por e para a sociedade em que o autor se insere: no nosso caso, para o Ocidente e para os muçulmanos. Isso quer dizer que ele, primeiramente, não está preocupado com o Oriente exceto como causa primeira do que diz. E o produto principal dessa exterioridade é a representação; o Oriente ou a outra cultura “*é transformado, passando de uma alteridade muito distante e frequentemente ameaçadora para figuras que são relativamente familiares*”³⁰⁹. Sendo assim, as descrições de uma determinada sociedade oriental consistem em uma representação e não em uma descrição “natural”, ou seja, não é a “verdade” baseada na lógica local, mas uma representação.

As imagens projetadas sobre a cultura hindu pelos dois autores abordados em nossa pesquisa, sobretudo Diogo Gonçalves, são representações de um Oriente, sejam eles a verdadeira realidade ou o da imaginação de suas perspicazes mentes. Só que o Oriente não é algo ou fato inerte na natureza. Tais lugares, regiões, setores geográficos, como o “Oriente” e o “Ocidente” são criações do homem. Existe o Leste e o Oeste, assim como o Norte e o Sul, mas o “Oriente”, tanto quanto o “Ocidente” é uma ideia que tem uma história e determinadas tradições (que vêm desde os textos e poesias da Antiguidade Clássica grega até o século XX) de pensamento, um imaginário e um complexo vocabulário que lhe deram realidade e presença no e para as civilizações ocidentais. As duas entidades, portanto, sustentam e refletem uma à outra³¹⁰.

A relação entre o Ocidente e o Oriente é uma relação de poder, de dominação e de graus variáveis de uma hegemonia complexa. E dessa forma, de acordo com Said, “... *as ideias, as culturas e as histórias não podem ser seriamente compreendidas ou*

³⁰⁹ SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 51.

³¹⁰ *Idem*. Convém destacar que o autor afirma que é errado concluir que o Oriente foi essencialmente uma criação sem uma realidade correspondente. A estrutura do orientalismo não é uma estrutura de mentiras ou de mitos que simplesmente se dissipam ao vento se a verdade a seu respeito for contada.

estudadas sem que sua força ou, mais precisamente, suas configurações de poder também sejam estudadas”³¹¹.

Muito além de ser apenas considerado como uma manipulação histórica baseada na separação entre o “eu” e o “outro”, o orientalismo pode ser avaliado como um modo de abordar o Oriente pela experiência do Ocidente. Nesse sentido, o Oriente é uma “*parte integrante da civilização e da cultura material europeia*”³¹², e o orientalismo seria a expressão e representação dessa parte em termos culturais e até ideológicos, sendo postulado em um modo de discurso baseado em instituições, vocabulário, erudição, imagens, doutrinas, burocracias e estilos coloniais. O orientalismo também é um estilo de pensamento baseado numa distinção “*ontológica e epistemológica feita entre o Oriente e o Ocidente*”³¹³. Entretanto, o ponto chave que faz com que a estrutura do discurso do orientalismo se mantenha viva é a hegemonia, ou antes, o resultado da hegemonia cultural em ação que dá essa durabilidade e força desse discurso³¹⁴. E hegemonia implica interesses e jogos políticos, dos quais estarão presentes em diferentes níveis e instâncias sociais, instrumentos e instituições políticas:

“... O Orientalismo... É antes a distribuição da consciência geopolítica em textos estéticos, eruditos, econômicos, sociológicos, históricos e filológicos; é a elaboração não só de uma distinção geográfica básica (o mundo é composto de duas metades desiguais, o Oriente e o Ocidente), mas também de toda uma série de “interesses” que, por meios como a descoberta erudita, a reconstrução filológica, a análise psicológica, a descrição paisagística e sociológica, o Orientalismo não só cria, mas igualmente mantém... é sobretudo um discurso que não está absolutamente em relação correspondente direta com o poder político ao natural, mas antes é produzido e existe num intercâmbio desigual com vários tipos de poder, modelado em certa medida pelo intercâmbio com o poder político...o poder intelectual... o poder cultural... e poder moral”³¹⁵.

Como evidenciado acima, o orientalismo foi praticado em larga escala pelos europeus, mas existem/existiram diferentes formas de orientalismo. Apesar de Zinadím ter nascido em uma região considerada como parte do Oriente, sua formação toda vem de Meca, localizada na região do Oriente Médio. Ele pode ser categorizado dentro desta

³¹¹ *Idem*, p. 32.

³¹² *Idem*, pp. 27-28.

³¹³ *Idem*, p. 29.

³¹⁴ *Idem*, p. 33.

³¹⁵ *Idem*, pp. 40-41.

chave interpretativa a partir do momento em que ele apresenta uma imagem da cultura hindu e cria uma representação dela. Esta imagem tinha pouco a ver com a complexidade da cultura hindu, mas os termos utilizados para esta descrição eram mais uma busca de diferenciação e uma tentativa de justificação. Assim como Diogo Gonçalves, Zinadím projeta uma imagem inferiorizada dos hindus, fabricando, portanto, a sua religião (natural de outra região) e sua noção de organização civil-social como superiores. Tal descrição apenas reforça a visão europeia sobre o Oriente, contribuindo, portanto, para o discurso orientalista a medida em que se cria esse imaginário a respeito do oriental: de um ser inferior, exótico, místico e sem agência.

Além disso, na narrativa dele há a “construção do outro” enquanto objeto de conhecimento. Ou seja, é produzido um conhecimento retorcido acerca desse oriental - mais oriental que ele - onde o Zinadím detém o poder de ditar o que era significativo sobre o “outro” e de classifica-lo. É uma seleção de conhecimento, construída há décadas pela alteridade islâmica, a ser passado para a comunidade dele. Portanto, nesta perspectiva, Zinadím também é orientalista, pois fornece uma imagem estática e exótica do hindu.

Os orientalismos, portanto, não são uma “visionária” fantasia e imaginação ocidental sobre o Oriente, mas um corpo bem elaborado de teoria e prática em que, por anos e gerações, têm-se feito um investimento material considerável³¹⁶. Onde queríamos chegar após toda essa reflexão sobre o orientalismo - seus conceitos, suas práticas e discursos ideológicos - é no argumento de que sem examinar o orientalismo como um discurso construído em diversas épocas, não se pode compreender a disciplina, o campo investigativo extremamente sistemático, por meio da qual, diferentes sociedades, sobretudo as ocidentais, foram capazes de manejar e produzir o Oriente política, sociológica, militar, ideológica, científica e imaginativamente³¹⁷, seja desde os escritos dos cronistas islâmicos do século XVI, ou desde o período do século XVII através dos compêndios jesuítos. O que queremos destacar é o fato de que nas obras de Zinadím e de Diogo Gonçalves há uma representação de um Oriente, de forma geral, mas não o Oriente em si.

³¹⁶ *Idem*, p. 33.

³¹⁷ *Idem*, p. 53.

“Havia assim (e há) um Oriente linguístico, um Oriente freudiano, um Oriente splegeriano, um Oriente darwiniano, um Oriente racista – e assim por diante. Mas nunca houve um Oriente puro ou incondicional; da mesma forma, nunca houve uma forma não material de Orientalismo, muito menos algo tão inocente quanto uma “ideia” do Oriente”³¹⁸.

Zinadím fornece uma descrição sobre o outro, seja ele hindu ou cristão, baseada em argumentos em termos morais e éticos; fazendo juízos que parecem distorcer a natureza da realidade social e política. Há poucas análises sobre a produção de cronistas e historiadores asiáticos dos séculos XVI e XVII e, portanto, pouco sabemos sobre o seu mundo mental. Mas, o discurso moralista na obra de Zinadím nos revela que é um dispositivo retórico utilizado para exprimir a sua insatisfação com o presente. Há um tom pessimista no final da obra: os infieis, os franges, estão vencendo e somente Allah pode proteger e ajudar os crentes. Essa insatisfação é muito presente no decorrer das páginas dedicadas às narrativas sobre as desavenças entre portugueses e muçulmanos no Malabar.

