

Mediadores Culturais

Jesuítas e a missionação na Índia (1542-1656)

Este artigo analisa os trabalhos missionários desenvolvidos pela Companhia de Jesus na Índia, no período de 1542 até 1656, que foram fortemente marcados por trocas culturais entre o Ocidente e o Oriente e determinaram sua originalidade. Como exemplo, estuda-se a ação missionária de dois jesuítas: Henrique Henriques e Roberto de Nobili.

Palavras-chave: Companhia de Jesus, missionação, Índia.



This article examines the missionary labours of the Society of Jesus in India from 1542 to 1656 strongly marked by cultural exchanges between West and East, what gave it its originality. It takes as examples the missionary enterprise of two jesuits: Henrique Henriques and Roberto de Nobili.

Keywords: Society of Jesus, missionary enterprise, India.

A preocupação com a missão e os cuidados com a educação foram as marcas mais conhecidas da Companhia de Jesus, desde sua formação por iniciativa de Inácio de Loyola, em 1537, sendo a *Fórmula do Instituto* aprovada pelo papa Paulo III na bula *Regimini Militantis Ecclesiae*, em 1540. Para os jesuítas, a missão era o caminho da consolidação da Igreja, visto que a conversão tinha o destacado papel de alargamento da sua área de atu-

ação, e local privilegiado para a concretização do princípio do contato mais cristão com o mundo.¹

Ao discutir o conceito de “império”, Anthony Pagden explora a associação da definição romana para *civitas* – que corresponde à comunidade ideal, ao local de humanidade, ao lugar de florescimento – à noção de “civilizar”, ou seja, transferir a *civitas* para outros lugares, o que significa dizer dominar ou-

tras regiões para levar a sua própria cultura. Com os imperadores cristãos, o antigo sonho de universalidade e a ambição pagã de civilizar foram transformados em um objetivo análogo de conversão na cristandade – *christianitas*. Deriva daí a noção de “império cristão”, que apoiou a transposição do conceito de *civitas* para o de “missão”.² Dessa forma, a ordem perfeita só poderia ser alcançada no trabalho de cristianização, no trabalho em prol do domínio da fé, princípio que foi amplamente assumido pela Companhia de Jesus.

É importante destacar que o espírito prático dos jesuítas, que marcou a ordem inaciana sobretudo no trabalho missionário, iria conduzir a um esforço de aproximação cultural com os grupos sociais e étnicos a serem evangelizados, que pode ser exemplificado na catequese feita nas línguas dos povos submetidos à missão da Companhia de Jesus. 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.

Algumas vezes o procedimento dos jesuítas em relação aos povos “não europeus” se tornou alvo de críticas do clero mais ortodoxo, que via no tipo de abordagem desenvolvido por eles ameaças à integridade da fé. A questão do laxismo dos inacianos pode ter como exemplo a discussão sobre a utilização de práticas religiosas dos chineses e dos hindus para

a propagação do catolicismo nessas regiões, que refletiu importante ponto de tensão nos séculos XVII e XVIII.³

No entanto, tal procedimento em relação a outras culturas não era algo novo para a Igreja, nem se configurava como prática evangelizadora exclusiva da Companhia de Jesus. Muito antes, a “adaptação” foi proposta por São Paulo como método para conduzir infiéis a Cristo, e os jesuítas apenas levaram essa proposta a limites extremos.⁴

Apesar do esforço de aproximação, deve-se ter bem claro que, mesmo quando os inacianos aparentemente toleraram ou conformaram-se com a realidade cultural e religiosa daqueles que pretendiam evangelizar, o postulado básico de sua ação era o de transformar, ou seja, submeter o outro à sua própria lógica, ao catolicismo, pois o que acreditavam que devia ser feito era promover a salvação das almas daqueles que estavam longe da fé.⁵

O historiador português João Paulo de Oliveira e Costa observou que as ações de evangelização dos jesuítas, fossem elas no Oriente, na América ou na África, não se desenvolviam de maneira uniforme. Onde a presença das autoridades régias portuguesas era marcante e inequívoca, o modelo de conversão tendia a ser “excessivamente ocidentalizador”, mas nas regiões fora do domínio direto do Império português “foram ensaiadas numerosas abordagens inovadoras”.⁶ O autor usa o conceito de “acomodação

cultural” ao definir essas abordagens inovadoras.

Sem negar a complexidade da questão dos contatos entre culturas e sem desenvolver aqui uma análise detalhada dos debates conceituais travados pela antropologia nesse âmbito, ainda assim deve-se considerar o papel singular que os jesuítas desempenharam na ação evangelizadora. De maneira geral, a pos-

tura do religioso da Companhia de Jesus é etnocêntrica e eurocêntrica. 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 se usar o conceito de “mediadores culturais”, proposto por Serge Gruzinski. Esses seriam responsáveis por estabelecer



Representação de pagode hindu – templo religioso – feita pelo holandês Linschoten no final do século XVI, que evidencia a demonização que os cristãos faziam das práticas religiosas indianas.

