

Distinguir e hierarquizar: narrativas missionárias e mestiçagens na Ásia portuguesa

Distinguishing and hierarchizing: missionary narratives and mestizms in Portuguese Asia

ANA PAULA SENA GOMIDE

Universidade do Estado de Minas Gerais

ana.gomide@uemg.br

<https://orcid.org/0000-0002-0192-8658>

Texto recebido em / Text submitted on: 28/11/2022

Texto aprovado em / Text approved on: 09/03/2023



Resumo. O presente artigo tem como objetivo central analisar os processos de classificação e hierarquização de grupos sociais e indivíduos na Ásia portuguesa. A partir de narrativas missionárias, escritas entre os séculos XVI e XVII, procurarei compreender como é que a formação da sociedade mestiça – por vias biológicas ou culturais – nos territórios asiáticos sob domínio português, acabou por moldar a prática e o discurso sobre as populações locais, mestiças e portuguesas, que ali viviam.

Palavras-chave: Ásia portuguesa, hierarquização social, narrativas missionárias, mestiçagens.

Abstract. The main purpose of this article is to analyze the processes of classification and hierarchization of social groups and individuals in Portuguese Asia. Based on missionary narratives written between the 16th and 17th centuries, I seek to understand how the formation of a mestizo Society - whether by biological and/or cultural means - in Asian territories under Portuguese domination ended up shaping the practice and discourse about the local, mestizo and Portuguese populations who lived there.

Keyword: Portuguese Asia, social hierarchization, missionary narratives, mestizaje.

Introdução

Durante a Época Moderna, a partir dos empreendimentos coloniais, a Europa foi marcada por uma vasta gama de narrativas sobre os mais diferentes territórios ultramarinos e respetivos habitantes. Os relatos de viagens, desde as primeiras incursões de Vasco da Gama em 1498, na Índia, passando pelos escritos do navegador português Duarte Barbosa sobre a presença lusitana no Oriente nos inícios do século XVI e, ainda, pelo itinerário de viagem sobre a Índia, da autoria do holandês Jan Huygen van Linschoten e de Garcia da Orta a respeito das drogas asiáticas no ano de 1563, são exemplos da produção de

conhecimento europeu sobre a Ásia e, em específico, sobre a Índia.

Com os relatos de viagens, as narrativas missionárias invadiriam o imaginário europeu sobre o Oriente, por vezes assumindo tons de exotismo em relação ao universo oriental. Segundo Carmen Palazzo (PALAZZO 2002), não só os comerciantes e funcionários régios criaram conexões entre a Europa e o Oriente, como também os jesuítas o fizeram através dos seus escritos sobre as sociedades locais, um dos maiores contributos para o estabelecimento do fascínio sobre as terras asiáticas.

Ao descreverem os sumptuosos palácios chineses, os seus jardins e o luxo das elites locais, os jesuítas fizeram crescer o interesse europeu pelo Oriente durante o século XVIII. Segundo a referida autora, os relatos jesuíticos reforçaram o imaginário europeu sobre o Oriente, alimentado, obviamente, pelo lucrativo comércio de artigos de luxo que chegavam à Europa, em especial para a França iluminista do século XVIII, como as sedas e as porcelanas chinesas (PALAZZO 2002: 157).

Nesse sentido, os escritos jesuíticos foram importantes meios de acesso dos europeus ao “mundo” asiático, já que detalhavam os costumes e hábitos locais em contacto constante com costumes e hábitos cristãos, tal como fez o jesuíta português Sebastião Gonçalves, na sua obra intitulada *História dos religiosos da Companhia de Jesus e do que fizeram como a divina graça na conversão dos infiéis à nossa santa fé católica nos reinos e províncias da Índia Oriental*, escrita entre os anos de 1604 e 1614. Fruto de uma longa tradição de um modelo de escrita edificante e de uma apologia dos próprios feitos da ordem religiosa, Gonçalves dedicou parte da sua obra à descrição das gentes, dos costumes e das cerimónias indianas (TAVARES 2009: 71).

Tais descrições estão presentes na primeira parte, designadamente no terceiro capítulo do livro nono. Aí, Gonçalves descreve os trajes usados pelos *canarins* (como eram chamados pelos portugueses os hindus, habitantes de Goa), afirmando que “universalmente falando, toda a gentildade da Índia veste de branco, e também os parsios, mouros e judeus” (GONÇALVES 1962: 19). Relata também as suas cores, escrevendo que “parece que assy como aos europeus sendo brancos quadrou mais a cor preta, assy sendo os indianos pretos se contentarão mais da cor branca” (GONÇALVES 1962: 20). Adiante, noutra passagem, igualmente focada nas cores locais, dizia: “huns pretos e outros baços, uniformemente conjurarão na cor branca sem jamais a mudarem, e com rezão, pois ella hé a medida das cores, e quanto se chegão mais a ela, tanto mais nobres são” (GONÇALVES 1962: 21).

Nos capítulos cinco, seis e sete, Gonçalves faz descrição detalhada sobre os deuses hindus e respetivos templos, afirmando: “Parece-me que bem povoa-

do está ser a gentildade oriental mais fecunda de deoses que toda gentildade que antigamente ouve nas outras partes do mundo” (GONÇALVES 1962: 35). Nessas partes, condenava de modo veemente a religiosidade local, afirmando que “celebrão os gentios suas festas com aparato, dedicando-se muitos ao serviço do diabo, dependurando-se por garfos e ganchos de ferros” (GONÇALVES 1962: 47). Já no capítulo oito, Gonçalves reafirmava a sua rejeição das práticas hindus, reiterando que “já que escrevemos da falsa genealogia dos deuses indianos, será bem que digamos quão supérflua seja a desnecessária multidão dos deuses gentílicos, pera que os novamente convertidos melhor entendão a verdade que ensina a lei dos christãos” (GONÇALVES 1962: 48).