3.2.2. - A narrativa de Zinadím sobre os portugueses:

Como destacado nesta pesquisa, a obra de Zinadím é mais dedicada à descrição das atrocidades cometidas pelo inimigo antigo, o cristão, com a finalidade de disputar o espaço/território do Malabar. Sua obra é dotada de proselitismo e exaltação ao samorim Ali Al Dixá. O início dela segue o modelo das *surahs* (revelações poéticas presentes no Corão), pois começa com a frase “*Em nome de Deus piedoso e misericordioso*”. Ele não só dedica vários capítulos sobre as desavenças entre os portugueses e os muçulmanos, como descreve, também, e pontua inúmeras guerras entre os chefes políticos islâmicos e os líderes das expedições lusas na região do Malabar durante o período circunscrito entre 1498 e 1583.

O discurso do Zinadím para com os portugueses é intolerante e carregado de raiva. Seus sentimentos com relação aos ibéricos, os quais ele chama de estrangeiros, são muito visíveis em sua narrativa. Há diversas passagens na obra que narram as “atrocidades” cometidas pelos portugueses com as comunidades mappilas e mercadores islâmicos, como o exemplo abaixo que fala da guerra entre samorim e os portugueses em 1557:

³¹⁸ *Ibidem*.

“Para se vingarem d'elle, nesse tempo os malditos franges —queira Deus puní-los !— em galés foram sobre as ilhas do Malabar, pertencentes a Aderajá por direito de conquista, e desembarcaram na ilha de Amine; Aqui cometeram grandes atrocidades, mataram um grande numero de pessoas, captivaram para mais de quatrocentas outras entre homens e mulheres, roubaram-lhes a maior parte dos seus bens, e queimaram quasi todas as casas e mesquitas; e antes d'este ataque de Amine os franges tinham atacado os habitantes de Xetelaque, onde mataram uns e captivaram outros. Os habitantes d'estas ilhas andam todos desarmados, nem ha entre elles quem combata ; pois apesar d'isso os franges mataram um grande numero d'elles, entre os quaes o cadí, homem de virtude, pacifico e d'idade, e uma molher inoffensiva; e ainda que estavam sem armas foram maltratados, atiraram-lhes com terra e pedras, bateram-lhes tanto com paus que os mataram”³¹⁹.

A fala de raiva do Zinadím é compreensível quando analisado o quadro contextual da época. Conforme apresentado no primeiro capítulo, essa indisposição com os ibéricos é devido a diversos fatores, tais como, principalmente, a disputa pelo território através do monopólio do comércio das especiarias e outros bens de consumo requisitados; a disputa por influência política e por benefícios dentro das cortes dos reinos hindus; a hegemonia do controle das rotas comerciais nos mares asiáticos; e claro, o confronto com o velho “inimigo” no âmbito religioso, o cristianismo.

Vale sublinhar que o discurso religioso está presente tanto na obra de Diogo Gonçalves, como na de Zinadím. O Islã obtinha um lugar privilegiado na vida e na organização social dos seus crentes. A palavra Islã deriva da quarta forma verbal da raiz *slm*: *aslama*, “submeter-se” e significa “submissão a Allah”; já *muslim*, muçulmano, é o seu particípio presente: “(aquele) que se submete a Allah”. Logo, o muçulmano é, antes de tudo, aquele que se põe em paz com Deus, que situa a existência de Deus, e o seu poder, para além de qualquer contestação. O islamismo é uma das mais importantes religiões do mundo e com muitos adeptos. É uma religião de origem abraâmica e possui como característica principal a adoração a um só único deus, Allah³²⁰.

O Islã sente e experimenta que existe uma qualidade específica no seu encontro com a unicidade de Allah. Além disso, entende que Muhammad é enviado de Deus, apenas enviado. Portanto, o único pecado sem remissão é negar a unicidade de Allah, pois

³¹⁹ ZINADÍM, *op. cit.*, pp. 70-71.

³²⁰ GUELLOUZ, Azzedine. *O Islão in As grandes religiões do mundo*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 256.

estaria negando a ele próprio. Há cinco outros pilares, fundamentos sólidos, que o muçulmano deve seguir: a profissão de fé, *chahada*; a oração ritual; o jejum do Ramadã, nono mês do calendário lunar muçulmano que marca o início das revelações a Maomé; a esmola legal, *zakat*, que pode ser comparada ao dízimo no cristianismo; e a peregrinação à Meca. As três primeiras são obrigatórias a todo fiel. Já as outras duas são subordinadas às possibilidades do crente³²¹.

Outro ponto importante que pertence a religião islâmica é o *Jihad*, “guerra santa”. O intuito do Zinadím ao escrever a obra foi o de incitar os crentes a fazerem um *Jihad* contra os portugueses devido às atrocidades por eles cometidas. Os portugueses representavam para Zinadím, além de serem rivais comerciais, um castigo de Allah contra os muçulmanos do Malabar, que se tornaram muito numerosos, morando com os naturais nas suas cidades graças à boa harmonia em que viviam com os príncipes hindus, mas que se esqueceram das leis de Allah³²².

Zinadím escreveu que “ [...] certamente só Deus, excelso e grande, poderá apreciar essa recompensa, ele que prescreveu particularmente a guerra santa para a libertação dos oprimidos ”³²³. Nesse caso, os “oprimidos” são os muçulmanos, sobretudo os comerciantes e mercadores que antes negociavam livremente, mas que agora se encontravam diante de alguns empecilhos impostos pelos portugueses cristãos (como o sistema de cartazes de navegação, por exemplo). Sendo assim, se os portugueses são um tipo de castigo, como o próprio Zinadím se identifica e se vê?

“A verdade Deus concedeu aos seus servos um entendimento, uma consciencia, e uma intelligencia, e preparou-lhes tudo aquillo que podiam precisar d'elle, e fez-lhes conhecer a mercê que recebiam. Enviou-lhes Prophetas, portadores da boa nova, que lhes annunciaram o bom caminho de Deus. Mas ennobreceu-nos, sobretudo, porque nos fez do povo da melhor das suas creaturas, Mohamede, e nos fez superiores aos outros povos. Deus disse: Vós sois o melhor povo que existe entre os homens”³²⁴.

³²¹ DELUMEAU, *op. cit.*, pp. 141-144.

³²² ZINADIM, *op. cit.*, p. 04.

³²³ *Idem*, p. 11.

³²⁴ *Idem*, p. 01.

Ora, se os muçulmanos são o “povo da melhor das criaturas”, por que então eles foram menosprezados e derrotados pelos portugueses? De acordo com Zinadím, “*Deus todo-poderoso assim o quis*”³²⁵. Ele não só usa tal discurso para justificar a razão do domínio comercial dos portugueses sobre os muçulmanos, como também para a importância de se fazer uma guerra contra os cristãos. Além disso, a presença do elemento da religião na escrita de Zinadím almejava ser um instrumento de unificação entre os diferentes líderes islâmicos do Malabar. Pois, de acordo com ele, os soberanos e príncipes muçulmanos não se importavam com o sofrimento e a desgraça dos grupos muçulmanos do Malabar. Não empregavam os seus exércitos e fortunas na guerra santa e caminho de Deus, porque pouco se interessavam com as coisas da fé, preferindo os “*gozos deste mundo mortal aos do outro*”³²⁶. É basicamente por isso que Zinadím fez a compilação: para incitar os crentes à guerra contra os adoradores da cruz, porque “*a inimizade dos franges é só com os muçulmanos e a sua crença, e não com os naires ou outros quaisquer infiéis*”³²⁷.