“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”.⁷

Por meio do estudo dos mediadores culturais e de suas trajetórias, Gruzinski considera possível definir a impermeabilidade ou a porosidade das fronteiras culturais, a referenciação das circunstâncias, das condições e das modalidades da passagem feita por eles (amálgama, transferência, síntese, tradução).⁸ Ao colocar em contato duas cul-

turas, o mediador cultural pode utilizar-se de sistemas de significados com diferentes chaves de interpretação e irá obter mais resultados na medida em que conseguir transmitir sentido e ser legível e interpretado por todos.⁹

Vivendo na fronteira de civilizações, nos limites de cada cultura, muitos jesuítas puderam construir pontes, conexões entre esses mundos, tornando-se, portanto, mediadores culturais na concepção definida por Gruzinski. É verdade que isso deve ser entendido como uma das tendências desenvolvidas pela Compa-



Mapa das províncias jesuíticas na Índia no século XVII: a província de Goa e a província do Malabar.

nhia de Jesus no conjunto de várias modalidades de contatos com culturas e civilizações distintas, e não como forma única de atuação. Além disso, não pode ser usado de maneira generalizante para a ordem como um todo, pois não existia a homogeneidade que muitas vezes é destacada em estudos sobre os inacianos. Mas com certeza o uso do conceito de mediador cultural possibilita visualizar a práxis da evangelização dos jesuítas na sua diversidade.

Assim, como forma de perceber e afirmar que a Companhia de Jesus não se constituía no bloco monolítico que se dizia, ou que se acreditava ser, há o exemplo dos métodos de conversão desenvolvidos pelos jesuítas Henrique Henriques e Roberto de Nobili, no Malabar,¹⁰ que não estava sob a jurisdição do Império português, ao contrário de Goa, Salcete e adjacências.¹¹ Nessa região os jesuítas tiveram que contar com a flexibilidade das autoridades locais hindus para que pudessem instalar missões e desenvolver a cristianização. Nesse espaço é possível identificar uma ação dos inacianos, mais adequada ao papel de mediadores culturais proposto por Gruzinski.

Para tanto, a análise deve ser iniciada através da experiência pioneira do padre Henrique Henriques. Nascido em Vila Viçosa, Portugal, no ano de 1520, descendente de cristãos-novos,¹² primeiramente entrou na ordem dos capuchos, mas não lhe foi permitido nela professar, por-

que as constituições dessa ordem proibiam a entrada dos “impuros de sangue”. Após esse episódio, estudou artes e cânones na Universidade de Coimbra. Já como diácono resolveu repartir seus bens entre os pobres e a Companhia de Jesus e com isso conseguiu obter a admissão na ordem jesuítica, com a surpreendente concordância do provincial da Assistência de Portugal, Simão Rodrigues, que geralmente fazia restrições à entrada de cristãos-novos, apesar de não haver ainda nenhuma clara objeção do geral Inácio de Loyola. Como padre coadjutor embarcou para a Índia em 1546, com mais nove companheiros, o terceiro grupo de missionários jesuítas enviados de Portugal.¹³

De 1548 até sua morte em Tutocorim, em 1600, Henriques trabalhou na missão da costa da Pescaria, com as populações que haviam sido convertidas ainda na década de 1530, onde praticou algumas formas de adaptação, com a aprovação dos superiores. A mais importante delas foi a reserva de certas igrejas para determinadas castas, respeitando a lógica da manutenção da pureza da sociedade hindu. É o próprio Henriques que explica ao geral da Companhia essa prática, em carta de 1561:

temos feito três igrejas grandes, duas para os paravás e uma aos careás, em que aos domingos todos venham à igreja (...). Os careás do lugar pequeno e os palevilis (...) têm também cada um sua igreja pequena, para ensinarem as

orações aos meninos e meninas e aos domingos vêm os homens às igrejas principais. Aos sábados vêm as mulheres dos cristãos paravás e palevilís às duas igrejas principais. E as mulheres dos careás ordenamos que viessem à 5ª feira (...).¹⁴

Pela descrição feita, percebe-se que o jesuíta já tinha compreensão das diferenças entre os grupos e da necessidade da separação, mesmo em populações já

cristianizadas, o que reforça a idéia de que quando as conversões eram feitas em massa, a lógica cultural e as forças de coesão da sociedade de castas sobreviviam.

Outra prática estabelecida por Henriques foi a suspensão do uso da saliva na administração do batismo, considerada repulsiva na cultura indiana, demonstrando mais uma vez o sentido pragmático da ação dos jesuítas e a capacidade de



Brâmane – a principal casta da Índia – retratado pelo holandês Linschoten, no final do século XVI.

adaptação de códigos do cristianismo em respeito às características culturais hindus.

Mas a maior contribuição de Henriques está no domínio da língua tâmil, além do malaiala e do telugu. Produziu dois catecismos, uma vida de santos, um manual de confissão e outras obras religiosas, e a primeira gramática tâmil. Ines Zupanov considera que o esforço de aprendizado, tradução e produção de textos publicados por Henriques foi a forma por ele encontrada de direcionar a sua energia apostólica para o plano da lingüística, por ser o “menos político de todos, era o único campo óbvio em que podia exercer seus talentos”, pois sua condição de descendente de cristãos-novos seria sempre um impedimento para outras aspirações.¹⁵

O próprio Francisco Xavier ordenou que Henriques aprendesse o tâmil. A princípio ele enfrentou grandes dificuldades, mas ao fim de pouco tempo conseguiu produzir um manual básico para a aprendizagem. No entanto, à medida que aprofundava seu conhecimento, verificou que existiam muitos problemas a enfrentar: “havia uma língua que era usada pelos ‘sábios’ e outra pelo povo comum; que o tâmul escrito e o tâmul falado não coincidiam (...); e evidentemente, que havia diferenças regionais e de casta”.¹⁶ Outra grande dificuldade era a pronúncia da língua.