Outra importante obra jesuítica é a que foi escrita por Jacome Fenício no ano de 1608, denominada *O primeiro livro da seita oriental dos indianos*, especialmente dos Malabares (ALDEN 1996: 300). Atuando na região do Malabar, litoral da Índia, o jesuíta redigiu um compêndio de informações sobre os indianos. Segundo Inês Županov, Jacome Fenício não chegou a confirmar a autoria dos seus textos, talvez porque considerasse que eles serviriam como uma ferramenta missionária de uso coletivo, uma forma de introduzir os novos jesuítas nas práticas e tradições indianas no sentido de facilitar futuras conversões (ŽUPANOV 2005: 175).

Atuando no mesmo período e na mesma região do que Fenício, o jesuíta português Diogo Gonçalves escreveu, entre os anos de 1615-1616, a obra intitulada *História do Malabar*. De acordo com Županov, a sua escrita suscitou interesse em explorar as “origens” da hierarquia política e da estrutura social da sociedade indiana (ŽUPANOV 2005: 175). Nesta obra é possível encontrar com detalhe a descrição e a localização de pagodes (templos) hindus, o que, segundo Županov, faz de Diogo Gonçalves mais do que um missionário, um verdadeiro “espião português” na Índia (ŽUPANOV 2005: 175).

Saliente-se que, além dos jesuítas, também os missionários franciscanos produziram escritos sobre o Oriente e seus povos. A obra *Conquista espiritual do Oriente*, escrita por frei Paulo da Trindade, em 1628, é um bom exemplo. Entre os elogios destinados às qualidades naturais e riquezas existentes no Oriente, como a grande variedade da flora e da fauna, Paulo da Trindade, nascido na Ásia, associava a região e os seus habitantes à idolatria e às superstições, afirmando:

(...) o Oriente como um seminário de todas as diabólicas superstições e idolatrias do mundo, que não parece senão que andam em competência a bondade de Deus e malícia dos homens, pois quanto mais ele se esmera em lhes fazer bens tanto eles se assinalam mais em lhe fazer ofensas, pa-

gando-lhe com pecados os benefícios que dele recebem (TRINDADE 1968: 47).

Tal como Sebastião Gonçalves, Paulo da Trindade condenava certas práticas religiosas da população local, considerando que a mensagem cristã representaria a salvação das almas daqueles que abraçassem esta nova crença. Além do mais, procurava reforçar o papel central da coroa portuguesa e dos portugueses, assim como dos franciscanos, na conquista espiritual da Índia e no trabalho da construção do império lusitano na Ásia:

(...) por que, de que doutra maneira, que poderiam os Portugueses, na Índia, onde seu poder era tão pequeno e tão grande o de seus inimigos? Mas como Deus Nosso Senhor tinha predefinido que fossem eles os que trouxessem a estas bárbaras nações do Oriente o conhecimento da Fé e da pregação do seu Evangelho, suplia com o seu favor a falta do nosso poder (...) (TRINDADE 1968: 71).

As escritas missionárias, sobretudo de jesuítas, eram orientadas nesse sentido, seja em função da propaganda e da valorização das realizações religiosas, seja pela atenção conferida às culturas e aos sistemas de crença locais, com o intuito inerente de afirmar um modelo e reconhecer a ação missionária e o desejo em converter a Índia portuguesa, em especial Goa, numa região dominada pelo poder católico português. Contudo, imersos em sociedades complexas, de grandes densidades demográficas e variados trânsitos biológicos e culturais, as vivências católicas e os esforços de cristianização protagonizados pelos missionários eram pautados por complicadas relações de convivência e de práticas religiosas.

Assim, o conceito de dinâmicas de mestiçagens – discutido por Eduardo França Paiva (2015) e analisado para pensar a formação histórica dos usos, apropriações e intercâmbios culturais e sociais entre agentes mestiços e não mestiços nos espaços ibero-americanos – permite-nos pensar nas diferentes experiências históricas sobre os agentes religiosos e as sociedades coloniais, em específico, para pensar no universo multifacetado das ações missionárias diante de grupos asiáticos, como aqueles que integravam o Estado da Índia. As narrativas religiosas produzidas entre os séculos XVI-XVIII constituem, portanto, fontes importantes para analisar tais encontros e os seus frutos – mesclas biológicas e culturais. Mais ainda, esses escritos revelam as percepções daqueles missionários sobre os indivíduos envolvidos nos processos de cristianização e sobre o modo como lhes eram atribuídas determinadas qualidades

que acabavam por distinguir e hierarquizar a sociedade mestiça que se formava nos espaços asiáticos, sobretudo em Goa.