A palavra original em árabe para designar guerra santa é *Jihad* (também *gihâd*, *djihâd*). Tal vocábulo significa originalmente “esforço de si mesmo”, “empenho” (*djihâd ala nafs*). Há dois tipos de *jihad*: o grande e o pequeno. O profeta Maomé declara que o verdadeiro combatente é aquele que combate a si próprio e a seus defeitos, buscando a perfeição no caminho de Allah. Este seria o grande *jihad*. A expressão “guerra santa” é utilizada impropriamente para definir o termo *jihad*³²⁸. O *jihad* tomou sentido de combate no século VIII, quando começaram as expansões muçulmanas para o império bizantino e a Pérsia.

A guerra só é permitida em defesa própria, e com limites bem definidos. Uma vez empreendida, ela deve ser conduzida com vigor a fim de restabelecer a paz e a liberdade de culto a Allah. Este seria o pequeno *jihad*. O *jihad* remonta aos hábitos guerreiros dos antigos árabes, tais como os combatentes ritualizados entre as tribos. Etimologicamente, *jihad* significa “esforço para um fim determinado”, conceito surgido

³²⁵ *Idem*, p. 67.

³²⁶ *Idem*, p. 03.

³²⁷ *Idem*, p. 47.

³²⁸ AZEVEDO, Antonio Carlos do Amaral. *Dicionário histórico de religiões*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2002.

em Medina, antiga Yatrib³²⁹. O jihad não faz parte dos cinco princípios essenciais do dogma do Islã. Ele representa uma obrigação ocasional e encontra sua explicação nas condições em que Maomé se encontrava em Medina no século VII; seus sucessores quiseram ver nisso a obrigação de levar o islamismo além das fronteiras dos países árabes. Teoricamente, a meta era a propaganda religiosa e a conversão dos infiéis³³⁰.

A respeito dessa “guerra” Zinadím nos expõe alguns preceitos sobre ela, além das orientações e de como fazê-la. Também explica qual a distinção entre os “infiéis” e qual medida tomar diante deles. Trechos, como abaixo exposto, nos revelam o que significaria o jihad para ele e o seu grau de importância:

“É de saber que os infiéis podem dividir-se em duas categorias. A primeira é a daqueles que habitam os seus próprios países; neste caso a guerra santa é um preceito de delegação, isto é, basta que os crentes que estão com eles a façam, não sendo a isso obrigados os mais dos muçulmanos, a não ser que eles estejam em pecado. A segunda é a daqueles que invadem os territórios dos muçulmanos, como é este o caso do Malabar; e então a guerra é indelegável noutrem, mas é imperativa para todo o muçulmano, quer seja escravo, mulher, cidadão ou camponês, ainda sem autorização do seu senhor, esposo, credor ou proprietário de terra”³³¹.

“Refere Addilamí no seu livro intitulado O throno do paraíso, citando Abú Horeira, que ouvira o Profeta dizer: Uma hora gasta por amor de Deus vale mais do que cinquenta peregrinações a Meca, isto é, a recompensa do guerreiro é durante uma hora superior a cinquenta peregrinações, e a razão de tal superioridade está em que o guerreiro arrisca a vida e bens por amor de Deus, e por consequência a vantagem que tem excede a do peregrino”³³².

Zinadím, com o intuito de estimular a causa da guerra entre os muçulmanos do Malabar, expõe passagens do Corão que justificam a importância do jihad, com os ensinamentos do profeta sobre como e porque fazê-la. Além disso, ele utiliza diversos autores muçulmanos, entre eles o profeta Maomé, que falam sobre o jihad e o seu grau de importância para a vida do crente. De tal modo, como estímulo também, Zinadím

³²⁹ *Idem*, pp. 212-213.

³³⁰ MANTRAN, Robert. *A expansão muçulmana: séculos VII-XI*. Tradução de Trude Von Laschan Solstein. São Paulo: Editora Pioneira, 1977, pp. 72-73.

³³¹ ZINADÍM, *op. cit.*, p.26.

³³² *Idem*, p. 19.

escreveu sobre os ganhos e as recompensas que os guerreiros recebem quando lutam em nome de Allah:

“Mas aquele que se erguer com o poder real para combater os infiéis, despendendo a sua fazenda e preparando as munições de guerra devidas para os combater e expulsar do país do Malabar e fazer e fazer abandonar os portos de que se assenhoreara nele, esse será cheio de louvores, feliz; elle será o punidor do que faltou ao dever, como executor da vontade de Deus (...). E então elle receberá uma recompensa dos seus anjos, profetas e enviados; os servos de Deus cobri-lo-ão de preces e saudações (...).Porque na verdade disse o Prophetae, Aquelle que livrar um crente de uma pena do mundo, Deus o livrará de uma das penas do dia de juizo, refere Mocalemel, Ora se é assim para aquelles que livraram um só crente de uma só pena, ainda que insignificante, como não ha de ser d'aquelles que livraram de penas numerosas e grandes um sem numero de infelizes, por meio da guerra santa no caminho de Deus ??”³³³.

Assim, Zinadim utilizou o argumento de se fazer um jihad para promover suas ideias e justificar determinadas ações contra o outro, o inimigo maior cristão. Deste modo, podemos perceber que ambos autores, nas duas obras, recorreram ao recurso do discurso religioso para legitimarem as suas falas e fazerem julgamento de valor do outro.

3.3. – Diogo Gonçalves e Zinadím como mediadores culturais:

A disputa pelo território físico e espiritual entre as duas religiões inimigas, estas representadas pelos autores que foram abordadas nesta pesquisa, também desencadeou uma série de tratados e relatos sobre as ações dos rivais. Ademais, o encontro entre diferentes culturas provocou a produção de diversos textos que relatavam sobre as práticas sociais do “outro”. Malabar era uma região muito diversificada, como demonstrado anteriormente no primeiro capítulo. Sua população não era homogênea etnicamente e culturas distintas conviviam em um mesmo espaço geográfico. Algumas literaturas buscaram descrever e relatar para o seu mundo a sociedade diferente que presenciavam pela primeira vez ou que coabitavam neste mesmo espaço.

Neste sentido, tanto Diogo Gonçalves como Zinadím podem ser representados como mediadores culturais para a sua sociedade. E o texto escrito, produzido a partir da interpretação de um objeto/sociedade/individuo, dentro de uma situação histórica e

³³³ *Idem*, pp. 10-11.

cultural específica, é um lugar privilegiado para apreender o processo de mediações culturais, de mudança de registros, de revisão de códigos e de traduções de uma para outra linguagem. Assim afirma Maria Cristina Pompa “ (...) a cultura é um texto do qual se pretende desvendar a teia de significações subjacentes, onde os significados estão na apreensão da polissemia dos símbolos, produzidos no inter cruzamento de diferentes campos semânticos (...)”³³⁴. Portanto, a dinâmica do encontro cultural se traduz na polifonia da narrativa, e, no nosso caso, são perceptíveis nas narrativas de Gonçalves e Zinadím.