Dominar a língua da região serviu para dois modos de ação: formar missionári-

os capazes de estabelecer comunicação direta com os cristãos da terra, principalmente para atender o sacramento da confissão sem o uso de intérpretes, e divulgar a doutrina por meio de catecismos e outros manuais. O dedicado trabalho de Henriques possibilitou a consolidação de pontes para o trabalho de evangelização, numa clara atuação de mediação cultural. O esforço de aprendizagem da língua foi tão bem-sucedido que na costa da Pescaria em finais do século XVI não se falava português na missão, o que era uma norma estabelecida pelo próprio Henrique Henriques.¹⁷

Outro nome de destaque na inovação de métodos de conversão na Índia foi o de Roberto Nobili. Nascido em Roma no ano de 1577, de uma família nobre de Montepulciano, na Toscana, foi noviço da Companhia de Jesus em Nápoles, em 1596. Solicitou aos superiores fazer missão no Oriente, saindo de Lisboa para a Índia em 1604, e chegando a Goa em 1605. Esteve brevemente em Cochim e na costa da Pescaria.

Ao contrário de Francisco Xavier e de muitos jesuítas que viveram na Índia na segunda metade do século XVI, Nobili identificou na casta dos brâmanes¹⁸ a chave das conversões na Índia, avaliando que se fosse possível cristianizar esse grupo, as outras castas, historicamente submetidas aos brâmanes, os acompanhariam, criando um efeito multiplicador do número de convertidos. Opôs-se, as-

sim, frontalmente, ao modelo de missionação que tinha marcado as primeiras experiências de conversão da Companhia de Jesus no litoral ocidental da Índia.

Deve-se notar que, inicialmente, os jesuítas desenvolveram uma postura de antagonismo em relação aos brâmanes, por terem identificado sua autoridade religiosa em relação aos hindus e perceberem que lutar contra esse grupo hegemônico poderia proporcionar aos inácianos a supremacia nas questões de fé. Pode-se fazer aqui um paralelismo com a atuação dos padres da Companhia em outras regiões, como no litoral da América portuguesa, ou mesmo no Paraguai das missões, nos séculos XVI e XVII.¹⁹ Nessas regiões a estratégia fundamentou-se no enfrentamento à autoridade dos xamãs locais. Para tal, os jesuítas dedicavam-se, por exemplo, à cura dos doentes, uma vez que essa era uma das atribuições do poder mágico que os xamãs tinham e que determinava sua autoridade no grupo indígena. Essa tática, às vezes, não obtinha sucesso, porque para algumas doenças que se difundiram entre os indígenas não havia a possibilidade de cura. É verdade que a percepção que os jesuítas tinham dos grupos americanos, nos casos citados, era de uma anomia, algo muito diferente do que era encontrado e enfrentado no Oriente, especificamente em Goa. Mas do ponto de vista do método, pode-se perceber algumas semelhanças de pro-

cedimentos, sobretudo no esforço de reconhecimento daqueles que simbolizavam o poder de cada região em que os jesuítas se estabeleciam.

Como dito anteriormente, Nobili percebeu que o grupo social de maior destaque na sociedade indiana era a casta dos brâmanes e dedicou-se ao estudo de seus hábitos e costumes. Mais tarde, com a autorização dos superiores eclesiásticos, Nobili apresentou-se na região de Maduré, na costa Malabar, em 1606, como um nobre romano que não tinha nenhum vínculo com os outros missionários e com os portugueses e que “rejeitara todos os prazeres e confortos do mundo”.²⁰ Adotou a vestimenta amarela dos *saniassas*, ou seja, assumiu a postura dos brâmanes que viviam o último estágio de sua vida, a completa renúncia. Declarou que seu objetivo era estudar a literatura, as línguas sânscrita e telugu, além da malaiala. Em troca oferecia aos brâmanes da região revelar as verdades do cristianismo. Deixou de comer carne, dedicou-se apenas a rezar e a estudar. Dificultava os encontros com os brâmanes, para dar a impressão de sua importância.

Por outro lado, o padre Gonçalo Fernandes – que conseguira permissão do naique (denominação do título de rei local) de Maduré para viver e missionar na região desde 1595 e ao longo desses anos de trabalhos obtivera poucos resultados –, por ser muito conhecido, atendia a outras castas mais baixas.²¹ Ele

conta como fazia para comunicar-se com Nobili:

nem eu, nem meus moços, nem portugueses, nem cristãos vão à sua igreja, nem casa, e se é necessário ir algum moço à sua casa há de ser de noite, e quando o padre para nos confessarmos há de vir a esta casa, há de ser em tempo de escuro, e muito de noite, de modo que se não saiba quem é ele a esta casa para nos confessarmos: porque nos trajas em que ele anda não é conhecido e eu se for, logo me conhecerão. Quanto aos seus cristãos não há de vir ouvir missa a esta igreja nem prática, posto que por alguma ocasião aconteça não estar o padre para dizer missa ao domingo ou santo.²²

Pode-se perceber nesse relato a preocupação de Nobili em desvincular-se de qualquer conexão com elementos que pudessem quebrar a lógica da pureza de sua condição aos olhos dos brâmanes. Com tudo isso, Nobili gradativamente conseguiu promover a conversão de alguns brâmanes por volta de 1608. Procurava sempre respeitar os costumes indianos que não considerasse superstição. Dessa forma, não reprimia o uso da linha bramânica (tríplice cordão de algodão que os brâmanes traziam a tiracolo da esquerda para direita), do *kudumi* (tufo na cabeça), o uso do sândalo nas fricções corporais dos banhos rituais, a continuação de sinais na testa que faziam as distinções das castas, entre outros costumes. É importante notar que a

postura de Nobili não feria dois conceitos básicos da formação dos jesuítas – “adaptação de normas e tolerância das violações que não fossem extremamente ofensivas”²³ –, que caracterizavam o pragmatismo tão peculiar à ordem inaciana.