1. Clero asiático, poder e hierarquizações

Pela análise da cristianização das populações asiáticas por parte das ordens missionárias nos séculos XVI e XVII, percebe-se que tais ações só se tornaram possíveis através dos processos de mestiçagem desenvolvidos nas várias regiões que os portugueses e religiosos ocuparam. Castiços e mestiços – categorias usadas para classificar e distinguir os filhos dos casamentos mistos entre portugueses e mulheres locais – constituíram uma importante base para a afirmação da presença religiosa cristã no Oriente. Todavia, as formas de hierarquização e de classificação que marcaram toda a estrutura política e sociocultural da expansão ibérica nos quatro cantos do mundo reservaram a esses indivíduos um espaço movediço, uma vez que eram necessários, por exemplo, para a introdução e divulgação do evangelho entre os nativos, mas a sua integração e ascensão dentro das ordens religiosas esbarravam nas qualidades que lhes eram atribuídas.

Os processos de restrição aos mestiços e aos indianos no interior das ordens missionárias indicam que jesuítas, dominicanos, franciscanos e agostinhos levavam em consideração, para a formação do clero nativo no Oriente, as qualidades desses indivíduos, designadamente: local de origem, prática religiosa, ascendência nobre, limpeza de sangue e bons hábitos.

No contexto das missões jesuíticas no Japão, havia uma preocupação por parte das autoridades religiosas em como conduzir as conversões locais, uma vez que o cenário se apresentava de difícil controlo, já que havia um baixo número de religiosos europeus que pudessem realizar as conversões e acompanhar de modo eficiente os novos cristãos. Assim, no ano de 1580 foi realizada uma *Consulta* para decidir se os japoneses deveriam ou não ser admitidos na Companhia de Jesus e se apresentavam as qualidades necessárias para poderem evangelizar, aspeto ressaltado pelo padre Geral Everardo Mercuriano:

y porque de las informaciones que de alla vinieron, entendemos que los Japones tienen qualidades acomodadas a nuestro instituto y ala necesidad de aquella tierra, podra V. R. cōmunicar con la moderacion que le pareciere facultad al Vice provincial del Iapon para los poder recibir en la Companhia procurando que sean bien criados en el Noviciado para que despues puedan servir para la conversion de aquella gentilidad (ARSI, Jap Sin 3 *apud* MANSO, SOUZA 2013: 120).

Apesar da indispensabilidade da existência de clero japonês no Extremo-Oriente, as diferenças culturais colocavam, por vezes, os japoneses em posição inferior aos europeus. De acordo com Manso e Souza, os jesuítas consideravam a alimentação japonesa insuficiente para o exercício da evangelização, que consistia num árduo trabalho, difícil de executar por pessoas que viviam de remédios. Tidos como fisicamente fracos, os japoneses eram descritos como protagonistas de grandes alterações de humor e faltos de perseverança. Igualmente se enfatizava a forma superficial com que eram doutrinados na religião católica, imputando-se-lhe costumes como o suicídio e a sodomia, contrários aos preceitos cristãos (MANSO, SOUZA 2013: 121-125). Nesse sentido, jesuítas, como Luís Fróis, teceram duras críticas sobre diversas práticas culturais japonesas, tal como o hábito do abandono de crianças, que eram acolhidas pelos membros da Companhia de Jesus e acabavam por se tornar instrumentos de evangelização na Fé Católica (MANSO, SOUZA 2013: 124).

A Companhia de Jesus tinha instruções para que, na Índia portuguesa, não recebesse pessoas de origem mestiça e castiça ou, até mesmo, indianos, uma vez que se considerava que estes possuíam más qualidades e eram de pouca capacidade para os assuntos da religião, tal como recomendou Valignano em 1577:

Dopo questi non si há de ricevere niuna persona naturele della terra (excetuando il Giapone), si perché, como si è detto, è gente negra di mala qualità et di baschissimo ingenio et poco capaci per la perfettione della religione, come anchora perchè quei che vi fussero capaci et buoni sono tenuti in baschissimo concetto no solo tra gli portuguesi ma anchora fra gli istessi naturalli della terra. Si hanno da excludere li mestici et casticci (misticci chiamano quelli che sono di padre portugesese et di madre che è moglier della terra, o al contrariom benché di questi secondi si ritrovano molto pochi; et casticci sono quelli che sono figli di portugesese el di mesticcio). Et se questi non si excludono totalmente, se han de ricevere delli mesticci niuno, et delli casticci pochissimi el molto pochi: et questi solamente quando fussero bem experimentati et cognosciuti, et che tenessero tal vocatione et talento che bastessero per ricompensa della progenie naturale. Et la ragione è perché, oltre che questi sempre ritengono della mala qualità naturale di questa terra, sono ordinariamente deboli et fiachi in utroque homine, et sono anchora in poca stima tra gli portugesesi, anchorché no tenuti nel grado delli christiani novi, perché questi sono te-

nuti per honorati, ma per gente di poco essere et primore ordinariamente¹
(DI, Vol. XIII: 90-91).

Assim, Valignano acabou por hierarquizar a sociedade luso-asiática, em cujo topo estariam os portugueses nascidos no reino, seguidos pelos filhos de pais europeus, mas com nascimento na Índia, denominados castiços. Aos mestiços e aos nativos, restavam posições inferiores no quadro social vigente. Tais distinções sociais repercutiram-se no acesso dos não europeus à ordem inaciana. Na sua obra, Valignano reforçou a qualidade como importante indicador de distinção e hierarquização social, ao lado do local de nascimento, que se fosse no reino garantiria ao indivíduo um maior estatuto social. Nesse sentido, para o contingente mestiço que se formava na Ásia portuguesa, a entrada na Companhia de Jesus era dificultada, sendo admitidos somente aqueles que se considerava apresentarem vocação para o ministério religioso, isto é, os castiços, ao passo que os mestiços eram excluídos desse processo (GOMIDE 2019).

Mas se havia nítidas barreiras de ingresso de mestiços dentro das ordens religiosas, o estabelecimento da Propaganda Fide, em 1622, passou a mudar esse cenário, à medida que incentivou o aproveitamento do clero indiano e/ou mestiço, o que resultou em fortes disputas entre a Santa Sé e a Coroa portuguesa. Mateus de Castro, filho de brâmanes e candidato às ordens maiores, foi um dos que se viu nelas envolvido. Formado em humanidades no colégio franciscano dos Reis Magos em Bardez, Castro foi impedido pelo arcebispo de Goa, Cristóvão de Sá e Lisboa, de continuar seus estudos no colégio de São Boaventura e de seguir carreira eclesiástica. Com efeito, saiu da Índia entre os anos de 1621 e 1622 e partiu para Roma. Aí chegado, na segunda metade de 1625, aproximou-se da Congregação do Oratório de S. Filipe de Néri, ficando sob a proteção de Francesco Ingoli, secretário da Congregação da Propaganda Fide, e do cardeal Barberini, irmão do papa. Sob a tutela de In-

¹ Depois destes, não se tem nenhuma pessoa natural da terra para receber (exceto o Japão). Sim, porque, como já foi dito, são pessoas negras de má qualidade e de baixíssima engenhosidade e pouco capazes para a perfeição da religião, ainda porque aqueles que eram capazes e bons são mantidos em conceito baixíssimo não só entre os portugueses, mas ainda entre os naturais da terra. Temos que excluir os mestiços e castiços (mestiços são chamados aqueles que são filho de pai e mãe portugueses ou, pelo contrário, portugueses que têm esposa da terra, embora destes últimos sejam encontrados muito poucos; e castiços são aqueles que são filhos de português com um mestiço). E se estes não forem totalmente excluídos, eles têm que encontrar algum mestiço, e dos castiços muito poucos: e estes somente quando possuísem conhecimento e serem bem experimentados, e se eles possuem tal vocação e talento que eles bastavam para recompensa da prole natural. E a razão é porque, além destes sempre apresentarem a má qualidade natural desta terra, eles são ordinariamente fracos e ainda têm pouca estima entre os portugueses, embora não tenham o mesmo grau de cristão novo, porque estes são mantidos honrados, mas são ordinariamente pessoas de pouco ser (tradução nossa).

goli e Barberini, Castro continuou os seus estudos e, no ano de 1631, obteve o grau de doutor em Filosofia e Teologia, no mesmo ano em que foi ordenado padre *ad titulum missionis* (XAVIER, ŽUPANOV 2015: 21).

Em 1633, Castro retornou a Goa, onde as suas credenciais não foram aceites pelas autoridades eclesiásticas portuguesas, que duvidaram de sua autenticidade. Segundo Célia Tavares, Castro retornou para Roma, convencido de que a presença portuguesa era um entrave ao desenvolvimento do clero nativo goês, desencadeando uma série de denúncias contra o padroado lusitano (TAVARES 2007). Em 1636, juntamente com o italiano Antonio Frasella, foi nomeado provincial dos franciscanos conventuais da Transilvânia, vigário apostólico e bispo de anel *in partibus infidelium*. Foi consagrado bispo de Crisópolis em 1637 e enviado novamente para a Índia três anos depois como vigário apostólico no reino de Bijapur (XAVIER, ŽUPANOV 2015: 21).

Em Bijapur, Castro tentou criar uma congregação de padres seculares conforme prescrevia a regra do Oratório de São Filipe Néri, tendo incluído os seus parentes como membros, atitude repreendida pelo arcebispo de Goa, que não concedeu licença para que Castro conferisse ordens a parentes seus. Acusado de se comportar de maneira indevida e de incitar o sultão muçulmano de Bijapur e os holandeses contra os portugueses, Castro retornou pela terceira vez a Roma, onde foi ordenado bispo da Etiópia (FARIA 2007a). Nesse contexto conturbado, escreveu ainda uma carta aos brâmanes de Goa, intitulada *O Espelho dos Brâmanes*, que pode ser resumida como uma narrativa em defesa do grupo bramânico dentro da ordem imperial portuguesa.

Segundo Xavier e Županov, *o Espelho de brâmanes* “inaugurou um campo discursivo povoado por autores indianos cristãos que manipulavam de forma inesperada tópicos e tropos discursivos que conectavam os mundos asiático e europeu, globalizando, dessa forma, os seus problemas locais” (XAVIER, ŽUPANOV 2015: 18). A trajetória de Mateus de Castro indica, assim, o desejo que os asiáticos convertidos, em específico os da comunidade de brâmanes católicos, tinham de superar a sua condição de subalternidade diante dos portugueses e, portanto, serem valorizados em cargos de poderes civis e religiosos da dominação imperial portuguesa no Oriente.

Argumentando que, na sua maioria, os portugueses eram fruto de casamentos com mulheres de castas inferiores e, portanto, impuros, ao passo que os brâmanes eram puros e “gente nobre”, Castro invertia a lógica discursiva e reivindicava para si uma posição superior em relação à dos próprios colonizadores. Há, nesse sentido, um esforço em criar um discurso para edificar a elite local e colocá-la como grupo de destaque dentro do regime colonial português (FARIA 2007b).

Ainda nesse contexto importa destacar a figura do franciscano Miguel da Purificação, que elaborou a sua *Relação defensiva dos filhos da Índia Oriental*, escrita em 1640, na qual defendeu que os “filhos da Índia” possuíam todas as qualidades, como sangue limpo, para assumir cargos de governança na burocracia estatal e nas instituições eclesiásticas. Esses “filhos da Índia” seriam os portugueses nascidos na Ásia, e não os naturais, denominados de “negros” pelos lusitanos, dos quais procurava distanciar-se, afirmando, explicitamente, com intenção de os inferiorizar, que havia uma distinção entre estes e ele. Aqui, ao contrário de Castro, Miguel da Purificação destacava a ascendência portuguesa e a cor branca como legitimadoras da sua qualidade, de modo que o nascer na Índia não poderia indicar impedimento à ordenação ou a ocupação em ofícios administrativos:

Respondendo a primeira razão digo, que os filhos da Índia não são negros: E a razão é, porque são filhos de Portugueses e portuguesas, e são brancos como os filhos de Portugal; e muitos de pais nobilísimos, ilustres e fidalgos, os quais não se casão na Índia senão com mulheres nobilíssimas, e fidalgas, como é patente em a Índia, e assim são bem nascidos, a adornados de muitas e boas partes, virtudes e letras, e de muita habilidade, e agudos entendimentos (...) (PURIFICAÇÃO 1640: 36).

Tal como defendeu Boxer (1967), a política da Coroa portuguesa em relação à integração de não portugueses nos cargos do Estado da Índia nem sempre foi consistente. O caso de Gaspar Ferreira da Serpa foi excepcional. Fidalgo, filho de pai português e mãe ceilandesa, foi nomeado comandante-chefe da batalha entre holandeses e ceilandeses entre 1655 e 1658. O que se percebe é que, na prática, os portugueses nascidos no reino eram favorecidos em relação aos demais habitantes dos territórios imperiais portugueses na Ásia. Sempre que possível, segundo Boxer, “portugueses brancos eram destacados para os mais postos do governo e comandos militares, assim como altos cargos eclesiásticos, os mestiços e os de sangue misturado ficavam com as posições secundárias” (BOXER 1967: 104).

2. Disputas missionárias e intercâmbios culturais

Sem negar a importância da formação do clero nativo asiático e da sua distinção para as autoridades religiosas entre os séculos XVI e XVIII para compreender as dinâmicas das diferenciações e hierarquizações sociais entre grupos humanos que moldaram os discursos da época, devemos considerar

também os processos das ações missionárias, marcados intensamente pelos contactos entre os universos culturais cristãos e hindus, a partir dos trabalhos desenvolvidos pelos jesuítas Roberto de Nobili e Gonçalo Fernandes Tranco-so, na região do Maduré, sul da Índia, no início do século XVII.

A presença do cristianismo em Maduré teve o seu início em 1596. Os missionários que ali chegavam dividiram-se em doze residências, tendo experimentado dificuldades no trabalho evangelizador com as comunidades locais. Para Lach, a diversidade de línguas, o vasto território e as grandes epidemias foram os principais obstáculos, não obstante tenham sido obtidas, entre os anos de 1655 e 1659, cerca de 9.231 conversões (LACH 1965: 1066).

A distância do centro religioso de Goa também pode ser considerada justificativa para o entrave das conversões em Maduré. A realidade política dos naiques na região dificultava as relações diplomáticas da Coroa portuguesa com as comunidades locais, restando aos jesuítas exercer o papel mediador. Assim, a atividade missionária só foi possível nesta região graças aos acordos e aos tratados com os poderes locais (MANSO 2009). Perante a ténue presença do poder régio português na costa do Malabar e no seu interior, como aconteceu em Maduré, os jesuítas asseguravam, por vezes, a proteção dos cristãos paravás² que ali viviam (MANSO 2009: 101). Segundo Manso, um exemplo dessa proteção foi a que ocorreu na região de Tuticorim, na Costa da Pescaria, no início do século XVII. Aí, devido às perseguições das autoridades hindus e muçulmanas, os cristãos ficaram sob cuidado dos jesuítas, que se fixaram na chamada Ilha dos Reis, local que se tornou centro de defesa do comércio português e um espaço de refúgio para os cristãos locais (MANSO 2009: 66).

A região do Malabar, onde era frágil a presença régia portuguesa, caracterizou-se portanto como uma área na qual as estratégias de atuação jesuítica foram aplicadas de modo distinto das experimentadas em Goa, que estiveram pautadas, especialmente a partir de 1540, pelo alargamento da política de intolerância do governo português diante das populações hindus, dos seus templos e símbolos. As dificuldades encontradas na região de Maduré levaram muitos jesuítas a flexibilizar os seus métodos missionários. Neste sentido, poder-se-á retomar a ideia da prática missionária por meio das experiências denominadas de acomodação cultural³ de modo a perceber que tal prática

² Os paravás faziam parte de uma comunidade hindu localizada na costa da pescaria e que tinha na pesca e na extração de pérolas a sua principal fonte de rendimento. Por terem baixo estatuto económico entre as comunidades hindus, sofriam perseguições por parte dos muçulmanos fixados na costa do Coromandel. Cf. TAVARES 2004: 49.

³ Sobre o conceito de acomodação cultural para analisar as estratégias missionárias na Ásia portuguesa ver COSTA 2000: 279.

se desenvolveu atrelada, diretamente, ao próprio contexto dificultoso que se apresentava para a conversão. Em locais de maior incidência do poder régio português, as ações dos evangelizadores guiavam-se sobretudo pelos parâmetros ocidentais, ao passo que nas regiões exteriores ao controle da Coroa, como eram os casos dos territórios do interior indiano, da China⁴ e do Japão, as abordagens não violentas eram as mais comumente postas em prática pelos missionários no final do século XVI.

Perante essa realidade alguns missionários procuraram aproximar-se de certas tradições da sociedade local, procurando acomodá-las aos valores cristãos, com o objetivo de conseguir novas conversões. Foi portanto nesta complexa dinâmica que, a partir de 1606, o jesuíta italiano Roberto de Nobili estabeleceu o seu trabalho missionário de conversão, guiado pelo intercâmbio cultural entre os universos culturais hindu e cristão (GOMIDE 2014).

Vivendo numa região de intensa presença hindu, com as suas práticas e ritos de origens milenares, Nobili encontrou no uso da persuasão e analogia entre os costumes hindus e cristãos meios essenciais para realizar conversões em Maduré. Fez parte da sua estratégia o estudo das línguas locais, como o tâmil e o sânscrito, além da adoção do uso da indumentária específica de um brâmane sanniyāsī, para assim se aproximar daquela população hindu, compartilhando traços da cultura local e mesclando-os com os preceitos cristãos (GOMIDE 2014).

Esse projeto missionário compreende-se melhor a partir do *Relatório sobre os costumes da nação indiana*, escrito em 1613, no qual Nobili defendia haver uma separação entre um costume essencialmente religioso e cultural, de ordem ornamental e distintiva, especialmente a partir da leitura de três importantes costumes bramânicos: a linha bramânica, o kudumi (tufo de cabelo) e a pasta de sândalo. Para o jesuíta italiano, todos esses elementos da cultura hindu tinham, na sua essência, uma intenção puramente estética e/ou ornamental e não religiosa, sendo o seu uso, portanto, passível de permanência após a conversão ao cristianismo (GOMIDE 2014).

Tanto a linha como o kudumi, segundo Nobili, tinham como objetivo demarcar socialmente da casta dos brâmanes. Para provar seu argumento, Nobili fazia uso de livros e autores indianos, considerava as tradições hindus e, sobretudo, socorria-se da sua própria convivência com os brâmanes de Maduré. Segundo o missionário: “durante os últimos três anos eu tive o cuidado de verificar não somente os testemunhos abundantes nos livros, mas... o seu uso real e nas práticas comuns dos brâmanes” (CLOONEY, AMALADASS

⁴ Sobre as práticas de aproximação cultural empregadas por missionários na China recomenda-se a leitura de ZHANG 2022.

2000: 147). É nessa perspectiva que Nobili entendia a linha como “distintivo usado pelos brâmanes como sinal da sua alta posição e ofício”, representando, assim, o estatuto diferenciado dos homens do conhecimento e da sabedoria (CLOONEY, AMALADASS 2000: 148). Assim como o kudumi, era entendida como meio de marcação da distinção entre *castas*, introduzida pelas várias famílias nobres, brâmanes, governantes e comerciantes que queriam externar a sua alta posição social. Tomando as leis de Manu como base, Nobili explicava que “para todas as três ordens superiores o kudumi é a marca distintiva dentro de cada casta particular” (CLOONEY, AMALADASS 2000: 172).

Por sua vez, a pasta de sândalo, presente em vários locais da Índia, Timor e Ceilão, tal como descreveu o viajante holandês van Linschoten (LINSCHOTEN 1997: 249), é apresentada pelo jesuíta como “uma espécie de madeira perfumada mais agradável ao cheiro e, como os médicos da localidade mantêm, é saudável e muito benéfico para o bem-estar corporal. É original da Índia, mas é bastante conhecida na Europa” (CLOONEY, AMALADASS 2000: 175). Seguindo essa perspectiva, Nobili considerava que o sândalo se assemelhava a uma espécie de pomada, que juntamente com outras substâncias aromáticas, tinha a função de ungir o corpo, tal como acontecia, na Europa, com os cosméticos.

É de facto interessante observar como Nobili procurou estabelecer analogias entre o uso do sândalo na Índia com os cosméticos usados na Europa, entendendo que o sândalo tinha a função primeira de enfeitar e perfumar o corpo. “Nesse sentido, chegava a afirmar que o uso da pasta de sândalo como pomada esfregada em todo o corpo não cheirava a crença supersticiosa, servia apenas para dar uma aparência brilhante e agradável” (CLOONEY, AMALADASS 2000: 175).

É nessa relação de encontro entre culturas e sociedades complexas que as ações de Nobili em relação aos costumes indianos foram moldadas. Como bem frisou Inês Županov, o jesuíta investigava as intenções “reais” de cada prática local antes de as condenar como ações pagãs. Considerava ser preciso inquirir sobre objetivos e finalidades de cada costume, “pois só a vontade ou a intenção humana empresta forma moral aos atos” (ŽUPANOV 1999: 97). Posto isso, Nobili passou a seguir duas regras baseadas na Suma Teológica, de Tomás de Aquino. Segundo o missionário, a primeira regra dizia que se uma prática ou hábito não demonstrassem na sua essência uma função apenas habitual, trivial, não deveriam ser mantidos pelos cristãos (CLOONEY, AMALADASS 2000: 210). Já a segunda determinava que se fosse possível perceber que a essência destas práticas permanecia intocável de quaisquer

influências pagãs, não haveria motivo para as proibir (CLOONEY, AMALADASS 2000: 210).

Ao procurar aproximar as práticas indianas ao mundo europeu, nomeadamente o uso do sândalo, Nobili mostrava-se alinhado com o propósito geral dos missionários de fazer da Índia um espaço cristianizado. Procurava então “orientalizar-se” para que tal objetivo pudesse ser atingido, criando uma identidade diferenciadora dos portugueses comuns, chegando a propor, por exemplo, uma nova interpretação da sua origem italiana enquanto pertencente a uma específica “nobreza romana”, assemelhando-se à nobreza dos brâmanes locais (AGNOLIN 2021: 16). Nobili pretendia não ser associado com os portugueses, classificados localmente como *frangues*, em relação aos quais vigoravam alguns sentimentos de aversão, o que obstaculizava fortemente a inserção missionária naquela região (AGNOLIN 2021: 14).

O que se verifica, portanto, é que a trajetória da vida missionária de Nobili evidencia a permeabilidade relativamente às fronteiras culturais e religiosas de Maduré no início do século XVII, sendo um verdadeiro “mediador cultural” na ótica de Gruzinski e Loureiro (1999). Ao compreender a alta posição social dos brâmanes sannyāsīs junto das populações locais, as ações estabelecidas pelo missionário italiano consistiram na aproximação, convivência e coexistência dos costumes indianos com o cristianismo, portanto um rico processo de mestiçagem cultural que se personificou na própria figura do agente religioso. Nobili acabou por moldar as próprias categorias culturais do contexto asiático, criando uma “máquina de compatibilização” entre a cultura missionária ocidental e aquelas autóctones (AGONLIN 2021: 26).

Diferente foi a experiência missionária na região de Maduré realizada pelo jesuíta Gonçalo Fernandes Trancoso, autor da obra intitulada *Tratado do Padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o hinduísmo*, terminada em 1616 e publicada por José Wicki no início dos anos 70 do século XX. Assim como Roberto de Nobili, Gonçalo Fernandes Trancoso procurou descrever o hinduísmo e a sociedade indiana em que estava em contacto durante o período que era responsável por uma grande comunidade de cristãos paravás que viviam naquela região. Privilegiando a presença bramânica na sociedade hindu para construir a sua narrativa a respeito do hinduísmo e sobre a sociedade indiana, Trancoso rejeitava e demonizava as práticas bramânicas e os seus ritos, colocando-se contra o modelo missionário de Roberto de Nobili que permitia que os novos conversos pudessem manter vários costumes após a conversão, prática esta que Trancoso considerava questionável e escandalosa, o que o levaria a fazer uma série de ataques à conduta missionária do jesuíta italiano.

As queixas e críticas levantadas por ambos os jesuítas após uma longa disputa missionária⁵ em Maduré, na primeira metade do século XVII, revelam que os processos de conversão religiosa se basearam em diferentes métodos de cristianização, os quais, por sua vez, dependiam de uma série de fatores, designadamente de um aparato administrativo régio que possibilitasse estratégias de mistura e mediação cultural. Dispersos por várias regiões, os religiosos podiam estar mais propensos para tentar compreender as culturas locais e, como fez Nobili, discernir sobre quais os aspetos que não deviam ser combatidos, mas também podiam rejeitar as manifestações culturais locais e, assim, reforçar a ortodoxia católica entre os novos convertidos, tal como advogava Gonçalves Fernandes. Com efeito, eram várias as vozes que se manifestavam nos processos de expansão e divulgação do Evangelho e da integração da sociedade hindu no seio da cristandade.

Conclusões

Construídas a partir de uma ambivalência, entre relações violentas e de moderação, as ações missionárias nos espaços asiáticos criaram uma realidade, na qual os processos de intercâmbio entre os locais e os portugueses eram possíveis. Assim, tal como outros, os territórios asiáticos do império português, em especial os da Índia, foram marcados por mesclas biológicas e culturais. Através das narrativas missionárias aqui levantadas é possível verificar como tais agentes foram essenciais na construção de uma sociedade hierarquizada e mestiça, englobando elementos da cultura portuguesa católica com elementos da cultura local.

Perante tensões sociais de rivalidades entre mestiços e não mestiços, entre estratégias de mediação cultural e de condenação do “outro”, as ações missionárias, assim como a política administrativa portuguesa, viam-se à frente de um abismo entre a teoria e a prática. Ao mesmo tempo em que era preciso incorporar no seio da Ásia portuguesa os grupos e os indivíduos locais e os mestiços, intensificava-se a distinção entre estes indivíduos e os portugueses. Num ambiente pujante de trânsitos e de mestiçagens culturais, impulsionado pelo dinamismo do comércio e pelos deslocamentos humanos entre diferentes grupos étnicos e religiosos, realizados muito antes do empreendimento da Coroa lusitana no Oriente, a expansão do cristianismo e do poder régio português na Ásia moviam-se conforme as realidades locais.

⁵ Sobre as diferenças missionárias entre Gonçalo Fernandes Trancoso e Roberto de Nobili ver TAVARES 2003: 173-190.

Fontes e Bibliografia

Fontes impressas

- CLOONEY, Francis X.; AMALADASS, Anand (2000). *Preaching wisdom to the wise: Three Treatises by Roberto de Nobili, SJ, Missionary and Scholar in 17th Century India*. St.Louis: The Institute of Jesuit Sources.
- GONÇALVES, Sebastião (1957-1962). *Primeira parte da história dos religiosos da Comp.^a de Jesus e do que fizeram com divina graça na conversão dos infieis à nossa sancta fee catholica nos reynos e provincias da India Oriental*. 3 volumes. Coimbra: Atlântica.
- LINSCHOTEN, J. H (1997). *Itinerário, viagem ou navegação para as Índias Orientais*. Lisboa: CNCDP.
- PURIFICACAO, Miguel da (1640). *Relação defensiva dos filhos da India Oriental e da Província do Apostolo S. Thome dos Frades Menores da regular observancia da mesma India*. Barcelona: Sebastião e João Matheua.
- TRANCOSO, Gonçalo Fernandes (1973). *Tratado sobre o hinduísmo (Maduré, 1612)*. Anotada por José Wicki. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.
- TRINDADE, Paulo da (1968). *Conquista espiritual do Oriente em que se dá relação de algumas cousas mais notáveis que fizeram os Frades Menores da Santa Província de S. Tomé da India Oriental*. 3 volumes. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.
- WICKI, José. *Documenta Indica (1948-1988)*. 18 volumes. Romae: Monumenta Historica Societatis Iesu.

Bibliografia

- AGNOLIN, A. (2021). “Uma Republica Cristã Seiscentista na Accomodatio Jesuítica: as fundações e a polêmica no caso de Madurai, entre Ásia e ecos americanos”. *Revista de História*, [S. l.], n. 180.
- ALDEN, Dauril (1996). *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond 1540-1750*. California: Stanford University Press Stanford.
- BOXER, Charles (1967). *Relações raciais no império colonial português (1415-1825)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- COSTA, João Paulo Oliveira e (2000). “A diáspora missionária”, in João Marques e Francisco Antônio Camoões Gouveia (coord), *História religiosa de Portugal: Humanismo e Reformas*. Lisboa: Circulo de Leitores.

- FARIA, Patricia Souza de (2007a). “Mateus de Castro: um bispo “brâmane” em busca da promoção social no Império asiático português (século XVII)”. *Revista Eletrônica de História do Brasil*.
- FARIA, Patricia Souza de (2007b). “Nascer sem mácula na Índia Portuguesa: clérigos indianos convertidos e a inserção subordinada na ordem imperial”. *Anais do Simpósio Nacional de História, XXIV*, São Leopoldo.
- GOMIDE, Ana Paula Sena (2014). *Sob outro olhar: a narrativa jesuítica sobre o hinduísmo e sua relação com a prática missionária no sul da Índia (Século XVII)*. Dissertação de mestrado. Universidade do Estado do Rio de Janeiro: Faculdade de Formação de Professores.
- GOMIDE, Ana Paula Sena (2019). “Um catolicismo possível: a Congregação do Oratório de Goa e sua inserção no Ceilão holandês”. *Faces da História*, v.6., 28-51.
- LACH, Donald F. (1965). *Asia: in the making of Europe*. 2 volumes. The University of Chicago Press.
- LOUREIRO, Manoel e GRUZINSKI, Serge (1999). *Passar as fronteiras. II Colóquio Internacional sobre Mediadores Culturais. Séculos XV a XVIII*. Lagos: Centro de Estudos Gil Eanes.
- MANSO, Maria de Deus Beites (2009). *A companhia de Jesus na Índia (1542-1622). Atividades religiosas, poderes e contactos culturais*. Universidade de Macau e Universidade de Évora.
- MANSO, Maria de Deus Beites e SOUZA, Lúcio de (2013). “Matizes jesuítas: O perfil do clero nativo japonês”. *Perspectivas – Portuguese Journal of Political Science and International Relations*, n. ° 10, June.
- PAIVA, Eduardo França (2015). *Dar nome ao novo: Uma história Lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho)*. Belo Horizonte: Editora Autêntica.
- PALAZZO, Carmen Lícia (2002). *Entre mitos, utopias e razão: os olhares franceses sobre o Brasil (Séculos XVI-XVIII)*. Porto Alegre: EDIPCURS.
- TAVARES, Célia da Silva (2003). “Mediadores culturais: jesuítas e a missão na Índia (1542-1656)”. *Acervo - Revista do Arquivo Nacional*, v. 16, n. 2.
- TAVARES, Célia da Silva (2004). *Jesuítas e inquisidores em Goa*. Lisboa: Roma Editora.
- TAVARES, Célia da Silva (2007). “O clero goês e as estratégias de inserção na hierarquia eclesiástica (século XVII): os casos de Mateus de Castro e José Vaz”. *Anais do XXIV Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Leopoldo.
- TAVARES, Célia da Silva (2009). “Sebastião Gonçalves e a história da Com-

panhia de Jesus no Oriente” in Rodrigo Bentes Monteiro e Ronaldo Vainfas (org.), *Império de várias faces: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda.

ZHANG, Minfen (2022). “Análise da influência das obras em chinês de Matteo Ricci nos letrados chineses”. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, vol. 22, n.º 2. Centro de História da Sociedade e da Cultura. Imprensa da Universidade de Coimbra.

ŽUPANOV, Inês e XAVIER, Ângela Barreto (2015). “Ser Brâmane na Goa da Época Moderna”. *Revista História*, n 174, jan-jun, 15-41.

ŽUPANOV, Inês G. (1999). *Disputed Mission: Jesuit experiments in brahmanical knowledge in seventeenth century India*. New Delhi: Oxford University Press.

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