Os missionários jesuítas, com efeito, foram os mediadores não só entre a prática nativa e saber ocidental, mas também entre as diferentes hierarquias de códigos culturais dos sistemas sociais que se encontravam e se chocavam nos domínios ibéricos. Foram os primeiros que tentaram compreender a complexidade das diferenças culturais no interior de uma perspectiva de igualdade estrutural da humanidade³³⁵. Durante as missões nos territórios asiático, africano e americano os missionários traçaram como estratégia uma aproximação cultural com os grupos sociais e étnicos a serem evangelizados. E a partir dela, esses inicianos que procuraram estabelecer uma aproximação cultural acabaram colaborando para a construção de pontes e de vínculos entre as culturas que presenciavam pela primeira vez e a europeia. A aproximação cultural como forma de entender os costumes e práticas sociais, religiosas, políticas e econômicas das culturas nativas constitui-se no exemplo claro de mediação cultural desenvolvida por jesuítas nas missões. Seguindo esta perspectiva, também aponta Adone Agnolin:

“A novidade da ação missionária jesuítica, que se tornou, polemicamente, uma nova proposta modelar de missão religiosa, apontava, também e ao mesmo tempo, para um processo de encontro aculturativo (um profundo processo de mediação cultural), dentro do qual o próprio cristianismo devia (parecia dever) se submeter a um ritual de transformação que pudesse tornar aceitável a peculiar novidade da mensagem cristã dentro de uma visão cultural tão refinada e

³³⁴ POMPA, Maria Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. São Paulo, 2001, p. 10.

³³⁵ GASBARRO, Nicola. *Missões: a civilização cristã em ação in Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*” – Paula Monteiro (org.). São Paulo: Globo, 2006, p. 81.

complexa, na perspectiva de sua ordem altamente hierarquizada (...)³³⁶.

Como mencionado no primeiro capítulo, muitos jesuítas ao tentarem traduzir para a sua linguagem uma cultura distinta da sua, acabaram criando pontes de conexão entre esses dois mundos, tornando-se mediadores culturais. Mediadores, pois, utilizaram sistemas de significados com diferentes chaves interpretativas da outra cultura para tentarem transmitir sentido e serem legíveis e interpretados por todos da sua cultura³³⁷. Contudo, tal procedimento de aproximação e adaptação às novas culturas não era algo novo e nem exclusivo da Companhia de Jesus, conforme destacado pela historiadora Célia Tavares: “*séculos antes, essa adaptação foi proposta por São Paulo como método para conduzir infieis a Cristo, e os jesuítas apenas levaram essa proposta a limites extremos*”.³³⁸ A adaptação tornou-se uma obrigação dos “fortes” na fé e “acomodar-se” aos outros converteu-se o meio necessário para obter o fim de “ganhar para Cristo” os gentios³³⁹.

Essa aproximação cultural era uma estratégia para facilitar a tradução dos “costumes”, que se constituiu em um dos principais instrumentos empíricos utilizados pelos missionários para a esperada “passagem para a civilização” que se daria no campo do religioso (pela conversão via a tradução da Bíblia) e no plano cultural (pela evangelização via a tradução dos “costumes”)³⁴⁰. Segundo Paula Montero, uma construção de mundo inter-relacional se produz nos jogos de linguagem. Assim, a produção de “códigos compartilhados” seria a resultante das estratégias da interação que constroem representações que mobilizam sentidos que só podem ser descritos contextualmente. Portanto, seguindo esta linha de pensamento as narrativas missionárias

³³⁶ AGNOLIN, *op. cit.*, p.192.

³³⁷ TAVARES, *op. cit.*, pp. 91-92.

³³⁸ TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Mediadores Culturais: Jesuítas e a missão na Índia (1542-1656)*. Acervo, Rio de Janeiro, v. 16, no 2, p. 173-190, jul/dez 2003, p 174. Carta aos Coríntios de “se adaptar aos interlocutores para conduzi-los a Cristo”.

³³⁹ AGNOLIN, Adone. *Religião e Política nos Ritos do Malabar (séc. XVII): Interpretações diferenciais da missão jesuítica na Índia e no Oriente*. Clio - Série Revista de Pesquisa Histórica - N. 27-1, 2009, pp.226-227.

³⁴⁰ MONTERO, Paula. *Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural* in Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural/ Paula Montero, (org.) – São Paulo: Globo, 2006., p. 20.

da alteridade estariam situadas em uma teoria da mediação cultural a partir do encontro cultural³⁴¹.

Foi dessa maneira que os missionários jesuítas encontraram e conseguiram relativizar sua ação e seus instrumentos culturais a partir da adaptação à situação cultural específica na qual estavam atuando: e a nova estratégia foi se delineando, pelo menos, desde meados do século XVI³⁴². Todavia, a postura dos missionários nunca deixou de ser eurocêntrica e etnocêntrica, mas a partir da adoção desse método de aproximação cultural, seguindo o princípio paulino, a ação missionária dos jesuítas pode ser melhor entendida ao se usar o conceito de mediação cultural. No entanto, não se pode generalizar a postura de todos os missionários, pois havia diferentes tipos de abordagens e de condutas dentro da Companhia.

Para efetuar a aproximação cultural com o objetivo de entender o outro a operação da tradução através da comparação foi a mais utilizada. E a necessidade, filosófica e teológica, de atribuir aos nativos umas “crenças” obedecia a uma exigência cultural de ‘ler’ o outro e traduzi-lo em seus próprios termos, e, por outro lado, traduzir o “eu” para o outro. Para isto era necessário construir uma linguagem de mediação, e o código prioritário de leitura e interpretação da realidade, inclusive das alteridades antropológicas, ainda era o religioso. De acordo com Maria Cristina Pompa, “*qualquer manifestação social da alteridade que a descoberta apresentava era lido sub specie religionis, e traduzido na linguagem religiosa*”³⁴³.

A religião desde o século XVI foi o campo categorial privilegiado no qual o Ocidente definiu e decifrou o outro. No caso de Diogo Gonçalves, a religião foi um dos conceitos mais generalizadores que a Europa pôde conceber para incorporar a alteridade cultural³⁴⁴ e fazê-la entrar em seus sistemas de comunicação. Já em Zinadím, o Islã também era algo essencial que configurava a cosmovisão do fiel. Mas, ele era mais radical ainda, pois não só exigia dos fiéis as obrigações dos 5 pilares da sua fé, como também o

341 *Idem*, p. 60. (montero)

342 AGNOLIN, *op. cit.* p. 209.

343 POMPA, *op. cit.*, p. 35.

344 Reconhecer-se no outro, colocar-se ou constituir-se como outro.

aprendizado de uma língua em comum a todos os seus seguidores: a língua árabe, uma vez que as liturgias e os textos estão em árabe.

Especificamente, o *modus operandi* da atividade missionária dos europeus em geral é sua valorização da inscrição do outro: seja através da gramaticalização das línguas ou da descrição dos modos de ser e pensar dos nativos, a atividade da escrita sobre e para o nativo fixa os acontecimentos em narrativas que vão, progressivamente, “depositando significações”³⁴⁵. Dessa forma, a missão jesuíta dos séculos XVI-XVII se estabelece como um trabalho contínuo de desconstrução e reconstrução dos códigos comunicativos que usa como matéria-prima da vida intercultural o conhecimento das culturas locais³⁴⁶.

Como destacado, a “religião” se constituiu no instrumento preferencial para descrever a cultura dos outros. Neste sentido, Nicola Gasbarro afirma que a religião se constituiu no código privilegiado da cultura ocidental inteira e, portanto, ela é a perspectiva epistemológica melhor para compreender qualquer tipo de alteridade. Desta maneira, os missionários foram os primeiros “antropólogos” do Ocidente, não apenas pelo poder político da igreja, mas pelo “poder do sentido” que a religião tinha no interior da modernidade: “*eles são fruto de uma instituição poderosa, mas, mais ainda, de uma cultura geral que reconhece sua autoridade simbólica e legitima o exercício desta*”³⁴⁷. Por conseguinte, o Ocidente tenta compreender as outras culturas antes de tudo em termos da “religião” por que se trata da estrutura fundamental do funcionamento da vida social. Os missionários jesuítas construíram a linguagem e os códigos de comunicação a partir das relações práticas entre as culturas, privilegiando, evidentemente, a religião. E assim, a hierarquia de sentido da religião cristã tornou-se o paradigma de comparação com as demais culturas:

“(…) a história das religiões precisa da história das missões também para historicizar seu método histórico e comparativo: as missões dão origem a comparação histórica entre as civilizações pelo código privilegiado da “religião”, que apenas graças a essa capacidade de

345 MONTERO, *op. cit.*, pp. 59-61.

346 *Idem*, p. 32. (MONTERO)

347 GASBARRO, *op. cit.*, p. 82.

relação e de complexidade torna-se o horizonte intercultural de sentido”³⁴⁸.