Fernão Guerreiro relata a experiência de Nobili em livro publicado em 1609:

o padre Roberto Nobili, italiano de nação e sobrinho do ilustríssimo cardeal Sforza (...) começando a aprender a língua e os costumes da terra e considerando que o maior impedimento que havia para a conversão era o baixo conceito que os badagás tinham dos portugueses e de nossa lei (...) determinou de os levar por seu humor.²⁴

Guerreiro informa ainda que Nobili agiu inspirado pelo sucesso da missão na China do italiano Ricci, que já obtivera bons resultados, a partir do uso, por parte dos padres jesuítas, do hábito usado pelos letrados chineses, pois passaram a ser respeitados como os sábios locais.²⁵ O autor afirma que a repercussão da apresentação de Nobili foi grande e que até o naique de Maduré queria que ele fosse conhecê-lo:

ao que respondeu um dos seus grandes que o padre era tão casto que só por não ver mulheres nem saía de casa: a qual virtude tanto eles mais veneram, quanto menos a guardam pela dificuldade que nisso experimentam. É ver-

dade que o padre com haver mais de um ano que residia naquela cidade nunca jamais sai de casa, nem fala a todos a todo tempo: respondendo às vezes que está em contemplação, porque aquela gente se rege tanto pelo exemplo do que ensina, conforme ao conceito que deste fazem, assim estimam a doutrina. E foi Nosso Senhor servido que não saísse de balde todo este santo stratagem, ou artifício de que o padre usou, porque daqui teve princípio a conversão dos infiéis que nesta terra se vai começando com tanta glória de Nosso Senhor.²⁶

Apesar do entusiasmo pelo método, que fica evidente no texto de Fernão Guerreiro, não havia unanimidade de opinião sobre as práticas de Nobili, que causavam polêmica dentro da própria Companhia de Jesus, e eram por alguns classificadas como excêntricas. O primeiro a fazer sérias reservas aos procedimentos de Nobili foi o seu próprio companheiro de missão, padre Gonçalo Fernandes. Ele informa que:

pareceu convir aos que se convertiam e eram convertidos porem na testa sândalo em certa forma como os gentios o põem, que eles gentios o fazem por galantaria (...) depois vejo o padre a usar do sândalo da mesma forma, mas assim o sândalo que o padre põe, como o que põem os cristãos benze o padre ao domingo antes de começar a missa e se reparte, porque nem o padre diz missa, nem os cristãos a ou-

vem sem se lavarem e porem o sândalo.²⁷

Fernandes mostrou-se temeroso em relação ao método, porque considerava que se parecia mais com uma outra seita do que com evangelização, afirmando ter ouvido que nem o nome de Jesus era mencionado nas conversas com os brâmanes; por outro lado, havia o constante perigo de se descobrir a verdadeira identidade de Nobili.²⁸ Por fim, justificava-se pela iniciativa de informar o visitador da Companhia de Jesus, Nicolau Pimenta, porque “havendo coisa que tenha necessidade de conserto, seja antes consertado pela Companhia que por outrem”.²⁹

Mesmo que se possa dizer que o padre Fernandes opunha-se aos métodos de Nobili, suas críticas possuíam elementos que denunciavam os perigos da ação desenvolvida pelo italiano e, a comprovar suas reservas, os problemas começaram a acontecer, depois do sucesso inicial.

Um paravá³⁰ cristão teria contado a outros convertidos que o padre Nobili era um *parangi* – designação local para portugueses – e que sendo assim, ao terem sido batizados por ele tinham perdido sua casta. Essa informação espalhou-se e trouxe tensão à região. Nobili, então, escreveu uma declaração em tâmil numa ola (folha de palmeira) e fixou-a numa árvore em frente à sua casa, declarando que não era um *parangi*, mas sim um homem vindo de Roma, de família muito

nobre e que pregava a lei do verdadeiro Deus.³¹ Isso serviu para aplacar a situação na região.

No entanto, os problemas estavam apenas começando. A partir da carta do padre Fernandes, datada de 1610, o visitador Pimenta iniciou uma série de ataques a Nobili. Primeiro fez uma condenação do método e enviou uma consulta a Cochim, sede da província do Malabar, solicitando a suspensão dos pro-

cedimentos de Nobili na região – os limites geográficos dessa província compreendiam as regiões da costa do Malabar à costa do Coromandel, ou seja, o sul da península hindustani, incluindo as cidades de Cochim, Travancore, São Tomé de Meliapor e Maduré; observe-se que a maior parte desse território não se encontrava sob o domínio direto dos portugueses, mas estava submetida à missão de Maduré. Porém, de lá não obteve apoio. Então, convocou dois teólogos em



Roberto Nobili, jesuíta italiano de origem nobre que desenvolveu no início do século XVII, na missão de Maduré, no Malabar, um modelo de conversão específico para a casta brãmene.

Goa que, após analisarem a questão, condenaram como supersticiosas, escandalosas e ilícitas as tentativas de aproximação desenvolvidas por Nobili, no Malabar.

Por outro lado, o jesuíta italiano também recebia apoio entre seus colegas inacianos, e seus maiores aliados eram um companheiro da missão de Maduré, o padre Antônio Vico, e o arcebispo de Cranganor, o jesuíta Francisco Roz. Diante das acusações, Nobili escreveu um

texto conhecido como “Primeira apologia”, ou simplesmente “Resposta do padre Roberto Nobili às censuras de Goa”.³² O documento foi escrito com a urgência que a situação exigia e ilustra a alta formação intelectual do missionário italiano, que não tendo textos teológicos disponíveis, viu-se forçado a elaborar seus argumentos com o auxílio da memória de suas antigas leituras. O jesuíta defendia-se das acusações alegando que esses costumes locais – o uso da linha bramânica, os banhos rituais, as



Cópia do frontispício da publicação de carta, de 1551, do jesuíta português de origem cristã-nova Henrique Henriques que missionou na costa da Pescaria, na Índia, e foi responsável pela tradução das línguas tâmil, malaiala e telugu, importante chave para o incremento das conversões praticadas na região.

vestimentas, entre outros – tinham significado social, eram sinais exteriores e não de superstição, portanto poderiam e deveriam ser tolerados. Antônio Vico e Francisco Roz também fizeram considerações escritas sobre os métodos praticados em Maduré, além dos três terem participado de debates sobre a questão tanto em Cochim como em Goa.

A discussão acabou por extrapolar os limites da ordem jesuítica e começou a envolver outras autoridades eclesiásticas do Oriente. O bispo de Cochim, d. André de Santa Maria, opunha-se de forma veemente ao método de Nobili. Por sua vez, o arcebispo de Goa, d. Aleixo de Menezes, tinha simpatia pelos argumentos do jesuíta italiano. No entanto, a partir de 1611, o seu sucessor, d. Cristovão de Sá, não manteve a mesma posição, polarizando ainda mais o debate. Em 1613, o provincial da Companhia de Jesus, Pero Francisco, chegou a ordenar que Nobili e Vico não fizessem mais batismos na região.

O problema finalmente chegou a Roma. A princípio, os métodos de Nobili causaram escândalo, mas logo outras interpretações dos acontecimentos foram apresentadas e o debate também lá se estabeleceu. Em 1615, o geral da Companhia de Jesus, Claudio Aquaviva, deu sua aprovação a Roberto Nobili. No ano seguinte, no breve *Cum sicut fraternitas*, o papa Paulo V demonstrou consideração ao método de Nobili e recomendou um exame mais cuidadoso da questão. Em

1618, outro breve do mesmo papa ordenou que o arcebispo e os inquisidores de Goa organizassem uma junta para analisar as práticas de Nobili.

As considerações dessa junta foram remetidas ao inquisidor-geral em Lisboa, d. Fernão Martins de Mascarenhas, para dar uma sentença, o qual por sua vez a enviou a Roma, onde a questão foi examinada por três teólogos que deram razão a Nobili. Baseado em todas essas considerações, o papa Gregório XV, na bula *Romanae sedis antiste*, de 1623, permitiu a continuidade dos trabalhos do jesuíta italiano, fazendo, porém, algumas recomendações para que a superstição e o escândalo fossem sempre evitados. Além disso, aprovou a separação das castas, mas recomendou que nada fosse feito em prejuízo dos mais pobres e humildes.³³

Nobili continuou seus trabalhos missionários na região, por vezes enfrentando tensões locais. De 1639 a 1641, por exemplo, permaneceu preso por ordem do naique de Maduré. Posteriormente, alguns outros jesuítas reproduziram os métodos do italiano na região, com variações: os padres Baltazar da Costa, Leonardo Cinnani e João de Brito são os melhores exemplos.³⁴ Já muito doente, quase cego, e apesar de ter expressado o desejo de morrer em Maduré, Nobili foi mandado para Meliapor, onde veio a falecer em 1656.³⁵ O legado de seu esforço missionário na região pode-se resumir em cerca de alguns milhares de

conversões num período de trinta e nove anos de trabalhos.³⁶ Além disso, Nobili também foi responsável pela tradução de muitas orações para o sânscrito e escreveu nessa língua uma doutrina cristã e uma vida de Nossa Senhora. Em tâmil, escreveu um catecismo em quatro volumes, um tratado sobre a vida eterna, uma negação à transmigração da religião gentílica, entre outras obras, muitas das quais traduziu para o telugu. Ou seja, seguiu a mesma linha de estudo das línguas locais indicada anteriormente pelos trabalhos de Francisco Xavier e Henrique Henriques.³⁷

Deve-se destacar a engenhosidade do método desenvolvido por Nobili, ou adaptado por ele a partir da experiência de Ricci na China. Sua proposta de missão compreendia a necessidade de se entrar na lógica religiosa dos hindus, uma vez que os laços entre a estruturação da sociedade e o hinduísmo são tão imbricados. Utilizar os símbolos como fórmulas poderosas da existência dos homens – para o caso hindu, uma série de características culturais, tais como a vestimenta, a alimentação, o isolamento –, reconhecidos como de valor, para angariar primeiro a atenção e depois introduzir outros conceitos religiosos, era um caminho alternativo, habilitado por manipular os elementos culturais existentes e, por isso mesmo, do ponto de vista da ortodoxia, perigoso.³⁸

Significou também uma clara construção de pontes e vínculos entre as culturas

indiana e europeia, constituindo-se no exemplo mais completo de mediação cultural desenvolvida por jesuítas na Índia.