Todavia, é importante ressaltar que os determinantes culturais que constituem os “filtros” através dos quais os europeus percebiam os nativos não são os mesmos em todas as fontes, pois havia diferenças internas nesses olhares e percepções diferenciadas e estratégias específicas de apreensão e de transcrição do “outro”. Paula Montero afirma que quando se observa o processo de intermediação cultural na particularidade de seus agentes, o que é traduzido, e como o é, “*se realiza nos limites das necessidades de consenso colocadas pelas relações existentes e tem o alcance dessa mesma rede de relações*”³⁴⁹. Portanto, embora o missionário tenha a percepção de que está traduzindo/adaptando para o mundo dos brancos a cultura nativa como um todo, o que, na verdade ele procura tornar compatível nesse processo são alguns códigos privilegiados segundo a perspectiva dos agentes em relação.

No caso do jesuíta Diogo Gonçalves em sua obra além de fazer um histórico sobre os reis do Malabar, ele produziu também uma detalhada descrição dos costumes dos hindus daquela localidade. Apesar de existirem muitos juízos de valor, de uma maneira geral, ele conseguiu apresentar uma razoável caracterização daquela cultura. Contudo, a sua compreensão acerca das principais estruturas socioculturais indianas foi baseada, principalmente, na interpretação da sua base religiosa.

Como dito anteriormente, ao descrever, por exemplo, os 3 deuses principais do panteão hinduísta – Brahma, Vishnu e Shiva – Gonçalves fez uso de categorias conhecidas no meio católico:

“ (...) e, se para não dizermos que vão em tudo errados neste seu monstruoso ternário de falsos deuses, bem poderemos dizer que o demônio, como em tudo se quer fazer bugio de Deos, lhe quis nisto mostrar alguma aparência ou sombra da Santíssima Trindade, não verdadeira mas fingida e arremedada (...) Tiremos algumas rosas e colhemos algum trigo de verdadeira doutrina, nestes três deuses podemos ir descobrindo o mistério da Santíssima Trindade”³⁵⁰.

³⁴⁸ *Idem*, p. 73.

³⁴⁹ MONTERO, *op. cit.*, p. 60.

³⁵⁰ GONÇALVES, *op. cit.*, p. 30.

Toda tradução, como destacado por François Hartog, repousa sobre a afirmação do próprio narrador, filtrando o outro em termos que lhes são comuns e passíveis de serem assimilados. A partir desta comparação, o jesuíta produziu um conhecimento sobre a cultura hindu através da aproximação com termos similares ao catolicismo, tornando inteligível o mundo hindu para o mundo europeu. Além disso, 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 hindus eram atos falsos, mas que poderiam encontrar a “salvação” se a palavra de Deus lhes fossem reveladas:

“... pois não deu o lugar a Vishnu para ser criado da mãe, mas ela com seu leite criou não ao falso deus Vishnu mas ao verdadeiro filho de Deus Jesus Cristo; não cortou a cabeça de Vânem, mas de Lucifer. Digo isto para que vejam, os que lerem esta fábula, quanto o demônio pretende arremedar a verdade, para que com aparência dela engane mais facilmente, ainda que nunca embuça tanto a mentira, que se não conheça daqueles que não forem mais cegos que toupeiras”.³⁵¹

As apropriações de categorias familiares ao catolicismo - como a noção de pecado, blasfêmia, diabo - revela que as analogias promovidas por Diogo Gonçalves a respeito das práticas culturais dos hindus tiveram em vista um esquema interpretativo cristão, demonstrando em sua obra não apenas um teor descritivo, mas uma visão católica e europeizada a respeito de uma sociedade muito antiga. Assim, a tradução e mediação entre as culturas se dá pelo olho do branco. Os missionários são figuras características de mediadores culturais não somente em relação à cultura europeia.

Para os europeus a descrição sobre outro respaldava-se sobre as concepções cristãs da vida social. Todavia, tal situação não ocorria somente para os cristãos europeus, mas também para os muçulmanos que habitavam no Malabar, como Zinadím. O islã não era somente uma religião, mas um estilo de vida que moldava todo o comportamento. Portanto, as descrições que Zinadím em sua obra fez sobre a cultura hindu e, também, sobre os portugueses cristãos, seguem a mesma lógica de raciocínio dos missionários que se aventuravam nas terras do Oriente: a religião.

³⁵¹ *Idem*, p. 36. (DG)

Neste sentido, Zinadím também ocupou o papel de mediador cultural para o seu grupo étnico. Apesar da sua obra seguir um esquema narrativo diferente da de Gonçalves, a proposta dele era a de chamar todos os muçulmanos para fazerem uma jihad contra os portugueses. Consequentemente, a sua obra também era um meio de divulgação para diferentes líderes estatais muçulmanos para chamar a atenção às ações lusas no Malabar. Além disso, Zinadím descreveu a sociedade hindu para os muçulmanos que fossem ler sua obra. Toda essa descrição seguiu a lógica islâmica de visão sobre a organização social. Mais que uma descrição da alteridade, os relatos sobre o outro procuram remeter os fatos observados a um sistema de códigos conhecidos e, portanto, compreensíveis, como, por exemplo no trecho que foi citado anteriormente:

“Também é de uso na região entre os naires e castas vizinhas, juntarem-se em número de dois, quatro ou mais com uma só mulher, indo cada um deles alternadamente passar a noite com ela, do mesmo modo que o muçulmano faz com as suas esposas, sem que daí advenha inimizade ou discórdia entre eles”.³⁵²

Desta maneira, a linguagem religiosa tornou-se, assim, o terreno de mediação onde cada cultura (cristã e islâmica) pôde tentar ler a diversidade da outra e onde a alteridade pôde encontrar seu sentido e, portanto, sua “tradução” em termos culturalmente compreensíveis. Por conseguinte, a partir das suas obras, tanto Diogo Gonçalves, como Zinadím, podem ser lidos e situados como mediadores culturais para as suas respectivas culturas/sociedades.

³⁵² ZINADÍM, *op. cit.*, p. 28.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Em 27 de maio de 1498 Vasco da Gama desembarcou em Calicute, na costa sudoeste da Índia. Esse marco, sem dúvida, iniciou uma nova história na Índia e nas relações entre a Europa e o Oriente. As especiarias foram, desde o princípio, o fator essencial da expansão europeia na Ásia, no entanto, como demonstrado em nossa pesquisa, não foi somente essa questão que moveu os empreendimentos portugueses. Havia ainda o desejo de combater o poderio político e comercial do Islã em escala continental; o desejo de monopolizar o comércio das especiarias; e as preocupações com a evangelização.

As missões, grandes aliadas da expansão ibérica, provocaram uma ampla produção de narrativas que procuravam descrever as populações com as quais os europeus se confrontavam. O contato entre o catolicismo e as várias religiões e autoridades religiosas dos “novos” territórios criou um enorme laboratório para a reformulação das relações sociais, significados culturais e formações políticas. Neste universo de confrontos culturais, aparecem as obras de Zinadím e de Diogo Gonçalves.