Por tudo aqui exposto, pode-se afirmar que os procedimentos da Companhia de Jesus, em relação ao processo de cristianização colocada em prática no Oriente, sofreram variações ao longo do tempo e das regiões em que foram desenvolvidos, e ainda provocaram algumas dissensões dentro da ordem. Geralmente, esses conflitos são atribuídos às diferentes nacionalidades dos jesuítas, especialmente a rivalidade entre portugueses, espanhóis e italianos. Na verdade, essas rugas podem ser detectadas na vasta correspondência da Companhia de Jesus, queixas e críticas de jesuítas portugueses aos italianos, sobretudo no período da administração do visitador e provincial Valignano, na segunda metade do século XVI, o que comprova a existência desses atritos.³⁹ No entanto, não se deve atribuir apenas as diferenças de atuações de missão ao país de origem de cada inaciano. Muitos jesuítas portugueses tentaram modelos de aproximação com as culturas locais. Henrique Henriques é um exemplo, assim como João de Brito, entre diversos outros. Com certeza havia distinções na formação de jesuítas em Portugal e na Itália, em função das próprias especificidades culturais desses países, e disso derivavam diferenças de abordagens de situações e problemas.

Parece ser mais proveitoso entender que

houve métodos diferenciados de trabalhos de cristianização que se desenvolveram em função do maior ou menor apoio da Coroa portuguesa, ou onde havia um significativo aparato administrativo lusitano, que trabalhava em associação com os objetivos missionários e fazia prescindir de estratégias engenhosas de mediação cultural.⁴⁰ Ou seja, onde a presença portuguesa não era efe-

tiva, a abordagem dos jesuítas tendia mais a um modelo de “orientalização”, a partir do último quartel do século XVI. Nas regiões onde havia o respaldo das autoridades portuguesas, houve maior tendência à “ocidentalização”, mesmo que houvesse níveis de flexibilização junto às populações locais.

Artigo recebido para publicação em agosto de 2003.

N

O

T

A

S

1. José Sebastião Silva Dias, *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, Coimbra, s.ed., 1960, v. 1, p. 170.
2. Anthony Pagden, *Lords of all the world: ideologies of Empire in Spain, Britain and France (c. 1500- c. 1800)*, New Haven/ London, Yale University Press, 1995, principalmente o capítulo II.
3. Ver C. R. Boxer, *O Império colonial português*, trad. Inês Silva Duarte, Lisboa, Edições 70, 1977, p. 267; e Jonathan D. Spence, *O palácio da memória de Matteo Ricci: (a história de uma viagem: da Europa da contra-reforma à China da dinastia Ming)*, trad. Denise Bottmann, São Paulo, Companhia das Letras, 1986.
4. Maria de Deus Beites Manso, *A Companhia de Jesus na Índia: 1542-1622: aspectos da sua ação missionária e cultural*, 1999, mimeo., p. 86-87, 2 v., tese (doutorado em história), Universidade de Évora, Évora.
5. Para a discussão sobre a questão das alteridades em conflito ver: Tzvetan Todorov, *A conquista da América: a questão do outro*, Lisboa, Martins Fontes, 1983; Maria Regina Celestino de Almeida, *Os vassallos d' el rey nos confins da Amazônia: a colonização da Amazônia Ocidental (1750-1798)*, 1990, mimeo., p. 63-66, dissertação (mestrado em história), Universidade Federal Fluminense, Niterói; e Luís Felipe Baêta Neves, *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1978.
6. João Paulo de Oliveira e Costa, A diáspora missionária, in João Francisco Marques e Antônio Camões Gouveia (coords.), *História religiosa de Portugal: humanismo e reformas*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, v. 2, p. 279.