Apesar delas, aparentemente, não dialogarem, elas não são independentes, e pelo contrário, compõem um mesmo universo histórico criado pela expansão ibérica. A história de um determinado local ou determinado objeto, está conectada, entrelaçada a outras histórias. Ela não é única e isolada, é uma *connected history*³⁵³, utilizando o termo de Sanjay Subrahmanyam, também divulgado por Serge Gruzinski. Nesta visão, a tarefa do historiador é a de exumar as ligações históricas, explorando essas *connected histories*.

Portanto, a história dos locais não deve ser vista como uma fronteira sólida, mas sim como uma fronteira fluída onde diversas histórias se interligam e criam a história de

³⁵³ GRUZINSKI, Serge. *Os mundos misturados da monarquia católica e outras connected histories*. *Annales HSS*, n° 1, janvier-février 2001.

um determinado local. Por isso, a fim de compreendermos e aumentarmos o nosso campo de visão a respeito das interações luso-indianas dos séculos XVI-XVII, propomos interligar, no sentido de comparar, as percepções de Zinadím e de Gonçalves sobre o território do Malabar.

No desenvolvimento da pesquisa reafirmamos que a ideia do "outro" e da sua cultura, da qual se fala e se escreve sobre e para uma determinada sociedade, são apenas uma representação, às vezes, uma imagem distorcida, podendo até ser manipulada de acordo com os jogos de interesse políticos, econômicos e, sobretudo, religiosos. Isso ocorre quando ao "outro" negamos aquele mínimo de autonomia necessária para falar de si mesmo. Aqueles que são diferentes do grupo do eu - os diversos "outros" deste mundo -, por não poderem dizer algo de si mesmos, acabam representados pela ótica etnocêntrica e segundo as dinâmicas ideológicas de determinados momentos. Neste sentido, com o intento de analisarmos os etnocentrismos contidos nas obras, buscamos apresentar não só uma perspectiva cristã europeia que narra o encontro com a cultura hindu do Malabar, mas também uma islâmica, por mais que seja destoante do restante da cultura nativa da região, que do mesmo modo fala sobre o encontro cultural com o "outro".

E para compreendermos como se deu o desenvolvimento das obras dos nossos dois personagens, foi preciso entender e analisar os contextos históricos-culturais-sociais-políticos-religiosos de cada um. Porque somente avaliar a estrutura interna das obras nos afasta da própria mentalidade e situação em que o autor se inseria. Por isso, no nosso primeiro capítulo buscamos passar ao leitor um pouco mais sobre o contexto histórico da expansão ibérica ultramarina e a presença portuguesa na terra do Malabar, considerando assim os aspectos externos das obras. Não só isso, mas avaliamos também as principais características do Malabar do século XVI-XVII, considerando os seus aspectos políticos e culturais dos povos que lá habitavam. Demonstramos o quanto a Ásia, a luz dos primeiros contatos luso-indianos, era dinâmica e não estática, em constante desenvolvimento econômico e político. Criticamos assim, a ideia de que quando Portugal chegou à Índia ele não agiu sobre uma "tabula rasa", usando o termo de Sanjay Subrahmanyam, e nem era um império em expansão agindo sobre uma região sem mobilidade alguma. Antes, ele se confrontou com diferentes reinos fortes, com os quais Portugal teve de negociar para criar uma rede de relacionamentos e estabelecer a sua presença na Ásia.

No segundo capítulo da dissertação procuramos não só falar mais sobre os nossos autores e as principais características dos seus estilos historiográficos, mas também apresentar outras obras que fazem parte deste mesmo universo. Tivemos a intenção de demonstrar que na Índia havia uma produção historiográfica sobre o choque cultural entre os portugueses e a comunidade muçulmana no Malabar. Contudo, não foi a nossa intenção apenas exemplificar diferentes obras, mas a de criar um espaço de discussão, críticas e reflexões que devem ser levadas em questão quando analisadas as obras dos nossos autores e as demais que pertencem a este mesmo universo. Portanto, concluímos que para uma história mais integralizante dos contatos culturais luso-indianos, os manuscritos asiáticos são importantes, pois tais fontes têm muito a oferecer sobre as ações portuguesas na Índia, apresentando fatos e elementos que as próprias fontes europeias não nos oferecem.

Todavia, as duas obras que foram apresentadas, narram, de diferentes perspectivas, esse choque cultural e a sociedade do outro. Mas, reafirmamos mais uma vez, que são apenas representações. As obras são textos que apresentam elementos construtivos do discurso da alteridade e do etnocentrismo como cernes formadores da sua constituição discursiva.

E é nesse meio, juntamente com a retórica da alteridade, que também encontramos outro elemento importante dentro dos discursos dos nossos autores: o etnocentrismo. Esse etnocentrismo é uma visão do mundo onde, nas percepções de Zinadím e Gonçalves, o grupo do locutor é tomado como centro de tudo e todos os outros são pensados e sentidos através dos seus valores, modelos e definições do que é a existência³⁵⁴. O pano de fundo da questão etnocêntrica, nas obras dos nossos personagens, reside em uma experiência de choque cultural, entre o “nosso” grupo e o “outro”. Este choque gerador do etnocentrismo nasceu na constatação das diferenças, da qual foi retratada como algo ameaçador, pois estava em jogo a própria visão de mundo e identidade do narrador. Portanto, não importava o tamanho da diferença, pois a sociedade e cultura de Zinadím e de Gonçalves foram postas sempre como as melhores, como o exemplo de “civilidade e progresso”, enquanto a sociedade do “outro”, sobretudo a da comunidade hindu, era atrasada, selvagem, presa aos misticismos e fábulas.

³⁵⁴ ROCHA, Everardo. *O que é etnocentrismo?* São Paulo: editora Brasiliense, 2006.

Desta forma, o etnocentrismo das duas obras passa exatamente por um julgamento de valor da cultura do “outro” nos termos da cultura do grupo do “eu”. Esse julgamento foi realizado a partir das suas cosmovisões, dos seus entendimentos religiosos sobre como deveria ser a conduta da humanidade. Portanto, com a finalidade de problematizar as obras dos nossos personagens, o terceiro capítulo foi dedicado a análise interna das obras, levando em consideração que o quê Zinadím tinha a dizer era também importante e de grande relevância para uma mudança em nossa percepção acerca da história da presença portuguesa na Índia.

Notamos que nas duas obras, elementos do etnocentrismo e da fabricação do outro fizeram parte da composição e da elaboração delas. Tanto Zinadím, como Diogo Gonçalves, retrataram o “outro”, o diferente, como algo ruim e que, portanto, deveria ser “destruído” em nome de Allah, no primeiro caso e, no segundo, reorientado para o “verdadeiro” caminho estipulado por Deus. Além disso, destacamos que o elemento religioso foi o norteador e legitimador das suas ações para um com outro. Ambos recorreram ao instrumento do discurso religioso para legitimar as suas falas e propagarem suas ideias. Nesta perspectiva, por procurarem descrever a cultura do outro a partir da comparação com a sua, destacamos que os dois personagens da nossa pesquisa podem ser situados como mediadores culturais para as suas respectivas culturas/sociedades.

Por fim, longe de esgotar o assunto, esperamos ter contribuído para os estudos das relações sociais luso-indianas nos séculos XVI-XVII, levantando novas questões e abrindo mais espaço para a incorporação e análise de fontes asiáticas nas produções acadêmicas brasileiras.

Referências bibliográficas e fontes:

1) Fontes digitalizadas:

MAKHDUM, Shaykh Zainuddin. *Tuhfat al-Mujāhidīn: A Historical Epic of the Sixteenth Century*. Translated from the Arabic with notes by S. Muhammad Husayn Nainar. Kuala Lumpur / Calicut: Islamic Book Trust / Other Books, 2006.

WICKI, Josef (ed.): Diogo Gonçalves S.I.: *Historia do Malavar*. (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, 20.) XVIII. Münster/Westfalen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1955.

ZINADÍM, *O mimo do campeão da fé In* LOPES, David. História dos portugueses no Malabar. Manuscrito árabe do século XVI. Lisboa: Imprensa Nacional/Sociedade de Geografia de Lisboa, 1898. Título original: “Tufhat al-mujahidin fi ba’d ahual al-burtukaliyyin” ou “Tuhfah al-mujāhidīn”.

2) Bibliografia:

ABSAR, A. B. M. Nurul. *Muslim Historiography: The Trends and Nature in Perspective of India (1206-1526 A.D)*. Academic Journal of Interdisciplinary Studies: MCSER Publishing, Rome-Italy - Vol 3 No 1, March 2014.

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.

AKBAR, Ali. *Makhdum II – a great Islamic scholar lost in history*. Published on Friday 30 November 2012 no website <http://www.arabnews.com/islam-perspective/makhdum-ii-%E2%80%93-great-islamic-scholar-lost-history>. Acessado no dia 15 de outubro de 2017.

ANDERSON, Gerald H. *Biographical dictionary of christian missions*. Macmillan Reference: New York City, 1997.

AZEVEDO, Antonio Carlos do Amaral. *Dicionário histórico de religiões*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2002.

AZEVEDO, Carlos A. Moreira. *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 1995.

BARROS, José D’Assunção. *História Comparada: da contribuição de Marc Bloch à constituição de um moderno campo historiográfico*. História Social, Campinas – SP: nº 13, 07-21, 2007.

BETHENCOURT, Francisco; CHAUDURI, Kurti (dir.) *História da Expansão Portuguesa*. Navarra: Círculo de Leitores, 1998, 5 vol.

BIEDERMAMN, Zoltán. *Nos primórdios da antropologia moderna: a Ásia de João de Barros*. In: Anais de História de Além-Mar, Vol. IV, 2003.

BLOCH, Marc. *Pour une histoire comparée des sociétés européennes*. Revue de Synthèse Historique. 6:15-50, 1928.

BORGES, Felipe Augusto Fernandes. *Jesuítas no Oriente no século XVI: o padroado português no Estado da Índia*. XXVII Simpósio Nacional de História. Natal, 2013.

BOUCHON, Genevieve. *Inde Découverte, Inde Retrouvée (1498-1630)*. Étude D'Histoire Indo-Portugaise. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 1999.

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, 1981.

BRAUDEL, Fernand. *Gramática das civilizações*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

BRANDON, S.G.F. *A dictionary of comparative religion*. London, 1971.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *História e textualidade in Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da história*. Tradução: Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHERIAN, P.J. (Ed). *Perspectives on Kerala history- The Second Millennium*. Kerala Gazetteers, 1999.

CLAWSON, Judith L. *Historiography in India: a study of the muslims as the first historiographers in India*. Western Michigan University: Asian Seminar Paper Fall, 1967.

CORREIA, Manuel José. *Os portugueses no Malabar (1498-1580)*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1997.

CURTO, Diogo Ramada. *Cultura Imperial e projetos coloniais (séculos XV-XVIII)*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2009.

DALE, Stephen F. *The Islamic Frontier in Southwest India: The Shahīd as a Cultural Ideal among the Mappillas of Malabar*. Modern Asian Studies, Vol. 11, No. 1, 1977.

DELUMEAU, Jean. *Os cinco pilares do Islã in De religião e de homens*. Lisboa: Editorial Presença, 1997.

_____. *As grandes religiões do mundo*. São Paulo: Editorial Presença, 2000.

_____. *O hinduísmo in De religião e de homens*. Lisboa: Editorial Presença, 1997.

DIAS, Charles. *Social history of Luso-Indians in Kerala*. Thesis, Department of History - University of Calicut, Kerala, 2009.

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

ELIADE, Mircea e COULIANO, Joan P. *O hinduísmo in* Dicionário das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000, pp.46-54.

FARIA, Patricia Souza de. *A conquista das almas do Oriente: franciscanos, catolicismo e poder colonial português em Goa (1540-1740)*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

_____. *A escrita da história das missões católicas no Oriente in* Sérgio Ricardo da Mata, Helena Miranda Mollo e Flávia Florentino Varella (orgs.). Anais do 3º. Seminário Nacional de História da Historiografia: aprender com a história? Ouro Preto: Edufop, 2009.

_____. *Os franciscanos no Malabar: experiências missionárias e mediações culturais no sul da Índia (século XVI)*. SÉMATA, Ciências Sociais e Humanidades, 2014, vol. 26: 447-469.

FREYRE, Gilberto Freyre. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regimen de economia patriarcal*, Rio de Janeiro, Maia & Schmidt, 1933.

GARCIA, Natalia Araya. *La unicidad como concepto básico del pensamiento religioso islámico, hinduista y budista: la relación entre la existencia humana y lo absoluto*. Tesis para optar al grado de Licenciado em Antropología y al título de Antropólogo. Valdivia, Chile, 2012.

GASBARRO, Nicola. *Missões: a civilização cristã em ação in Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural” – Paula Monteiro (org.)*. São Paulo: Globo, 2006.

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)*. Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre. São Gonçalo: UERJ, 2014.

GREENBLAT, Stephen. *Possessões Maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo*. São Paulo: EDUSP, 1996.

_____. *Cultural Mobility: an introduction*. New York: Cambridge Univ. Press, 2010.

_____. *Os canibais de Lisboa: da história colonial e imperial à história global in* Cultura e Sociabilidade no Mundo Atlântico. Recife: Editora Universitária, 2012.

GRUZINSKI, Serge. *As quatro partes do mundo: História de uma Mundialização*. Trad. MOURÃO, Cleonice Paes Barreto; SANTIAGO, Consuelo Fortes. São Paulo: Editora EDUSP/UFMG, 2014.

_____. *Que horas são... lá no outro lado?*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

_____. *Os mundos misturados da monarquia católica e outras connected histories*. Annales HSS, n° 1, janvier-février 2001.

_____. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e a ocidentalização do México espanhol*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Entre dos mundos: fronteras culturales y agentes mediadores*. México: CSIC, 1997.

GUELLOUZ, Azzedine. *O Islão in As grandes religiões do mundo*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

HALL, Stuart. *Cultura e representação*. São Paulo: Editora Apicuri, 2016.

HARTOG, François. *El espejo de Heródoto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A., 2002.

HULIN, Michael e KAPANI, Lakshmi. *O hinduísmo in As grandes religiões do mundo*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

JOHN, James. *The portuguese and the socio-cultural changes in malabar: 1498-1663*. Department of history - Pondicherry University, July 2003.

JÚNIOR, Durval Muniz de Albuquerque. *A dimensão retórica da historiografia in O historiador e suas fontes/ Carla Bassanezi Pinsky e Tania Regina de Luca (orgs.)*. – 1. Ed., 1ª reimpressão. – São Paulo: Contexto, 2011.

JÚNIOR, Anizio José do Carmo. *O Alcorão na historiografia*. Universidade Federal de Goiás, 2015.

KALAPURA, Jose. *India and East-West Interaction: The Jesuit Contribution, 16-18th Centuries*. XI Congreso Internacional de ALADAA.

KAPPLER, C. *Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

KUNNATH, Ammad. *The rise and growth of Ponnani from 1498 A.D. to 1792 A.D.* Thesis, Department of History, University of Calicut, 2004.