7. Ver a introdução de Rui Manoel Loureiro e Serge Gruzinski (coords.), *Passar as fronteiras*, II Colóquio Internacional sobre Mediadores Culturais. Séculos XV a XVIII, Lagos, Centro de Estudos Gil Eanes, 1999, p. 5. Os autores pertencem ao Centre de Recherches sur les mondes Américains, da École des Hautes Études en Sciences Sociales, e pretendem questionar a figura do “mediador cultural” no mundo ibérico entre os séculos XV e XVIII. Os trabalhos apresentados no Colóquio, no entanto, têm uma abrangência geográfica maior, pois existem estudos sobre o Oriente também.
8. *ibidem*, p. 6.
9. Beatriz Moncó Rebollo, *Mediación cultural y fronteras ideológicas*, in Rui Manoel Loureiro e Serge Gruzinski (coords.), *op. cit.*, p. 342-343.
10. A província de Goa, da Companhia de Jesus, estava submetida à Assistência de Portugal e era responsável, de 1542 até 1601, pela administração da presença jesuítica em áreas que iam do litoral da Índia até o Japão e a China. A partir de 1601, foram criadas outras províncias no Oriente: a do Japão e do Malabar (região ao sul de Goa), e ainda a vice-província da China. Em Goa concentrava-se todo o movimento de chegada dos jesuítas e sua posterior distribuição em função das tarefas determinadas pelo provincial. Ali também se encontrava o Colégio de São Paulo, que não foi fundado pelos jesuítas, mas que passou a ser administrado por eles, após instâncias das autoridades civis e eclesiásticas de Goa. Havia, ainda, na capital do Estado da Índia, pertencentes à ordem jesuítica, a Casa Professa, a igreja de Bom Jesus e a Casa de Provação, com o noviciado. Os jesuítas eram também responsáveis pela administração do Hospital Real de Goa. Os inicianos possuíam uma tipografia na cidade e isso possibilitou muitas publicações que serviram para a divulgação e realização dos trabalhos de evangelização.
11. O início da atuação da Companhia de Jesus no Oriente está associado ao nome de Francisco Xavier, que partira de Lisboa, em abril de 1541, na nau que transportava também o novo governador do Estado da Índia, Martim Afonso de Sousa, só chegando a Goa em maio de 1542. Foi acompanhado por Francisco de Mansilha e Paulo Camarte, ou Micer Paulo, como é chamado nas cartas jesuíticas, que tinham entrado na ordem recentemente. Xavier estava investido do cargo de superior das missões no Oriente e no de legado do papa, o que lhe granjeava grande autoridade. Nos dez anos em que viveu no Oriente, foi responsável por grande número de batismos, pela estruturação administrativa inicial da Companhia de Jesus e por um número impressionante de viagens, além da própria amplitude delas: costa da Pescaria, Cochim, Meliapor, Malaca, Molucas, Japão, chegando próximo à China, que estava fechada à entrada de estrangeiros, onde aliás veio a falecer, em 2 de dezembro de 1552. Dessa forma, pode-se perceber que o tempo que passou na cidade de Goa, propriamente dita, foi diminuto. Mas, através de uma freqüente correspondência ficava a par dos problemas e questões pertinentes à sua função e tomava as decisões necessárias.
12. Dauril Alden, *The making of an enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its empire and beyond, 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996, p. 50. Segundo o autor, sua ascendência era tanto de judeus quanto de mouros convertidos ao cristianismo.
13. Antônio Lourenço Farinha, *Vultos missionários da Índia quinhentista*, Cucujães, Editorial Missões, 1955, p. 73-74. Quando Henrique Henriques entrou para a Companhia ainda não havia sido feita a redação final das constituições da ordem, que vieram a proibir a admissão dos descendentes dos judeus entre os jesuítas. Depois de promulgadas, Henriques solicitou ao papa dispensa de impedimento, mas, em carta de 27 de janeiro de 1552, Loyola informou que quem já estava na Companhia que continuasse. Além disso, não criou nenhum impedimento para os três votos solenes aos cristãos-novos. Cf. José Wicki, *Documenta Indica*, Roma, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1950, v. 2., p. 312. Dessa forma, Henriques pode fazer profissão em 1560. Mas é notável que, ao longo de 52 anos de trabalhos missionários na costa da Pescaria, nunca tenha subido na hierarquia da Companhia de Jesus no Oriente. Para conhecer as listas de jesuítas que foram para o Oriente, ver Jerônimo P. A. da Câmara Manuel, *Missões jesuíticas no Oriente nos séculos XVI e XVII*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1894.
14. José Wicki, *op. cit.*, v. 5, p. 380. Carta de 19 de dezembro de 1561 ao geral Lainez e aos companheiros do colégio de Coimbra.
15. Ines Zupanov, *Do sinal da cruz à confissão em tâmul: gramáticas, catecismos e manuais de confissão missionários na Índia meridional (séculos XVI-XVII)*, in Antônio Manuel Hespanha, *Os construtores do Oriente português*, Porto, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1998, p. 160.
16. *ibidem*, p. 161.
17. *idem*. O uso das línguas locais pelos jesuítas parece ter se tornado um padrão, assim como

as críticas a essa prática por parte dos colonos em geral. Pode-se inclusive comparar com a questão da “língua geral” utilizada pelos jesuítas na evangelização dos indígenas e que fomentou duras críticas dos colonos no Estado do Brasil e no Estado do Maranhão e Grão-Pará.

18. Os *varnas* fundamentais na tradição védica eram quatro: os brâmanes (espécie de sacerdotes e letrados); os *kxâtrias* (guerreiros); os *vâixias* (comerciantes) e os *sudras* (trabalhadores braçais). Os homens das três primeiras castas são *dvijas*, “duas vezes nascido”, pois se considera que receberam o *upanayana* (iniciação). Os *pârias* ou intocáveis não pertencem a nenhum *varna* e não podem ter contato com nenhum deles. Os brâmanes não se alimentam de carne de vaca, cebola, alho, vinagre e não podem beber vinho. Sua vida está dividida em quatro estágios: *brahmachari* (iniciação – não basta ser brâmane por nascimento, deve-se ser iniciado no conhecimento dos livros sagrados); *grihastha* (vida de casado); *vanaprastha* (renúncia à sociedade e isolamento na floresta); *saniassa* (completa renúncia). Ver Mircea Eliade e I. P. Couliano, *Dicionário das religiões*, São Paulo, Martins Fontes, 1995, p. 177.
19. Para o caso da América, ver Luís Felipe Baêta Neves, op. cit.; e Maxime Haubert, *Índios e jesuítas no tempo das missões*, trad. Maria Appenzeller, São Paulo, Companhia das Letras/Círculo do Livro, 1990.
20. Carta de Nobili para o papa Paulo V, por volta de 1620, apud Dauril Alden, op. cit., p. 151.
21. O padre Gonçalo Fernandes nasceu em Lisboa, em 1541. No ano de 1561 entrou para a Companhia de Jesus como noviço, após ter participado da armada de d. Constantino de Bragança. Recebeu a aprovação do padre Henrique Henriques, que o recomendou em carta ao geral Laínez. Em 1583, foi sacerdote e procurador da missão da costa da Pescaria. Em 1588, foi admitido como coadjutor. Em 1595, construiu uma igreja em Maduré com aprovação do naíque. Depois de voltar à costa da Pescaria em 1596, retornou ao Maduré e em 1599, além da igreja, já tinha edificado uma escola e um hospício para enfermos. Em 1618, foi para o colégio de Cochim. Em 1621, pediu ao provincial para retornar à costa da Pescaria para que fosse enterrado aos pés do padre Henrique Henriques. Morreu no dia 6 de abril de 1621. José Wicki, *Tratado do padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o hinduísmo* (Maduré, 1616), Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973, p. XI-XVII.
22. Carta ao padre visitador de Maduré, de 7 de maio de 1610, apud Maria de Deus Beites Manso, *A Companhia de Jesus na Índia: 1542-1622: aspectos da sua ação missionária e cultural*, op. cit., p. 251-252.
23. José Eisenberg, *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2000, p. 45.
24. Fernão Guerreiro, *Relaçam anual que fizeram os padres da Companhia de Jesus nas partes da Índia Oriental & em algumas outras partes da conquista deste reino no ano de 606 & 607 & do processo de conversão da cristandade daquelas partes*, Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1609, p. 112.
25. A missão na China do padre Matteo Ricci começou em 1582 quando de sua chegada a Macau. Até sua morte, em 1610, este jesuíta desenvolveu um método denominado oficialmente de *accommodatio*, que utilizava os elementos culturais locais e exteriores, tais como vestimentas e hábitos cotidianos, como forma de aproximação para desenvolver o trabalho de evangelização. Ver Jonathan D. Spence, *O palácio da memória de Matteo Ricci*, op. cit.
26. Fernão Guerreiro, op. cit., p. 112-113.
27. Carta para o padre visitador de Maduré, de 7 de maio de 1610, apud Maria de Deus Beites Manso, op. cit., p. 250.
28. ibidem, p. 253.
29. ibidem, p. 254.
30. Na costa da Pescaria, localizava-se uma comunidade hindu denominada de Paravás, uma casta marítima que vivia da pesca e da exploração de pérolas.
31. Augusto Truzzi, P. Roberto de Nobili e la sua apologia, in Enrico Fasana e Giuseppe Sorge, *Civiltà indiana ed impatò europeo nei secoli XVI-XVIII: l'apporto dei viaggiatori e missionari italiani*, Milão, Jaca Book, 1988, p. 104.
32. O texto completo encontra-se na Biblioteca da Ajuda. *Resposta do padre Roberto Nobili às censuras de Goa*. Jesuítas na Ásia. Códice 49-V-7, fls. 334-345v. Esse texto datado de 1611 foi enviado a autoridades eclesiásticas em Goa, Lisboa e Roma.
33. Apesar dessa decisão do papa, a questão não foi definitivamente superada. O maior proble-

ma foi a reação de outras ordens rivais que, no final do século XVII, acabaram denunciando os jesuítas de permitirem a prática de “usos gentílicos”, conhecida como a *querela dos ritos malabares*, sempre associada à questão dos ritos chineses. A polêmica continuou e só teve fim no século XVIII, quando Bento XIV, em 1742, publicou a bula *Ex quo singulari*, em que condenou os ritos chineses como supersticiosos, e, em 1744, publicou a bula *Omnium sollicitudinum*, que resolve o mesmo sobre os ritos malabares.

34. O destaque maior é João de Brito, que ao tentar penetrar no Maravá acabou preso e degolado em 1693, a mando das autoridades hindus, e por isso foi canonizado em 1947. Ver João Paulo A. de Oliveira e Costa, *A missão de João de Brito*, Lisboa, Secretariado Nacional das Comemorações dos 5 Séculos, 1992.
35. Augusto Truzzi, op. cit., p. 106.
36. William V. Bangert, *História da Companhia de Jesus*, Porto/São Paulo, Apostolado da Imprensa/Edições Loyola, 1985, p. 290. Indica o número de 4.183 conversões. Já Dauril Alden, op. cit., p. 152, fornece o número de trinta mil conversões atribuídas a Nobili.
37. A biografia do religioso encontra-se em J. Castets, Roberto de Nobili, in *New Advent Catholic Encyclopedia*, on line edition, disponível em www.newadvent.org/cathen/11086a.htm.
38. Utiliza-se aqui a definição de religião de Clifford Geertz, *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro, Guanabara-Koogan, 1989, p. 104-105: “um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas”.
39. Maria de Deus Beites Manso, op. cit., p. 206. Para a autora, os missionários italianos mostram sempre preocupação em relação aos programas e aos métodos a seguir, p. 86-87.
40. Cf. João Paulo de Oliveira e Costa, op. cit., p. 279.