LEPETIT, Bernard. *Sobre a escala na história in Jogos de escalas: a experiência da microanálise/Jacques Revel: organizador; tradução Dora Rocha* – Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

LONDOÑO, Fernando Torres; MARTINS, Fredson Pedro. *Tradução e Comunicação Cultural nas Missões: O processo de configuração de uma “religião” entre os Maynas na obra do jesuíta Pablo Maroni (1738)*. XVII Simpósio Nacional de História. Natal, 22 a 26 de julho 2013.

MANSO, Maria de Deus Beites. *Contexto histórico-cultural das missões na Índia: séc. XVI-XVIII* Historical-cultural context of the India missions: 16th-17th centuries. Évora: Unisinos, Setembro/Novembro 2011.

_____. *A companhia de Jesus na Índia (1542-1622): atividades religiosas, poderes e contatos culturais*. Évora: Universidade de Évora; Macau: Universidade de Macau, 2009.

MANSO, Maria de Deus; SEABRA, Leonor Diaz de. *Jesuit schools and missions in the Orient*. Cambridge Scholars Publishing, 2012.

MANTRAN, Robert. *A expansão muçulmana: séculos VII-XI*. Tradução de Trude Von Laschan Solstein. São Paulo: Editora Pioneira, 1977.

MARQUES, Alfredo Pinheiro. *A historiografia dos descobrimentos e expansão ultramarina portuguesa*. Revista de História das Ideias Vol. 14, 1992.

MONTERO, Paula (org). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

_____. *Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural in Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural/ Paula Montero, (org.) – São Paulo: Globo, 2006.*

MOTA, Thiago Henrique. *Portugueses e muçulmanos na Senegâmbia: história e representações do Islã na África (c. 1570-1625)*. Curitiba: Editora Prismas, 2016.

NEVES, Mariana Carolina Gois. *As relações entre cristãos e muçulmanos na Índia do séc. XVI: os relatos de Zinadím e de Rodrigues da Silveira*. Revista do CESP – v. 30, n. 44 – jul.-dez. 2010.

OLIVEIRA, Francisco Roque de. *Os portugueses e a ásia marítima, c. 1500 - c. 1640: contributo para uma leitura global da primeira expansão europeia no oriente. 1ª parte: os mares da ásia no início do século XVI*. Universidad Autónoma de Barcelona, 2003.

PADMANABHAN, N. *Formation of Kerala society and culture*. University of Calicut - School of distance education, 2011.

PANIKKAR, K.M. *A dominação ocidental na Ásia: do século XV aos nossos dias; tradução de Nemésio Salles, prefácio de Otto Maria Carpeaux*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

POMPA, Maria Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. São Paulo, 2001.

RAWLANDSON, M.J. *Tohfutul Mujahideen: an Historical Work in the Arabic Language*. London: 1833. Translator's Preface, pp. XII-XIII.

RAZAK, Abdul P P. *Colonialism and community formation in Malabar: a study of muslims of Malabar*. Tese de doutorado submetido ao Department of History University of Calicut, 2007.

RIBAS, Rogério de Oliveira. *Ser mourisco em Portugal durante o século XVI*. Anais do XII Encontro Regional de História: ANPUH-RJ, 2006.

ROBINSON, Chase F. *Islamic Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

- _____. *Islan and muslin history in South Asia*. Oxford University Press, 2000.
- ROCHA, Everardo. *O que é etnocentrismo?* São Paulo: editora Brasiliense, 2006.
- ROSA, Fernando. *The Portuguese in the Creole Indian Ocean: Essays in Historical Cosmopolitanism*. New York: Palgrave Macmillan, 2015.
- RIBEIRO, Fernando Rosa. *Routes and Networks in the Indian Ocean*. Goa, Malabar, and Malacca. *Review of Culture* - 46. 2014.
- RICOEUR, Paul. *Sobre a tradução*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- RUBIÉS, Joan-Pau. *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India through European eyes, 1250-1625*. Oxford: Cambridge University Press, 2002.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SALAHUDHEEN, O.P. *Anti-european struggle by the mappilas of malabar (1498-1921 AD)*. Thesis submitted for the award of the degree of philosophy in History. Aligarh Muslim University, 2006.
- SALES, Maria de Lurdes Ponce Edra de Aboim. *Do Malabar às Molucas: os Jesuítas e a Província do Malabar (1601-1693)*. Tese de Doutorado em História – Universidade Nova de Lisboa, 2015.
- SANTOS, João Marinho dos. *As economias do índico aquando da chegada dos portugueses*. Lisboa, 1992.
- SENKO, Elaine Cristina. *Um panorama sobre a Historiografia Islâmica na Idade Média: um diálogo necessário*. *Revista Vernáculo* n.º 39 – primeiro semestre /2017.
- SILVA, Thiago Gredilha Nunes da. *O cristianismo perdido no Oriente: comunidades cristãs orientais e os europeus nos séculos XVI e XVII*. Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre. São Gonçalo: UERJ, 2012.
- SOUZA, Marcelo José Lopes de. *O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento in Geografia: conceitos e temas / organizado por Iná Elias de Castro, Paulo Cesar da Costa Gomes, Roberto Lobato Corrêa*. — 2ª ed. — Rio de Janeiro; Bertrand Brasil, 2000.
- SOUZA, Teotónio R de. *As impressões portuguesas na Índia: realidade, fantasia e auto retratação*. Atas do V Encontro Luso-Alemão. Koln/Colônia, 1998.
- SUBRAHMANYAN, Sanjay. *O império asiático português 1500-1700: uma história Política e Econômica/ tradução de Paulo Jorge Sousa Pinto*. Lisboa: Difel, 1995.
- _____. *Impérios em Concorrência*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2012.
- SUHAIL, E. *Muslim community of malabar and their literary struggles against the colonial powers: an evaluation*. Thesis submitted to Jawaharlal Nehru University. Ney Delhi, 2007.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. *A cristandade insular: jesuítas e inquisidores em Goa (1540-1682)*. Niterói: Tese de Doutorado apresentado para UFF, 2002.

_____. *Mediadores Culturais: Jesuítas e a missão na Índia (1542-1656)*. Acervo, Rio de Janeiro, v. 16, no 2, p. 173-190, jul/dez 2003

TEIXEIRA, Felipe Charbel. *Representação histórica: retórica da alteridade, domesticação da existência*. ANPUH – XXII simpósio Nacional de História – João Pessoa, 2003.

THOMAZ, Luiz Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Ed. Difel, 1994.

_____. *Uma visão cristã do hinduísmo na primeira metade de Seiscentos*. Didaskalia. Lisboa. 29, 1999.

XAVIER, Angela Barreto; Zupanov, Ines G. *Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th centuries)*. Oxford University Press, 2015.

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

_____. *O império Oriental, 1458-1665: A religião e as religiões*. Disponível em: <http://www.ineszupanov.com/publications/HIST%D3RIA%20DA%20EXPANS%C3O%20PORTUGUESA%202001.pdf>. Acesso 04 de janeiro de 2017.

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)*. University of Michigan Press: Ann Arbor, 2005.

_____. *The Historiography of the Jesuit Missions in India (1500–1800)*. Disponível no website http://referenceworks.brillonline.com/entries/jesuit-historiography-online/the-historiography-of-the-jesuit-missions-in-india-15001800-COM_192579, acessado no dia 13 de junho de 2017, às 21:00.

_____. *Language and Culture of the Jesuit "Early Modernity" in India during the Sixteenth Century*. Itinerario volume XXXI number 2, 2007.

ANEXOS:

1- Capa da obra de Diogo Gonçalves, *Historia do Malavar*, publicada por Josef Wicki em 1955:



2- Capa da obra *História dos portugueses no Malabar*, publicada por David Lopes em 1898:

