

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PÓS GRADUAÇÃO EM CIENCIA DA RELIGIÃO
DOUTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Julio Eduardo dos Santos Ribeiro Reis Simões

NÓS OUTROS:
CONVERSÃO E ALTERIDADE EM ROBERTO NOBILI

Juiz de Fora

2015

Julio Eduardo dos Santos Ribeiro Reis Simões

Nós Outros: Conversão e Alteridade em Roberto Nobili

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor.

Orientadora: Prof^a Dr^a Beatriz Helena Domingues

Juiz de Fora

2015

Simões, Julio Eduardo dos Santos Ribeiro Reis.

Nós Outros: conversão e alteridade em Roberto Nobili / Julio Eduardo dos Santos Ribeiro Reis Simões – 2015.

171 f.

Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2015.

1. Religião. 2. Alteridade. 3. Jesuitismo. I. Título.

CDU 2

Julio Eduardo dos Santos Ribeiro Reis Simões

Nós outros: Conversão e Alteridade em Roberto Nobili

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Religiões e Diálogo, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião.

Aprovada em 12 de Fevereiro de 2015.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Beatriz Helena Domingues (Orientadora)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Clodomir Barros de Andrade
Universidade Federal de Juiz de Fora

Profa. Dra. Mabel Salgado Pereira
Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora

Prof. Dr. Fabricio Possebon
Universidade Federal da Paraíba

À única, Gisele.

AGRADECIMENTOS

Agradeço com toda a sinceridade:

À CAPES, pela concessão de bolsa de Doutorado e Bolsa Sanduíche para a realização desta pesquisa;

À Prof^ª Dr^ª Beatriz Helena Domingues, exemplo de pedagoga e pesquisadora cujo exemplo almejo seguir;

Ao Prof Dr Dilip Loundo, cujo peculiar estilo pedagógico tem inspirado resiliência em muitos;

Aos demais membros desta banca examinadora, Prof Dr Fabrício Possebon, Prof Dr Faustino Teixeira, Prof^ª Dr^ª Mabel Pereira e Prof Dr Clodomir Andradre. O aceite dos senhores muito me honra;

Aos professores Dr Kurian Kachapilly, supervisor do estágio sanduíche, Dr Francis Assisi Thonippara, professor de história da igreja indiana e Dr. Saju Chackalackal, reitor da Dharmaram Vidya Kshetram (Christ University, Bangalore –India);

Aos meus pais e irmãos, todos exemplos de dedicação acadêmica a mim, o caçula, especialmente por entendermos juntos que o enriquecimento cultural é um fim em si mesmo;

Muito especialmente, aos Profs Drs Robert Daibert e Emerson Sena, deste departamento, que muito me auxiliaram nas encruzilhadas que este projeto encontrou, e nas pessoas dos mesmos a todos os docentes e discentes do PPCIR;e

À Gisele, minha esposa, pelo companheirismo, carinho, renúncia, apoio e sustentáculo que provou ser ao longo de todo este processo, muitas vezes árduo.

*“Escrever livros é um trabalho sem fim,
E muito estudo cansa o corpo.”*
Ecl 12, 12

RESUMO

Os estudos mais recentes sobre a identidade católica têm apontado para o século XVI como o ponto de partida de muitos traços delineadores desta mesma identidade, especialmente pela ação missionária dos jesuítas no contexto das Grandes Navegações. Este trabalho dispõe-se a compreender o motivo pelo qual os mesmos missionários oscilavam entre um discurso tridentino de fechamento doutrinário e a ação evangelizadora inclusiva, especialmente na Ásia. Para tanto, lança mão da análise de um missionário específico, Roberto Nobili (1577-1656), atuante na Índia do século XVII. O mesmo tem sido tomado como exemplo de abertura cultural e alteridade. Pretendemos demonstrar que Nobili pode ser compreendido como um jesuíta típico dentre os não-portugueses no século XVII, que corresponde à segunda geração de missionários da citada Ordem religiosa. Foi possível delimitar esta possibilidade interpretativa como clara, e as ambivalências da ordem ficam igualmente claras ao lidar com as produções literárias de Nobili.

Palavras Chave: Jesuíta, Alteridade, Diálogo Inter-religioso.

ABSTRACT

The most recent studies about catholic identity point towards 16th century as the origin of many traces which delineate such identity, specially through the jesuit's missionary action in the context of Great Navigations. This essay pretends understanding the motives for the tension between a Tridentine doctrinaire enclosure and a inclusive missionary approach, especially in Asia. For that, we assay a specific missionary, Roberto Nobili (1577-1656), who worked on India during the 17th century. Roberto has being taken as an example of cultural openness and otherness. We aim to demonstrate that Nobili can be comprehended as a typical Jesuit among the non-Portuguese in 17th century, which corresponds to the second generation of missionaries of the quoted religious Order. It became possible to delimitate such interpretative approach as clear, and the ambivalences of the Order are also quite clear when we deal with Nobili's literary productions.

Keywords: Jesuit, Otherness, Interfaith Dialogue.

SUMÁRIO

Introdução	9
Capítulo 1 – Roberto Nobili	15
1.1. Roberto Nobili, missionário jesuíta	15
1.2. A missão e suas controvérsias na intra e ad extra no catolicismo indiano.....	41
1.3. Descontinuidades em relação ao método vigente no Império português	52
Capítulo 2 – os jesuítas e a Índia	61
2.1. A ordem jesuíta e seu impacto na pedagogia missiológica católica	61
2.2. O contato com o cristianismo pré-existente.....	82
2.3. Ambiência religiosa da Índia – panorama geral	93
Capítulo 3 – O universal e o particular na lógica do dois: diálogo	127
3.1. O método de Nobili e o modo de proceder jesuíta	127
3.2. O método como continuidade do método do inacianismo	135
3.3. “As sementes do Verbo” – soteriologia contemporânea	147
Considerações Finais	158
Bibliografia	162
Anexos	169

INTRODUÇÃO

Estudos sobre a identidade católica romana têm apontado, recentemente, para uma teia de relações entre micro-identidades pertinentes à instituição, que denotariam o seu caráter universal.

Muito recentemente e hodiernamente, a partir do Vaticano II, parecem ter se multiplicados estas micro-identidades, de forma tal que sob os mesmos princípios jurídicos, teológicos, doutrinários e disciplinares sobrevivem grupos que, se examinados excetuando-se estes mesmos princípios constituem de fato como que sub-igrejas dentro da igreja católica apostólica romana.

O estudo sobre a história desta identidade múltipla aponta para o período pré-colonização, que seria aquele que antecedeu a formação e estabelecimento de rotas de intercâmbio comercial, cultural e religioso sob o poderio de Portugal e Espanha, principalmente.

Nesta época, defende Gruzinsky, houve o início de um processo de globalização, no qual estamos até hoje, marcado por estas relações e pelas consequências das mesmas, que são a mestiçagem de idéias¹ e, diria Glissant, a dissolução das identidades fechadas e estabelecimento de uma nova identidade cultural, na qual o que vale não são as identidades iniciais, pré-contatos, mas a identidade do contato, ou seja: o contato e diversidade como identidade.²

Diante destes fatos, causa estranheza o fato de o mesmo período, o das Grandes Navegações, ter sido acompanhado por parte da igreja romana de um progressivo

¹ GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. 2001.

² GLISSANT, Édouard. *Introduction a une poétique du divers*, 1995

fechamento teológico, especialmente nos campos de liturgia e soteriologia, inclusive nas décadas que sucederam-se ao Vaticano II, que transparece mais como uma consolidação de um discurso de possível abertura que como um real movimento de abertura ao mundo circundante, este sim relacional, líquido, fluido.

No entanto, na mesma história da igreja na Modernidade e Pós-Modernidade (séculos XIV em diante) podemos perceber alguns lampejos de abertura, como o é o Vaticano II, a teologia contemporânea de Raimon Panikkar ou a cristologia inclusiva de Teilhard de Chardin, elaborada na primeira metade do século passado.

Outro período forte de abertura foi o que coincidiu com o estabelecimento das colônias ibéricas em sociedades urbanas como Índia, China ou Asteca. Alguns missionários que empreenderam as missões nestes territórios, de fato, valeram-se de artifícios como o aprendizado da língua, dos costumes sociais, da literatura, da política e de alguns conteúdos religiosos para convencer os nativos com os quais iam tomando contato a aderirem ao cristianismo que traziam consigo nas caravelas, especialmente nos moldes da igreja católica apostólica romana pós Concílio de Trento.

É, de fato, espantoso que tal movimento de abertura tenha ocorrido em uma identidade eclesial marcada pela Inquisição e pelo legalismo emanado de Trento, e talvez em função desta identidade, os agentes destes processos dialógicos têm sido tratados como exceções.

Poderiam ser estas iniciativas compreendidas como verdadeiro Diálogo Inter-religioso, isto é, a aproximação entre dois elementos, ambos dotados e imbuídos pelas próprias pertenças religiosas um do outro com o qualificador de permitir a alteração dos próprios conceitos (e preconceitos) religiosos? Ou poderiam as mesmas serem alguma espécie de preâmbulo da Teologia das Religiões, elaborada em torno das proposições de Chardin e Panikkar?

Ao examinarmos mais de perto a época, os acontecimentos dialógicos e os agentes motores de tal diálogo, surgem alguns pontos em comum. O primeiro deles é o fato

de a maioria deles ser jesuíta. Assim o são Ricci, Nobili, Costa, Beschi, Anchieta e muitos outros. Em segundo lugar, é possível perceber que muitos estão curiosamente sob o regime de controle eclesial do Padroado Régio, que moldava as igrejas ibéricas segundo o padrão civilizacional das nações de Portugal e Espanha. E, por último, é possível localizar e associar a maior parte destes movimentos de abertura no período que antecedeu a supressão da Companhia. De fato, na mesma época da supressão da Companhia de Jesus também foram condenados os experimentos de Nobili e Ricci, por exemplo.

A concentração destes sujeitos-dados em torno destas três identidades sugeriu a mim, quando ainda era um estudante de graduação de Teologia, que deveria haver em algum destes elementos a justificativa formal para que os experimentos em questão pudessem ocorrer.

Tendo lidado com a questão da liquidez da identidade ritual nas comunidades ditas “carismáticas” em meu trabalho de Mestrado, defendido dentro da sub-área de Teologia da Liturgia, aproximei-me do discurso de Glissant, e findo aquele trabalho decidi debruçar-me sobre os experimentos asiáticos dos jesuítas sob o Padroado, especialmente Ricci e Nobili.

Como a literatura sobre Ricci fosse abundante e a de Nobili escassa, sobretudo no Brasil, optei por ater-me especialmente ao caso de Nobili, a fim de fomentar no Brasil mais discussões sobre o assunto, além de fornecer à academia brasileira novos dados para a compreensão exata do “problema” dos jesuítas no Império Colonial Português.

O’Malley discute estas pretensões em seu referencial “Os primeiros jesuítas”, e demonstra que toda a ação jesuítica depende e é fruto de um tal “modo de proceder” dos jesuítas, preconizado pelo fundador Inácio de Loyola, e segundo o qual os missionários devem se esforçar para salvarem todas as almas, sempre tomando o cuidado de incluir o elemento humano do modo de ser dos povos que constituem o público-alvo dessas missões de conversão e salvação de almas.

Também o mesmo autor colabora em nos elucidar a respeito da identidade cultural da Ordem, situando-a no contexto da modernidade ibérica, cujas características principais são exploradas por Beatriz Domingues.³

De fato, desde Xavier, em sua correspondência trocada com Inácio, começa o abandono das categorias típicas da medievalidade europeia (“civilizados x bárbaros”, basicamente) em favor da descrição dos modos de ser dos povos com os quais Francisco travou contato na região da Índia, pelo fato de estes povos descobertos não se encaixarem no imaginário já formado pelos europeus da natureza dos povos conhecidos.⁴ Este embrião dos estudos de “etnologia comparada, no qual categorias medievais foram abandonadas”⁵ resultou em diferentes perspectivas de conversão, reinventando a cada contato travado com novos povos o impulso missionário em favor de algum tipo de adequação civilizacional do início da Companhia.

Este trabalho que ora apresento procura compreender, a partir de uma abordagem de história da soteriologia, se entre as intenções de aproximação e inclusão de elementos humanos de outros povos podemos identificar a apropriação de conteúdos teológicos formais das religiões “pagãs” ou “idólatras” com os quais os missionários tomavam contato. Para tanto, utilizo-me de Nobili e suas peculiaridades como modelo, tentando identificar em seu discurso e atitudes quais elementos são devedores de sua identidade como jesuíta, se há outros que são devidos a aptidões pessoais e se há, no missionário em ação, alteração de sua concepção de soteriologia como produção, o que seria muito típico das soteriologias indianas.

A hipótese central desta tese é a de que, devido ao modo de proceder jesuíta, que supunha a adaptação do conteúdo doutrinário aos modos de compreensão e ser dos povos missionados, a própria missão implicou, algumas vezes, como também no caso de Nobili, na criação de comunidades cristãs tão diferentes entre si que poderiam ser tomadas como

³ DOMINGUES, Beatriz Helena. *Tradição na modernidade e modernidade na tradição: a modernidade ibérica e a revolução copernicana*. 1996.

⁴ LACOUTORE, Jean. *Os Jesuítas. Os conquistadores*, 1994. p. 40.

⁵ EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*, 2000. p. 60.

locais, e não mais romanas, tal e qual as identidades católicas romanas contemporâneas também o são.

Pelo fato de os métodos aplicados por Nobili e missionários semelhantes a ele sempre encontrarem opositores dentro da Companhia, proponho como hipótese secundária a multiplicidade de identidades inclusive dentro da Ordem Jesuíta, oscilando entre um fechamento civilizacional centrado na Europa e a abertura, que implica em comunidades menos ligadas à Europa.

A fim de compreender com exatidão quais são as intenções iniciais, as apropriações e os elementos europeus e indianos no discurso de Nobili, bem como o resultado de suas ações, divido a tese em três capítulos, sendo que no primeiro contemplo principalmente o personagem Roberto Nobili, descrevendo o método de adaptação parcial que criou, as controvérsias que o mesmo método gerou e as especificidades que a distinguiam em relação aos métodos adotados pelos jesuítas portugueses em geral naquela localidade, especialmente Gonçalo Fernandes Trancoso SJ, seu principal opositor.

No capítulo segundo analiso a história de formação da identidade filosófico-teológica da Companhia de Jesus, procurando haurir de estudos historiográficos sobre a Ibéria elementos que proponham ou descartem a Ordem em questão como produto da Península Ibérica.

Ademais, o mesmo capítulo 2 cuida de elaborar um quadro geral da Índia com a qual Nobili teve contato e na qual trabalhou, especialmente a ambiência religiosa, desde os cristãos indianos pré-portugueses, os cristãos latinos na Índia e as outras religiões daquela localidade. Elaboro, assim, um quadro de elementos teológicos disponíveis na Índia na qual Nobili mergulhou.

Por fim, o capítulo 3 analisa as justificativas que Nobili forneceu à Companhia de Jesus para validar o método de aproximação cultural que havia criado, além de investigar se o mesmo método pode ser considerado, ou não, uma inovação real ou a adequação jesuíta prevista, em sintonia com o “modo de proceder” inaciano.

Além disto, revisito a teologia contemporânea da igreja romana, identificando os pontos em comum e os avanços em relação ao modelo teológico proposto por Nobili e os jesuítas de forma geral, fechando o mesmo. Nas considerações finais, retorno às hipóteses aqui elaboradas e as interpreto mediante os fatos apresentados e recolhidos.

O objetivo da apresentação deste trabalho é fornecer elementos para uma compreensão mais exata da grande pergunta com a qual nos deparamos ao analisar a multiplicidade de atitudes justificadas pelo “modo de proceder” ditado por Inácio: o que pretendiam os jesuítas? Afinal, eles eram ou não abertos à alteridade?

CAPÍTULO 1: ROBERTO NOBILI

1.1- Roberto Nobili, missionário jesuíta

A personagem central desta tese (que trata-se de um estudo de caso a fim de provar uma hipótese) é sem dúvida Roberto Nobili.⁶ Embora tenha sido muito pesquisado durante as décadas de 1960-70, em parte por consequência da florescência da Companhia de Jesus e do orgulho nacional tâmil no Sul da Índia, parece-me que as informações que dizem respeito a seus primeiros anos de vida, especialmente antes de sua chegada à Índia, são pouco claras.

Nasceu em Roma em setembro de 1577, filho do Conde Píer Francesco Nobili, que era general do exército e pertencia à nobreza romana, e provavelmente de Clarice Cioli, igualmente de família nobre. Possivelmente filho mais velho, parece ter se decidido pela vida clerical em torno de 1595, quando saiu da casa familiar e ingressou na Companhia de Jesus em Nápoles, onde cursou Filosofia.⁷ Enquanto estudava Teologia no Colégio Romano

⁶ Existem muitas formas de grafia do nome do missionário em questão, desde “Ruberto Nobre” até “Robberto di Nobili”, passando por várias outras opções. A minha opção, por “Roberto Nobili”, deve-se ao fato de o mesmo assim grafar o próprio nome quando assinava sua correspondência, vide NOBILI (Roberto) a ACQUAVIVA (Claudio), (Port.) Madurai, Dezembro de 1607. Shembaganur Jesuit Madurai Province Archives (de aqui em diante JEMPARC, sendo que todos os objetos no mesmo arquivo são doravante identificados conforme o são no arquivo, com a sigla SHB acrescida do número de assento). SHB 91. Também os objetos SHB 92, 94, 96, 162a, 414 e 340, todas cartas de Nobili, trazem a assinatura “Roberto Nobili” ao final das mesmas.

⁷ Até aqui, as informações de sua biografia são desconstruídas entre os diversos biógrafos, no entanto um documento de próprio punho autorado por Acquaviva estabelece que este foi o ano aproximado de sua entrada na Companhia de Jesus. Cf. SHB 220.2/2. Intitulado “Extractings from Fr. C. Acquaviva correspondence concerning Br Nobili renuntiation to his properties and nobile title and rights.” Do fato de o mesmo ter renunciado aos seus direitos nobiliárquicos sucessórios, infiro que provavelmente seja o filho mais velho do conde citado.

ofereceu-se para as missões indianas, então sob os auspícios de Portugal e do sistema do Padroado Régio.

Foi ordenado presbítero em Roma no ano de 1603, e no dia 28 de abril de 1604 zarpuou de Lisboa, chegando a Goa em 20 de maio de 1605, após uma viagem especialmente atribulada. Foi designado para a província recém criada de Malabar, e chegou assim a Madurai, missão criada no ano de 1595 e então sob a governança do padre Gonçalo Fernandes.⁸

Madurai era a essa época um dos mais importantes centros culturais do Sul da Índia, onde havia um centro de estudos para a qual acorriam brâmanes tanto do Sul quanto de outras regiões mais remotas.⁹ Boa parte da população neste período era shivaíta, um dos ramos do hinduismo que será discutido mais tarde, e vinculado ao sistema Shaiva Siddhanta, sobre o qual igualmente discussões posteriores enriquecerão a compreensão. Por hora, atenhamo-nos à biografia de Nobili.

Pouco tempo depois de sua chegada percebeu que a missão de Madurai era totalmente infrutífera. Localizada na periferia da cidade, em meio aos parias, e governada por Gonçalo, que se dizia e proclamava um *prangui*, na tentativa de igualar-se aos parias.¹⁰

Observando que era necessária a criação de um método mais frutífero de missão, Nobili assim o fez. A descrição do método será discutida no subitem seguinte a este e especialmente no próximo capítulo.

Curiosamente, e não por acaso, o método nobiliano surtiu rápido efeito, e ao cabo do primeiro ano haviam catecúmenos e neófitos. Entre 1606 e 1610, nasceu a primeira

⁸ MODAELLI, Mario E. *De Nobili*, 1950. p. 97.

⁹ *Ibidem*, p 118.

¹⁰ Modaeli afirma isto, na pagina 96 de sua obra. Parece um tanto duvidoso que tal atitude fosse voluntária, pois os portugueses de então compreendiam a palavra em questão como referente a si mesmos, e não a uma situação social. É mais provável que Gonçalo estivesse tentando dizer que era português. A carta ao Inquisidor Geral, transcrita por Dahmen em “Robert de Nobili, l’apotre des Brahmes” parece indicar isto, já que Gonçalo insiste por diversas vezes no tema de que Roberto não se diz “Frangui”, termo utilizado na Índia para designar os “Francos”, ou seja, os ocidentais. Cf. FERNANDES, Gonçalo. De hua do Padre Gonçalo

comunidade cristã de Madurai, composta de 60 neófitos e outros tantos catecúmenos, contados entre os brâmanes, os Vellallas, alguns Nayaks¹¹ e outros. Nesta época, construiu uma igreja de tijolos em estilo dravídico.

Por esta época, Fernandes se queixou ao visitador Nicolau Pimenta¹² de que o método de Nobili era escandaloso, supersticioso e ilícito. Circularam rumores de que Nobili havia abandonado a Igreja ou a Companhia de Jesus. No entanto, apresentou uma refutação ao mesmo visitador, razão pela qual o Superior Geral Cláudio Acquaviva aprovou o método em 1611, exceto o uso do cordão distintivo de casta (*poonol*) e uma mecha de cabelo com a mesma função, nomeada “*kutumi*”. A razão para a não aprovação de ambos era o fato de ambos estarem sendo já julgados por instâncias superiores, em Roma.¹³

Ao seu modo, o superior local entendeu da carta enviada a este respeito por Acquaviva que Nobili estava proibido de batizar, e assim ordenou que cumprisse. Nobili, no entanto, viu na aprovação parcial de Acquaviva um raio de luz.¹⁴

Mas seus opositores prosseguiram nas acusações, de modo que a Santa Sé ordenou uma investigação mais detalhada a cargo da Inquisição de Goa. Esta investigação resultou em indecisão dos juízes, razão pela qual todo o processo foi enviado a Portugal, que o julgou favoravelmente a Nobili em 1621. Em função destes fatos, o Papa Gregório XV em sua Constituição Apostólica *Romanae Sedis* de 31 de janeiro de 1623 decretou que o método de Nobili era correto e devia ser seguido.

Nobili havia sido eleito superior da missão de Madurai entre 1609 e 1615, período no qual o julgamento inquisitorial teve seu ápice, especialmente a partir de 1614.

Fernandes para o Padre Visitador de Maduré em 7 de Maio de 1610, sobre a missão do Padre Roberto IN DAHMEN, Pierre. *Robert de Nobili, l'apotre des Brahmes*, 1931. p 195-199.

¹¹ DE NOBILI, Roberto IN: *Diccionario Histórico de la Compania de Jesus* vol II, 1998. p 1059. Nayak é o título costumeiro de uma série de reinantes nos diversos estados no Sul da Índia do século XVII. Cf SATYANATHA, Aiyar R. *History of the Nayaks of Madura*, 1980.

¹² Pimenta aportou em Goa no ano de 1610, e deste ano até 1623 houve uma guerra interna na Companhia de Jesus e na Missão Portuguesa entre Nobili e Fernandes.

¹³ DE NOBILI, Roberto IN: *Diccionario Histórico de la Compania de Jesus* vol II, 1998. p 1060.

¹⁴ Cf RAJAMANICKAM, Xavier. The Newly discovered <<Informatio>> of Robert de Nobili. IN *AHSI* vol XXXIX, 1970. p 228.

Após a aprovação do papa de seu método, foi eleito de 1624-1632 novamente para o cargo, e novamente o seria entre 1638 e 1643. Principalmente a partir de 1623, o método foi utilizado e expandido para fora de Madurai.¹⁵

De qualquer modo, entre os anos de 1606 e 1773 (quando então a Companhia de Jesus foi suprimida) foram batizados 465.168 pessoas em Madurai graças ao método de Nobili, já que antes deste não houvera naquela localidade qualquer batismo.

Em 1623, quando Nobili passou a expandir seu método a outras regiões da Índia, deixando seu ajudante pe. Vico a cargo dos cristãos de Madurai, viajou até a fronteira de Mysore, organizando grupos de cristãos ao longo do itinerário. Chegou a batizar o príncipe Nayak Moramangalam¹⁶ e toda a sua casa. Centenas de dalits¹⁷ igualmente aderiram a doutrina, e sem a menor dúvida os batizou igualmente.

Depois de muitos anos de viagem a pé e talvez alquebrado pela rígida dieta que seguia (comia e bebia água apenas uma vez ao dia, ao fim da tarde, e sua dieta era lactovegetariana), acabou ficando doente, e quase cego pediu aos superiores para voltar para Madurai, pois queria ser enterrado em sua “querida cidade”.¹⁸ No entanto, foi enviado pelo provincial a Jaffna, no Sri Lanka, onde viveu entre 1645 e 1648 com cinco brâmanes cristãos que o ajudavam na catequese, e aos quais ditava textos.

Já muito debilitado, foi levado ao colégio de Mylapore, em Madras, onde morreu. Em seus últimos dias, para fortificá-lo, foi-lhe oferecida uma canja de galinha, que

¹⁵ MODAELLI, op. cit. p 152. Nesta página, há a preciosa informação que NOBILI teria pedido a autorização do bispo de Cranganore para colocar em prática o método em seu território, no que foi atendido.

¹⁶ Moramangalam foi o rei de Mysore (atual estado de Karnataka) e teria sido batizado por Nobili em seu palácio. SATYANATHA, Aiyar R. op. cit. P. 143.

¹⁷ Os grupos sociais na Índia são chamados em Sânscrito de *varna* ou *jati* e atualmente de castas, termo aplicado a estes grupos pelos portugueses e que pretendia provavelmente identificá-los como imiscuíveis, por isto sempre “castos”, ou seja, puros. O papel social de cada um destes grupos é claro: os brâmanes formam a elite intelectual, e a eles cabe o conhecimento e ensino das diversas áreas da sabedoria indiana. Os kshaitryas (ou rajás) são o grupo responsável pelo governo político e econômico da sociedade. Já a um terceiro grupo, os vaishyas, são imbuídos de responsabilidade sobre o setor de mercado. Os sudras, que vêm abaixo destes, são os serviçais. Abaixo do sistema de castas encontram-se os intocáveis (ou parias ou dalits), que por se contaminarem em atos reprováveis (como comer carne de vaca) devem ser evitados, pois contaminam as castas mais altas. A eles cabem as tarefas menos aprazíveis, como eliminação de ratos e outras pragas ou a limpeza de esgotos. Cf Caste, in: JONES, C.A & RYAN, J.D. *Encyclopedia of Hinduism*, 2007.

atirou longe. Não se esqueceu, portanto, do voto solene que havia feito em 1610 de viver o resto de sua vida como um “sannyasi”.¹⁹

Embora longe de sua querida cidade Madurai, cita Rajamanickam que se sentiu consolado por morrer na mesma localidade onde está enterrado, segundo a tradição, São Tomé apóstolo, o primeiro apóstolo da Índia; já que Nobili é intitulado até hoje entre os jesuítas e pela tradição em geral como “o apóstolo dos brâmanes”.

No decurso do ano de silêncio (ou observação) na missão de Madurai, que ocorreu entre 1605 e 1607, Nobili elaborou um plano de ação que, em linhas gerais, estabelecia e observava o que se segue: constatada a proeminência dos brâmanes sobre as demais castas, idealizou um método no qual procuraria não somente a conversão dos parias, mas especialmente dos brâmanes. Pois, pensou ele, se estes são os mestres dos demais grupos, ao convencê-los da verdade do cristianismo, a médio ou longo prazo acabariam por convencer-se do mesmo as castas inferiores.

Utilizando-se de um terreno doado por um cidadão proeminente entre os poderosos da localidade, construiu ali uma capela e uma casa de barro cru, com cobertura de folhas de palmeira e chão de terra batida.²⁰ Contratou (ou conquistou) um mestre brâmane, e a partir dos primeiros contatos mais diretos com a estrutura de castas, identificou-se como um kshaitrya romano, isto é, um membro da classe política, o que condizia com sua ascensão familiar. À mesma época ou pouco depois, identificou os subgrupos dos sannyasi e dos pandaraswamis,²¹ e passou (igualmente corretamente) a identificar-se no contexto indiano com um sannyasi, ou seja; alguém que havia

¹⁸ DE NOBILI, Roberto IN: *Diccionario Histórico de la Compania de Jesus* vol II, 1998. p. 1060.

¹⁹ Cf RAJAMANICKAM, op. cit, p. 227. Os sannyasis estão acima do sistema de castas, isto é, o superaram em um momento maduro da vida (geralmente identificado com o nascimento do primeiro neto) por terem já cumprido todos os papéis prescritos para a sua casta, seja ela a dos rajas ou dos brâmanes. Ao contrário dos dalits, que estão aquém do sistema de castas por nascimento, os sannyasis necessariamente nascem no sistema de castas, o vivenciam (em todos os seus aspectos positivos e negativos) e o superam, situando-se além do mesmo sistema e, de certa forma, dispensados das obrigações inerentes à casta, embora atados a novas obrigações.

²⁰ NOBILI, Roberto. *Carta ao cardeal Bellarmino*. Madurai, 1607. SHB 292a.

transcendido o sistema de castas por ter atingido um elevado estágio espiritual e portanto tinha total direito de servir como mestres dos brâmanes, mesmo que de origem inferior no sistema de castas.²²

O fato de Nobili ter se identificado como tal provavelmente foi endossado pela sociedade local pela peculiaridade de ela ser em grande parte adepta do sistema Shaiva Siddhanta, cuja teologia foi elaborada por brâmanes, não brâmanes e inclusive parias, que haviam igualmente transcendido o sistema de castas e sido identificados como sannyasis ou ainda como santos. A importância desta vertente para o shivaísmo é enorme, como veremos em um tópico futuro especialmente dedicado a isto.²³

De qualquer forma, Nobili foi aceito como sannyasi pela sociedade local e não como brâmane, como pretendem muitos de seus futuros biógrafos ocidentais. Aliás, um dos principais entraves que os séculos seguintes têm para compreender as atitudes de Nobili é o completo desconhecimento da estrutura da sociedade indiana. É preciso empreender o difícil aprendizado de tentar re-conceber Nobili não somente a partir das premissas ocidentais, mas também das indianas. Por sinal, era para eles e em função deles que Nobili adotou estes costumes.

Uma das principais evidências de ter sido admitido pelos indianos como um sannyasi é o fato de contar em pouco tempo com dois mestres / serviçais brâmanes locais, que tanto o serviam em suas necessidades como o ensinavam as tradições locais.

Se, para os olhos ocidentais causa estranheza o fato de alguém que foi tomado por mestre receber ensinamentos de outras pessoas, na Índia isto é absolutamente aceitável, como nos atesta por exemplo a história de Sidarta Gautama, que após ter atingido a iluminação e se percebido como o Buda, foi adotado pelos seus mestres como mestre, sem

²¹ Os Sannyasi são renunciantes que lançaram fora todo o desejo de realização terrena e vivem em contemplação do divino, preferencialmente num ambiente monástico. Os Pandaraswami são igualmente renunciantes, mas ao invés de viverem fixos em um *ashram* (mosteiro), são itinerantes.

²² Cf SANNYASI in JONES, C.A & RYAN, J.D. *Encyclopedia of Hinduism*, 2007.

²³ SCHOMERUS, H.W. *Śaiva Siddhānta. An indian school of mystical thought*, 2000. pp 6-24.

prejuízo ao status destes mestres como tal.²⁴ A maestria indiana é localizada, especializada, como Nobili mesmo constatou. Para os brâmanes locais, devia ser um prazer ensinar a ele algumas de suas tradições, pois assim poderiam juntos atingir estádios espirituais ainda mais elevados.

As relações tradicionais entre mestre e discípulo na Índia são, por assim dizer, de troca de experiências, e não de subalternidade. Até hoje é comum a adoção dos discípulos pelos mestres, o morar junto, o ser admitido ao convívio, e nisto consiste o ashram.²⁵

Um dos seus professores o instruiu a copiar os textos sagrados para avançar em seu conhecimento da língua (provavelmente o sânscrito), e ao fazer isto Nobili adquiriu notável proficiência no idioma. Por estar situado no Sul da Índia, suponho que Nobili tenha também recebido a tarefa de copiar os textos em Tâmil, pois o seu conhecimento da língua em questão é tido, até hoje pelos letrados no idioma, como perfeito²⁶. A partir do acesso à língua de composição de clássicos indianos, a sua rotina foi alterada. Após levantar-se e fazer as suas orações cristãs, Nobili dedicava-se ao estudo dos clássicos em tâmil, telugu e sânscrito.²⁷

Por ter montado a sua casa em território brâmane, não deve ter demorado muito para despertar curiosidade nos locais, e pouco a pouco futuros interlocutores foram ter com aquele misterioso sannyasi. Os seus serviçais eram instruídos a dizer aos visitantes que o

²⁴ ARMSTRONG, Karen. *Buda*, 2004. p 45.

²⁵ YOGANANDA, Parahamsa. *Autobiography of a yogi*, 1946. (Kindle Edition). Parahamsa descreve em seu terceiro capítulo a alegria de ter sido admitido como discípulo do mestre Yukteshwar Swami Giri. O discipulado se dava em seu ashram, onde moravam diversos discípulos, entre os quais Yogananda pouco a pouco se destacou, chegando a alcançar a honra de poder deitar-se em companhia de Yukteshwar em seu quarto. Notemos, portanto, que a experiência de ashram consiste em viver junto do mestre. Segundo Ighes Zupanov, o vínculo entre Roberto e seus discípulos era tão radical que, mesmo na casa de Goa, quando para lá foi transferido ou chamado, Nobili somente comia o que fosse preparado por seus cozinheiros bramânicos. ZUPANOV, Ighes. *Disputed Mission*, 1999. p. 48.

²⁶ Cf MODAELLI, op. cit. p. 108-109. “P. Roberto aveva imparato assai bene l’alto linguaggio tamulico.e in questa lingua aveva composto anche dei canti poetici, che cantava e declamava a meraviglia” (Padre Roberto havia aprendido muito bem a alta linguagem tâmil, e nesta língua havia também composto cantos poéticos, que cantava e declamava maravilhosamente”. Se o leitor não conhece a música carnática, típica do sul da Índia, sugiro-lhe que procure conhecer a fim de compreender o tamanho do desafio que Nobili se impôs ao propor-se a compor num estilo totalmente diferente que os vigentes na Europa de então.

²⁷ Cf NOBILI, R. *Carta ao Cardeal Bellarmino* (...)

mestre estava em oração, estudo, contemplação ou meditação (o que provavelmente realmente estava). Mas, quando muito insistiam, eram admitidos.

Entrando na casa de Nobili, encontravam-no sentado em posição iogue sobre uma tradicional plataforma magistral e vestido com as roupas próprias de um sannyasi.²⁸ Não é detalhado como a conversa se dava; mas suponho devido ao modo de diálogo próprio entre discípulo e mestre, típico na tradição pedagógica indiana,²⁹ que após o pedido do visitante de instruir-lhe em algum tópico da religião que seguia Nobili, cantava algum hino em tâmil composto por ele mesmo e em formato literário tradicional.³⁰ Por conta do formato tradicional, o conteúdo objetivo era sempre inexato. Seguia-se então a explicação do mestre acerca do que havia cantado, que era dada com muitas citações dos textos clássicos tâmeis e sânscritos.

O discípulo então provavelmente ficaria em silêncio e depois de alguma reflexão perguntava algo a mais de forma mais elaborada ou profunda, ou questionaria a afirmação do mestre. Nobili, então, daria nova instrução no mesmo molde. Quando o visitante julgasse já haver recolhido bastante material para meditação, deixaria a casa de Nobili e só apareceria lá de novo quando tivesse se aprofundado na compreensão das questões propostas.³¹

Quando algum dos seus interlocutores solicitasse a admissão a fé do mestre, seria batizado. O mais interessante é notar que Nobili fez uma escrupulosa divisão do que

²⁸ Geralmente, uma túnica de cor açafão, um bastão e um cantil. Como Nobili estivesse sentado para atender o visitante, é óbvio que estivesse somente com a túnica em questão. Há variações de acordo com as seitas, e parece que Nobili usava um turbante, pois assim é retratado em desenhos da época.

²⁹ YOGANANDA, op. cit. posição 1132. “The way knowledge in ancient India has been achieved since the first sages is that one when a student and his guru seat together and participate both in the silence and in the exercising of internal hearing.”

³⁰ Alguns destes hinos até hoje são cantados nas reuniões cristãs de Tamil Nadu. INOUE, Takako. *Comparative Aspects of Christian Music in India, China and Russia*, 2012. p 55..

³¹ Em seu “Diálogo sobre a vida eterna”, um texto escrito em forma dialógica e pressupondo a disciplina típica das relações guru-discípulo, há claramente uma sucessão de dias, e como cada dia se inicia com o discípulo perguntando algo a Nobili, é razoável supor que a dinâmica de aprendizado ocorresse no modo aqui descrito. Cf NOBILI, R. *Preaching wisdom to the wise. Three Treatises by Roberto de Nobili, S.J., Missionary and Scholar in 17th Century India*, 2000. As páginas que correspondem especificamente ao “Diálogo sobre a Vida Eterna” vão de 233 a 303.

poderia e do que não poderia ser admitido sem prejuízo da fé de seus neófitos, e resignificou diversos símbolos.

Por exemplo, o cordão que as altas castas (kshaitrya e brâmane) usam pendendo do ombro esquerdo para o lado direito da pélvis foi resignificado do seguinte modo: Como originalmente fosse composto de três cordões delgados significando a Trimurti,³³ Nobili o substituiu por um de cinco cordões delgados, três de cor dourada e duas prateadas. As douradas significavam as três pessoas da trindade, e as prateadas o corpo e alma de Jesus. Dele, ainda, pendia uma discreta cruz.³⁴

Ora, a composição do *poonol* (este cordão) variava de casta para casta, sendo o dos brâmanes composto de algodão, o dos kshaitryas de cânhamo. Não existia um *poonol* dourado ou prateado. Mas era essencial utilizar algum *poonol*, pois o mesmo significa, no contexto religioso simbólico indiano, o segundo nascimento, o nascimento espiritual. Nada mais natural para os que já haviam nascido para a realidade da necessidade de aprimoramento pessoal e espiritual (evidente ponto de contato entre cristianismo e hinduísmo) nascerem, agora, para a realidade de Cristo.

Como na doutrina católica o batismo celebra justamente este nascimento, Nobili sentiu-se autorizado a fundar um novo estilo de *poonol*, do qual constavam os tradicionais fios que diziam respeito a identificação de casta (os fios eram dourados e prateados e não de ouro e prata, portanto deviam ser do material tradicional tingido de alguma forma) e aos quais eram adicionados outros dois. O mesmo era imposto ao recém-batizado, indicando que agora havia renascido espiritualmente, atingido um novo estágio de iluminação espiritual e aprimoramento pessoal.

O material podia ser mantido, garantindo ao neófito o seu sinal distintivo de casta que lhe era por direito. Ao mesmo tempo, o identificava como cristão. Isto foi feito conscientemente e apoiado pela experiência dos cristãos de São Tomé, que já haviam desde

³³ Trimurti é o nome dado aos três principais deuses do Hinduísmo: Brahma, Vishnu e Shiva compõem-na.

tempos ancestrais vivido as mesmas adaptações e eram respeitados pela sociedade indiana como pessoas de alta casta,³⁵ e não tidos como párias, como pretendia o método de Gonçalo Fernandes, ao perguntar no momento do batismo: “você aceita abandonar a sua casta e viver como um pária?”

Nobili adaptou diversos outros elementos da civilidade tradicional indiana tendo em vista a inserção do cristianismo no modo de vida indiano. No entanto, não parou por aí em seu método. Relata-se que em Madurai, à noite, ele saía e ia ter com os parias na periferia, que ficavam muito felizes de escutar os seus ensinamentos.³⁷ Poderia o desatento pensar que Nobili assim fazia por não poder ser visto durante o dia com os parias pois isto invalidaria a sua condição de sannyasi.

Mas na verdade, para um sannyasi, estas questões de pureza e impureza não são absolutamente relevantes.³⁸ A grande ironia reside no fato de que Nobili procedia assim na intenção de não ser visto pelos brâmanes locais por conhecer os textos clássicos indianos em uma profundidade que poucos de seus interlocutores locais alcançavam.³⁹ Ele era, por assim dizer, um indiano mais tradicional que os próprios indianos, e, para evitar escândalo dos seus neófitos e catecúmenos, preferia sair à noite.

Mais tarde, quando a demanda dos párias avolumou-se, bem como a dos brâmanes, Nobili instituiu um novo tipo de missionário: o *pandaraswami*,⁴¹ que ao

³⁴ Um retrato de Nobili, elaborado por Balthasar da Costa (seu discípulo e contemporâneo) a pedido do próprio Roberto encontra-se entre os anexos nesta tese, bem como a reprodução de uma pintura retratando o missionário.

³⁵ MALEKANDATHIL, Pius. St Thomas Christians in Índia in AFONSO, A.V. op cit. p. 38.

³⁷ MODAELLI, op. cit., p 52.

³⁸ Cf “Sannyasa” IN FLOOD, Gavin (ed). *The Blackwell companion to Hinduism*, 2003.

³⁹ MODAELLI relata que em um sínodo organizado pelos brâmanes para invalidarem Nobili como um brâmane, ele demonstrou um conhecimento tão profundo acerca dos temas apresentados que Soccanadem, o mais alto brâmane local, abriu mão de condená-lo e tornou-se seu amigo. MODAELLI, op. cit., p 133-135

⁴¹ João de Brito, decapitado por volta de 1680, era um dos primeiros pandaraswamis instituídos por Nobili.

contrário do sannyasi não era restrito a um *ashram*, mas podia caminhar livremente pelas muitas localidades onde estivessem os interessados em ouvir a sua doutrina.⁴²

Grosso modo, este foi o método missionário por Nobili. Um modelo enraizado na lógica jesuíta dos “Exercícios Espirituais”, que exploraremos no capítulo 2. O acompanhante (guru) do exercitante nunca dá respostas exatas, nunca propõe teses, nunca define os objetivos do exercício meditativo (ioga), mas acompanha pacientemente os passos dados por aquele que o procurou, tendo em vista fazê-lo descobrir por si só que o grande objetivo da realização humana é a liberação, que aos olhos do Cristianismo só pode ser obtida pela adesão pessoal a Cristo Jesus.

Evidentemente, Nobili não aportou na Índia sabendo tâmil, sânscrito, telugu ou qualquer língua (e portanto, tampouco qualquer texto) indiana. Contam os biógrafos que, após curta temporada em Goa, chegou à região da missão de Madurai acompanhando o superior local, Laércio. Ambos vinham de Tutticorim, onde Nobili iniciou os seus estudos de tâmil.

A dificuldade para o falante de língua latina de aprender tâmil é enorme, mesmo hoje, contando com os modernos sistemas de pedagogia. É impensável e inacreditável que Nobili o tenha aprendido, àquela época, contando com os limitados recursos de então. A única explicação plausível é que, nesta área, Roberto tinha uma predisposição nata. As regras do tâmil falado ou escrito são diferentes entre si de maneira radical, com alterações, por exemplo, da ordem de elementos sintáticos na oração.

Além disto, o tâmil em verso segue uma terceira ordem sintática e gramatical própria. Um falante de tâmil, quando interpelado por um estudante não nativo, o reconhece facilmente na linguagem falada, pois normalmente se aprende por livro. E não estamos

⁴² STEPHEN, Jeyaseela S. *Caste, Catholic Christianity and the Language of Conversion: Social Change and Cultural Translation in Tamil Country, 1519-177*, 2008. P. 59. Stephen alega que Balthasar da Costa, discípulo direto de Nobili, tenha fundado o modo de vida Pandaraswami.

dizendo propriamente de sotaque ou correção gramatical, ou diferença entre língua formal e língua informal. A construção frasal é diferente.⁴³

Não obstante, Nobili, após um período de poucos meses de estudo do tâmil clássico (assim é denominado a variante empregada para a escrita em verso), tornou-se fluente na linguagem, passando a compor sutras (cuja natureza discutimos no tópico a seguir) de conteúdo cristão. Tais sutras são recitados e cantados até hoje em comunidades cristãs de muitas denominações no estado de Tamil Nadu.⁴⁴ Espantosamente, emendava a esta apresentação formal mnemônica explicações em prosa, demonstrando que dominava as duas variantes então existentes da língua.

O que impressiona realmente é o que veio a seguir: Nobili passou a recolher, escrito em prosa, alguns de seus exercícios de explanação. Ora, o tâmil em prosa recolhido em escrita não existia até então. E, até os dias de hoje, as regras criadas por Nobili para este tipo de fixação são as seguidas em qualquer texto tâmil em prosa.⁴⁵

Tais regras por ele propostas e utilizadas são as regras dos discursos clássicos indianos em outras línguas, especialmente o sânscrito. A estrutura de sua comunidade proposta segue ou assemelha-se muito às estruturas dos clássicos literários de regramento social, especialmente o Manu Smrti, que é um texto absolutamente vinculado à manutenção da hierarquia social entre os Paravar, grupo cristão já existente na Índia de Nobili. Isto indica que o mesmo gastou algum tempo buscando entender o modo pelo qual os cristãos

⁴³ Esta observação é autobiográfica. Quando na Índia fazendo a pesquisa de campo que resultou nesta tese, dispus-me a estudar tâmil com um professor local. O mesmo, após me ensinar os fundamentos gramaticais da linguagem escrita, dispensou-me com a observação “quanto ao tâmil falado, não perca seu tempo: é radicalmente diferente.” De fato, sempre que me dispunha a falar com nativos, os mesmos corrigiam de maneira aparentemente grotesca a gramática aprendida a tanto custo com o professor. Quando enfim tomei coragem para indagar pela razão do fenômeno, um amigo tâmil esclareceu: “o tâmil escrito não corresponde ao tâmil falado em termos gramaticais. Por exemplo, você deve ter estudado vogais longas e breves. Na verdade, tratam-se de vogais ou supressão vocálica. Além disto, a ordem dos termos sintáticos pode ser invertida. Não se diz “eu estou aprendendo tâmil”, mas “Eu tâmil aprendendo” (no caso, “thamizh katka emathkeren” deveria ser substituído por “emathkeren thamizh katk”)

⁴⁴ POOVANTHINGAL, Paul. *Christian Music with Reference to India* IN AFONSO, op. cit. p. 521.

⁴⁵ RAJAMANICKAM, P. S. *Robert de Nobili, alias Tattuva Podagar, the Father of Tamil Prose*, 1967. Rajamanickam fornece uma lista dos trabalhos de Nobili em tâmil nas páginas 278 a 280.

nativos indianos se inseriam na sociedade local pelo sistema de castas, sem detrimento de seu status social.

Este modelo, reproduzido nas comunidades fundadas por Nobili, só pôde ser conhecido na prática pela observação destas comunidades de Tutticorin, por onde Nobili passou em companhia de Laercio, e ao mesmo tempo compreendidas em seu contexto na macro-estrutura social indiana pelo conhecimento dos clássicos regradores e impositivos dos papéis sociais na sociedade indiana, especialmente o *Manu Smrti*⁴⁶ tratado clássico que é citado repetidamente por Nobili em seu texto de apologia ao método por ele criado.⁴⁷

Portanto, Nobili não cria o seu método a partir de nada, mas a partir possivelmente de discussões com o seu superior, Laercio, a respeito da realidade das comunidades cristãs locais e da dupla pertinência possível (ao cristianismo e à sociedade indiana) que estas demonstravam.

O discipulado de Nobili foi, como convém ao jesuíta, em relação ao seu superior Laercio. Provavelmente, e assim apontam biógrafos e comentadores, a idéia do método não partiu unicamente de Roberto, mas também de Laercio.⁴⁸

O que é diferencial em Nobili, neste momento de sua caminhada pessoal, é que a sua auto-compreensão se alterou. Ele não é mais um missionário que vem trazer um novo modelo de sociedade a Madurai, pois percebe que o modelo vigente na cidade, e por extensão na região que habita e conhece na Índia, é um no qual o cristianismo está incluído. Tampouco é o capelão dos que estão em Madurai e já são cristãos latinos ou latinizados,

⁴⁶ Geralmente traduz-se o texto para “Manu laws” ou “Leis de Manu”. Manu é o nome do autor do tratado em questão. Uma tradução mais literal seria “Aquilo de que Manu se lembrou” ou “O modo como Manu compreendeu”, no entanto.

⁴⁷ NOBILI, Roberto di. *Preaching Wisdom to the wise*, 2001. Este livro contém três tratados de Nobili traduzidos diretamente do latim ou tâmil para o inglês. O primeiro deles trata-se do texto comumente conhecido como “Responso” de Nobili, um tratado que escreveu para justificar seu método. Trata-se de um texto de próprio punho com muitas citações diretas e indiretas do *Manu Smrti*.

⁴⁸ NOBILI, Roberto. a VICO. *De Modo quo nova Missio Madurensis utitur ad Ethnicos Xto convertendos*. SHB 220.1/5. Nesta carta, enviada a Vico em 10 de Outubro de 1610, Nobili descreve seu projeto de ação e cita a discussão, por carta, do tema com Laercio. A carta recebida por Laercio encontra-se transcrita em SAULIÈRE, Augustin. *His Star to the East*, 1995. p. 99-103. A carta provável de resposta de Laercio a Nobili nunca foi encontrada.

seja envolvidos com comércio ou com assuntos estatais. Ele se propõe a ser o fundador de um novo modelo de comunidade.

É neste momento, parece-me, que Nobili se percebe como ignorante a respeito dos costumes locais, e desta consciente ignorância decorre o seu mergulho na sociedade local e nos textos fundamentais para a auto compreensão desta sociedade.

Enquanto o seu antecessor imediato em Madurai, Fernandes, preocupou-se em elencar os costumes locais e interpretá-los ao seu modo, em um espírito pré-orientalista;⁴⁹ Nobili faz o caminho alternativo de tentar compreender-se como a sociedade na qual está o compreende, e adquirir chaves interpretativas internas da própria sociedade para entendê-la não mais a partir de fora, mas por dentro.

É pela leitura do tratado legal-social de Manu que Nobili compreende o princípio regradador próprio da sociedade indiana e torna-se finalmente capaz de fazer-se discípulo não mais apenas de Laercio, mas da sociedade indiana, da coletividade, do espaço social.

Nesta caminhada, a partir dos inevitáveis embates que travará com os locais no campo das idéias, refinou gradualmente o seu domínio linguístico, possibilitando mais e mais outros mergulhos em outros textos locais, comprometendo mais e mais a sua comunidade de catecúmenos e neófitos com a sociedade na qual se encontravam e na qual Nobili ia se dissolvendo, até que chegou o ponto em que se percebe como renunciante de sua própria origem, tomando os votos de sannyasi.⁵⁰

Como bom discípulo, Nobili torna-se indivíduo da sociedade indiana, mas também permanece jesuíta. É discípulo da Companhia, de Laercio, de Loyola, de Jesus

⁴⁹ Trata-se da obra TRANCOSO, Gonçalo Fernandes. *Tratado do Pe. Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo*, 1616. Note-se que esta é a primeira utilização do termo “Hinduísmo” para se referir ao modo de ser religioso próprio da Índia. O status deste termo como descritor de uma religião será discutido mais tarde.

⁵⁰ CRONIN, Vicent. *A pearl to India: The life of Roberto de Nobili*, 1959. p. 25-26. Cronin é o único que propõe que Nobili tenha tomado os votos de kshathryia sannyasi e não de brahman sannyasi, como querem outros tantos autores. A julgar pela capacidade interpretativa dos textos do Manu Smrti, considero que a interpretação de Cronin sobre o voto de renúncia de Nobili é a mais provável, pelo simples fato de ser dificultoso acreditar que Roberto tenha sido capaz de errar de uma maneira tão crassa ao associar a possibilidade de renúncia apenas à classe dos brâmanes.

Cristo; e também o é da sociedade indiana como um todo, dos cristãos de São Tomé,⁵¹ de Manu, dos seus mestres nativos e interlocutores.

Uma pesquisa difícil é identificar o principal dentre os nativos interlocutores que se configuram, primeiro, num nível de linguagem, e mais tarde num nível reflexivo, como mestres de Nobili. Certamente, deve ter havido um ou talvez alguns poucos aos quais o missionário se remetia mais, perguntava mais, compreendia mais. Mas o que é certo é que seus interlocutores mais frequentes eram os brâmanes locais, pois Nobili aprendeu as línguas através da leitura dos clássicos.

O sujeito que lhe apresentou estes clássicos deveria ser um conhecedor destes clássicos. A leitura destes textos, ao lado de um mestre que conhecia os mesmos, muito provavelmente levou a questionamentos a respeito da interpretação, compreensão e aplicação dos enunciados clássicos. Foi nesta dinâmica de pergunta e resposta que a interlocução com os locais necessariamente se inseriu, dada a natureza do modo pedagógico indiano, Nobili adquiriu outros mestres, os brâmanes locais.

O discipulado indiano clássico também inclui um outro momento, o do desencanto a respeito do mestre, no qual o discípulo identifica as contradições no discurso e na prática (e muitas outras vezes entre o discurso e a prática) de seu mestre, e procura extinguir estes fatores viciantes de si mesmo.

Para a cultura indiana, a presença de tais fatores viciantes no mestre não é um problema, nem mesmo quando este mestre atinge um status de guru. O guru não é um ser perfeito, nem um iluminado absoluto. É um ser humano que descobriu a liberdade, compreendida como a realização plena da identidade e nomeada classicamente como “moksha”, própria e possível a cada humano.⁵²

Assim, se ele tem fatores viciantes, isto pouco importa, desde que o seu exemplo de modo de vida, inclusive o manejo de tais fatores, seja condizente com o seu estado de

⁵¹ Esta é a identificação clássica pela qual os cristãos mais antigos da Índia preferem ser lembrados.

⁵² SVOBODA, Robert E. *Aghora. At the Left Hand of God*, 2011. p. 43.

liberação, de moksha.⁵³ O guru é um que descobriu como ser um-com-o-outro, que descobriu como ser Unidade, mais que como ser Único. Ele descobriu que é um com o Todo, com o Uno, com o Real, todos estes modos de compreensão do “Brahman”, a realidade suprema e realizadora da auto-identidade que reside no “Attman”, a profundidade da realidade pessoal.

É por isto que existem gurus diversos, de diversas seitas, com diversas interpretações a respeito do que este mergulho na Unidade significa. Cada opinião que cada guru expressa ou cria a respeito desta experiência é válida, e serve para o próprio guru, em primeira instância e sobretudo.⁵⁴ Somente em um momento posterior, que é o do comunicado de sua verdade pessoal ao discípulo, é que esta verdade pode vir a ser válida para outrem, mas somente na medida em que se configura como modo pedagógico para que o discípulo crie também a sua própria experiência.

Mas abetos não crescem em florestas tropicais, e nem baobás germinam em montanhas gélidas. A busca própria e natural de Nobili, moldado pelos Exercícios Espirituais, é por um Mestre definitivo, perfeito, não contraditório. Este Mestre é identificado, em seu terreno, com a pessoa de Jesus Cristo.

Para Nobili, o único guru possível é Jesus, porque é o único que não contradiz a si mesmo e nem possui fatores limitantes. A noção de um guru não encarnado na mentalidade cultural indiana é perfeitamente possível, e neste sentido o assumimento de Jesus como guru pessoal, por parte de Nobili, não é uma inovação. Nem sempre o guru necessita de fazer uso de seu corpo físico para ensinar o seu discípulo.⁵⁵

Esta noção da inecessidade de encarnação para o exercício do discipulado no papel de Mestre e guru é principalmente própria do Shivaísmo, e especialmente do

⁵³ Svoboda chega a afirmar que para o realmente liberto, karma e moksha são expressões da mesma pulsão universal, a de transformação para o aprimoramento pela Samsara. Estes termos técnicos são discutidos a fundo em breve.

⁵⁴ YOGANANDA, op cit. posição 845.

⁵⁵ SVOBODA, Robert E. *Aghora. At the Left Hand of God*, 2011. p 148.

movimento shaiva siddantha, conforme descrito no item 2.3, que elucida os aspectos importantes das religiões indianas para esta tese.

Neste movimento religioso, Shiva, identificado como Único Deus, é o guru. Talvez aqui resida a origem de um traço peculiar da retórica de conversão de Nobili: a empatia pelo shivaísmo. No que tange à sua apreciação e compreensão da religiosidade local, há uma predileção pelo shivaísmo, que tende a atacar de maneira mais branda em seus textos.

Ao fazermos menção a um estado de vida eremítico, o modelo a que nos remetemos, imediatamente, é o ocidental, afinal de contas estamos no Ocidente desde um ponto de vista linguístico, e este limitante nos possibilita interpretar o vocábulo somente a partir de nosso ponto de vista.

Da mesma maneira, alguns comentadores da biografia de Nobili têm interpretado a escolha de Nobili pelo modo de vida sannyasi como um modo de falsificação de sua origem e pertença cultural, e talvez em algum nível fraudulento.⁵⁶

A bem da verdade, Nobili foi sem dúvida um ocidental, e se intitulou sannyasi. Esta auto identificação, necessariamente, é ou não é uma fraude, a partir do momento em que precisamos assumir que Nobili compreendia o que esta palavra significa, dada a sua fluência e virtuosidade nas línguas locais. Se Nobili entendia perfeitamente o que é ser um sannyasi, e se identifica como tal, ou está agindo de boa fé ou de má fé. Ou está falseando a verdade ou está realmente se identificando com este modo de vida. E é na compreensão de “sannyasi” como “modo de vida” que reside a resposta a esta pergunta.

O sannyasi não o é por nascimento ou direito, como é o caso do grupo social (casta) no qual um indiano se encontra. Ser sannyasi é atingir, dentro da contingência

⁵⁶ PACKIAM, S. Maria. Fr De Nobili's Thirst for Souls IN GNANOSEKARA, Antony Paul (org). கோகுப்பாசிபிபா உபை, 2007. p. 217. Para PACKIAM, Nobili não poderia ter se intitulado como sannyasi, pois atendia párias às escondidas, além de mentir (ou iludir) acerca do significado de sua igreja, das espécies eucarísticas ou da comunhão. Se mentia, não pode ser o “mestre da verdade” (tradução do título do livro, “*tattuvapogara*”), mas apenas um sedento por almas.

própria do grupo social no qual se é partícipe, um estado de satisfação de níveis preliminares e propedêuticos (kama, artha e dharma, discutidos no item 2.3 desta tese) que possibilita um estado de abandono do grupo do qual se faz parte.

Isto é muito bem evidenciado no rito de entrada no modo de vida sannyasi, no qual o cordão identificador de casta é queimado. É claro que a partir deste dado, podemos inferir que só pode se tornar sannyasi quem houver participado do rito de segundo nascimento, no qual se impõe ao sujeito o cordão distintivo.⁵⁷ Para a passagem por tal rito de segundo nascimento, que impõe o poonol, só é elegível quem houver tido o seu nascimento natural em uma das três castas superiores.

Muitos intérpretes da biografia de Nobili, descrita brevemente aqui, enxergam a sua autodenominação como sannyasi como uma mera estratégia de convencimento dos locais de sua capacidade de ensino.⁵⁸ Trata-se de uma interpretação no mínimo superficial, e denota uma falta de conhecimento do que o estado de sannyasi realmente significa.

O sannyasi não é necessariamente um mestre, e sim um renunciante. Se tomarmos a biografia de Nobili, que renunciou primeiro à sua herança material, depois à sua herança política, para assumir os votos de pobreza, castidade e obediência, parece que a auto compreensão como sannyasi é não só plausível, como também a mais adequada.

Não podemos nos esquecer que Nobili está fazendo um esforço de compreensão da sociedade indiana, e é durante este esforço que percebe a categoria de sannyasi como plausível com o seu estado de vida, no qual a sensualidade, a materialidade e a moralidade estão em harmonia, satisfeitas.

Não é impedimento para a entrada neste modo de vida, portanto, a ausência de descendência, muito embora idealmente a descendência seja encarada como um sinal de maturidade do candidato à renúncia própria do sannyasi. Esta interpretação da descendência

⁵⁷ Por sinal, a imposição de um novo cordão identificador de casta para os recém batizados faz sentido especial ao pensarmos que o abandono do anterior (o original indiano) corresponde a esta queima. E, de fato, Nobili queimava durante a paraliturgia no batismo de seus neófitos o poonol que o mesmo trazia originalmente consigo.

como tal se deve ao fato de a possibilidade de renúncia não ser restrita de modo absoluto aos que apresentem a inclinação pelo celibato em idade jovem, mas permanece como oferta a todo sujeito maduro. Portanto, a entrada no modo de vida sannyasi pode ser antecipada em um sujeito que demonstre especial inclinação por este, e a favor disto testemunham os diversos grupos sociais, especialmente ligados a templos, nos quais habitam renunciantes de idades muito tenras.⁵⁹

Para a cultura indiana, o sannyasi é o modo de vida do guru. Ou seja, se Nobili deseja inserir-se em meio ao povo como mestre espiritual, o caminho não é o bramânico, mas este. Aqui sim, reside uma intenção de equiparar-se aos mestres locais em qualidade, quando assume o título de sannyasi. Mas nisto não reside um problema na medida em que realmente Nobili foi um renunciante.

Caso Nobili utilizasse-se do termo “brâmane”, remeteria a um outro conteúdo que não correspondia de maneira sincera à sua origem e prática. Por isto talvez o tenha abandonado.⁶⁰

De qualquer modo, a prova definitiva de que Nobili realmente fosse um sannyasi é o fato de os governantes da cidade de Madurai o referendarem, e a ele se referirem como tal, e a ele garantirem as honrarias e benefícios próprios de tal estado.⁶¹

Na apresentação de si mesmo como tal reside a única novidade metodológica de Nobili em relação aos grupos cristãos que o precederam, pois o cristianismo mais primitivo da Índia, do grupo dos cristãos de São Tomé era uma religiosidade presa à casta Paravar de seus membros. Os sacerdotes não eram tipicamente celibatários, e inclusive era motivo de estranheza a estes cristãos o fato de os presbíteros vindos nos galeões portugueses não serem casados. Da mesma maneira não foi possível aos grupos que iam se vinculando desde o século XIV ao cristianismo romano trazido por missionários e pelos jesuítas que

⁵⁸ Assim pretende, por exemplo, Packiam.

⁵⁹ LAL, Vunay & LOON, Borin Van. *Hinduism. A graphic guide*, 2010. p. 25-26.

⁶⁰ SAULIÈRE, op. cit. p. 72.

⁶¹ PACKIAM, op. cit. p. 217.

precederam Nobili romper a necessidade cultural de só buscar discipulado junto a um sannyasi guru.⁶²

Se o espaço próprio para a compreensão do que significa ser liberto, salvo, é aos pés do guru, e uma vez que os cristãos ali residentes não proviam nenhum, como pressupor conversões entre os não cristãos? Se as palavras do guru são divinas, porque ouvir algum que não seja guru?⁶³

É necessário demarcar, portanto, que sem dúvida a auto colocação de Nobili como sannyasi constitui uma etapa de seu método de evangelização e catequese. Mas dar o salto interpretativo em direção à afirmação de que Nobili falseava a sua intenção ao colocar-se como tal parece-me equivocada. Pelo contrário, a apresentação de si mesmo como renunciante encontra o único espaço possível, para um raja, de exercício pedagógico, e portanto somente neste modo de vida um raja qualquer, inclusive Nobili, pode exercer o ensino e pelo ensino a catequese, necessária ao objetivo final de conversão dos indianos.

Por sinal, um dos traços interessantes do cristianismo de São Tomé é a ausência de pregação por parte dos sacerdotes, e isto é criticado abertamente pelo Sínodo de Diamper.⁶⁴ O que nem os ocidentais presentes no Sínodo nem os atuais conseguem perceber é que, na cultura indiana, um sujeito que não seja brâmane, como é o caso da maior parte dos cristãos locais, só pode alcançar o status social de pedagogo pela renúncia, adentrando no grupo dos sannyasis.

⁶² Guru tem se tornado uma palavra de muitas acepções. No contexto desta tese, refere-se ao educador indiano que ensina pelo exemplo. Segundo esta lógica, todo mestre, bramânico ou sannyasi, que organiza (ou vê organizar-se) em torno de si um grupo de seguidores que o tomam como um exemplo de vida é um guru. O mesmo não pode ser confundido, meramente, com um conhecedor de algo, o que equivaleria ao brâmane. Guru não é o que conhece exatamente, mas o que inspira confiança pelo modo de ser no mundo, que denota e demonstra-o como liberto, salvo, sendo que nesta percepção reside a sua capacidade de ensino, e tão somente nisto.

⁶³ O exercício do presbiterado, presente entre os cristãos siríacos, era restrito a famílias brâmanes ou kshatryias. Em algumas localidades, especialmente entre os paravars, quase em sua totalidade kshatryias, os sacerdotes cristãos presidiam a celebração, mas não davam catequese, cf JOHN, J. K, op. cit., p. 89-92. A posição que estes cristãos ocupavam na sociedade, de kshatryias, era um impedimento formal, segundo o Manu Smrti e outros textos regradores da conduta social indiana, para o exercício do ensino.

⁶⁴ O Sínodo de Diamper foi celebrado no ano de 1599 como reação da igreja latina, trazida pelos portugueses, a outras formas de cristianismo encontradas entre os indianos. A análise destas formas de cristianismo, crucial

Caso contrário, ele pode ser um sacerdote, e fazer abluções aos deuses ou presidir a eucaristia. Mas não tem autoridade sancionada pela cultura de ensinar a verdade, especialmente porque não a conhece, posto que está desempenhando funções sociais, atando-se a um papel social claro, e não renunciando a algum papel devido a uma ânsia por uma realidade que a sociedade não é capaz de satisfazer.

Um dos aspectos mais interessantes do método de Nobili era o seu formato indiano. Nos formatos indianos tradicionais, os mestres sannyasis nunca almejam a conversão dos seus interlocutores, mas apenas sinalizam com as suas próprias existências a realidade da possibilidade de realização de moksha na vida na qual estamos mergulhados agora.

Isto implica diretamente no fato de que, independentemente da doutrina na qual o mestre acredite – e Nobili foi um destes mestres de sua época – ele não a exporá ao discípulo a não que este o solicite, o que indica que o karma daquele discípulo é ouvir a doutrina do mestre, e não apenas segui-lo como exemplo. O método de Nobili consistiu em anunciar-se como sannyasi e aguardar discípulos, e instruí-los de forma dialógica. Era um método, ao menos aparentemente, não proselitista.

Além disto, seus escritos de refutação não podem ser considerados como proselitismo. Seguindo o mesmo estilo de argumentação existiam muitos textos na Índia do século XVII que seguem exatamente o método de refutar, pela demonstração de argumentos lógicos, a invalidade dos pressupostos teológicos dos adeptos de outras seitas que não a do autor destes textos.⁶⁵ Este é um ponto em comum entre o modo de escrita dos indianos em suas diversas religiões e filosofias e os jesuítas.

para a compreensão do alcance da missão de Nobili, está diluída ao longo desta tese e concentrada especialmente nos itens 2.2 e 3.4.

⁶⁵ KAPOOR, Subodh. *The Systems of Indian Philosophy*, 2004. p. 12-20. Kapoor enumera os elementos formais (de um ponto de vista literário) e motores (os níveis de realização que os sistemas buscam solucionar). Tais elementos formais e motores são os mesmos que podemos encontrar nos textos de Nobili, bem como o método clássico de refutação de opositores pela apresentação, quase em estilo socrático, das contradições próprias de cada afirmação formal destes.

Ao sujeito que tal e outro texto pudessem convencer era destinado, na dinâmica própria da samsara,⁶⁶ este conteúdo. E nada impedia, ao mesmo passo, o leitor de encontrar posteriormente outro texto que o convencesse melhor acerca de determinado conteúdo e enunciado, levando-o a abandonar a corrente teológica à qual houvesse aderido.

Outro ponto a destacar nesta dinâmica de aparente não proselitismo é o fato de Nobili permitir um nome a seu deus. Ora, o deus cristão não tem nome, sendo chamado de Deus. Nobili a este se refere como “Trindade”, numa personalização do seu deus pessoal. Também, em outras ocasiões, o identifica como Jesus Cristo. E, até certo ponto, permite que seja identificado com Shiva.

Esta partilha de deuses entre Nobili e os siríacos⁶⁷, que também anunciavam Jesus e a Trindade, e entre Roberto e os shivaítas é demonstrativa do reconhecimento que o missionário fez de seus conceitos teológicos nos discursos e práticas com os quais teve contato.

Na mesma direção, a comunidade fiducial fundada e presidida por Nobili era fundamentada em uma leitura cristã dos enunciados e códigos típicos da sociedade indiana, descritas especialmente no *Manu Smrti*, e à imagem da prática dos cristãos de São Tomé.

Tal adesão é tão profunda que compromete o seu discurso. Ao invés de insistir em um anúncio bíblico ou tridentino, Nobili parece querer levar o discípulo a uma experiência de seu deus. Parece que Nobili sinaliza na direção da produção de resultados espirituais concretos na vida do adepto como termômetro da realidade da doutrina que anuncia.

⁶⁶ Samsara é a concepção indiana de limitações pessoais para a realização plena do sujeito. Numa interpretação, significa a transmigração de almas, enquanto que noutra indica as limitações e decorrências da mesma na vida quotidiana. Por exemplo, a Samsara determina que um sujeito na Madurai do ano de 1609 tenha ouvido falar de Nobili, enquanto a maioria de nós não o fez, mas ouve dizer de Dilma Roussef. Segundo esta interpretação, a Samsara pode ser compreendida como a própria realidade subjetiva, que sempre delimita esferas de possível realização material, vegetativa, intelectual e espiritual ao indivíduo. SVOBODA, op. cit. p. 74.

⁶⁷ Os grupos cristãos mais antigos da Índia são, até hoje, de tradição litúrgia siríaca, e à época de Nobili estavam ligados ao patriarca da “Síria”, na localidade da atual Bagdá.

Tudo isto aponta para algo inédito, e nisto talvez resida o ineditismo de Nobili no que diz respeito à Índia: o missionário se comprometeu profundamente, conforme pretendem os textos de formação jesuíta com os destinatários de sua mensagem⁶⁸. Mas o seu compromisso com a intenção missionária de conversão em massa comprometeu a forma, de tal maneira que o discurso de Nobili foi composto segundo um formato diferenciado, no entanto contendo os mesmos elementos formais do catolicismo europeu pós-tridentino.

É válida, de um ponto de vista formal, a crítica feita pelos seus contemporâneos de que não anunciava Jesus Crucificado⁶⁹. Ele anunciava, por força do compromisso que o método desenvolvido impunha, um Veda Verdadeiro, uma origem de todo saber, um Jesus indiano e joanino⁷⁰, para além do Jesus histórico e em nome de uma concepção de Jesus absolutamente fundamentada, a descendente, mas carente em um primeiro momento do aspecto ascendente da Cristologia em seu ciclo introdutório⁷¹. O Gnanopadesam, e outros livros catequéticos, desenvolverão mais tarde os aspectos da Cristologia ascendente, inclusive promovendo, ao molde o Cristianismo europeu, a característica supervalorização do Cristo Crucificado.

Por exemplo, as páginas 216 a 221 do Gnanopadesam, catecismo por ele composto e traduzido por Balthasar da Costa ocupam-se em contar a história de Jesus, desde o seu nascimento até a sua morte e Ressurreição. Como a idéia de um Profeta nascido em baixa posição social (leia-se “casta” na compreensão dos destinatários indianos de Nobili), desobediente às leis judias (como nos demonstra o fato do mesmo ter sido entregue

⁶⁸ METTS, Ralph E. op. cit. p. 112.

⁶⁹ Esta é a principal crítica de Gonçalo Fernandes, cf FERNANDES, Gonçalo. *Relatório das atividades ao padre Visitador N. Pimenta.*, 7 de maio de 1607. SHB 200/157.

⁷⁰ Existe uma clara distinção entre a concepção joanina e as concepções sinóticas e paulina a respeito de Cristo, contidos nas escrituras cristãs do Novo Testamento. Enquanto para João Jesus é claramente o Verbo pré-existente e encarnado, portanto que “desceu dos céus” (cf Jo1.1), para os Evangelhos sinóticos (Marcos, Lucas e Mateus) e Paulo Jesus é o ponto inicial da história do Cristo, que tendo sido um homem absolutamente fiel a deus é elevado à condição de igualdade com o Pai, num movimento de “subida” aos céus, portanto ascendente. Esta tensão entre as duas formas de Cristologia é complementar, sem deixar de ser paradoxal.

⁷¹ Parece, assim, se aproximar de Panikkar, que enuncia: “Uma coisa é dizer que Jesus é Cristo, enquanto outra é dizer que Cristo é Jesus.” (*One thing is to say that Jesus is the Christ, while another is to say that the Christ equals to Jesus*) PANIKKAR, Raimon. *The fullness of Man*, 2006. p. 8.

à morte pelos seus conterrâneos) e morto de maneira reservada aos piores criminosos cria o sério problema de Jesus, aos olhos indianos, ser um pária, ou seja, alguém que merece castigo por ter infringido diversos aspectos da lei social, Nobili faz uma longa explicação (p. 222-226) que demonstra Jesus como alguma espécie de guru (segundo a noção que outrora ressaltamos), e portanto autorizado a tais posições desafiadoras ao sistema de regramento de seu país.⁷²

Mas o ciclo inicial, de formato indiano dado pelos diálogos, nos permite afirmar que houve, no que diz respeito à relação de Roberto com os destinatários de sua missão, um comprometimento tal que transformou-o não mais em um opositor, portador de uma antítese às teses ali vigentes, mas em um verdadeiro companheiro, anunciando uma espécie de síntese entre o que aprendeu em sua formação clássica e os conteúdos com os quais teve contato.

Não se eximiu, podemos perceber, de participar da concretude da vida social indiana, mas alimentou-se dela, firmou-se nela, afirmou-se nela, e tornou-a sua.

Quando foi desafiado pelos seus opositores na forma de acusação doutrinária formal ao que pregava, Roberto Nobili, em um de seus primeiros escritos, deu um testemunho de pertença ao ideal missionário europeu surpreendente.

Descreveu sua situação na Índia com cores fortes, parecendo pouco satisfeito com o fato de morar em uma choça de terra batida, comendo uma comida que lhe atacava o estômago, sentindo-se fraco, talvez saudoso de sua terra (já que citou que “abandonou a sua pátria”), mergulhado em um ambiente a princípio alienígena.⁷³

Isto indica que a satisfação e convicção pelo estilo de vida renunciante que tão energicamente demonstrará ao final de sua vida em Mylapore nem sempre teve a mesma

⁷² NOBILI, Roberto. *Gnanopadesam*, 1610. SHB 47. Trata-se este objeto da cópia datilografada na década de 1960 por alguém não identificado da tradução portuguesa feita por Balthasar da Costa, cujo original está preservado em Roma.

⁷³ NOBILI, Roberto. Carta ao Cardeal Belarmino, datada de Dezembro de 1607. JEMPARCH 200/62.

pujança.⁷⁴ Houve um momento inicial em que Nobili desconfiou da pertinência desta prática, e só a levou adiante em nome da missão que havia assumido. A princípio, o compromisso com o anúncio evangelístico parecia ser a única razão plausível para o voto sannyasi.

No entanto, quando da renovação de seus votos na Ordem, Nobili pediu autorização ao superior e fez formalmente o voto de viver como sannyasi, na cerimônia prescrita pelos jesuítas.⁷⁵

Durante a construção desta identidade sannyasi, o missionário terá a sua casa destruída, a sua igreja demolida, será preso, precisará se exilar de Madurai, visitará a ilha de Sri Lanka, reunirá em torno de si adeptos da ordem e, o mais determinante para a construção de sua identidade, verá chegarem a si indianos gentios.⁷⁶

Este número de gentios, que progressivamente se incrementará, demanda necessariamente em uma mudança cada vez mais profunda do estilo de vida original de Nobili. Ora, se o método utilizado com os indianos é o de diálogo, com Nobili na posição de mestre, a ritualidade própria deste método obriga Roberto a períodos de meditação. Impossível adivinhar o que passava pela sua mente durante estes períodos, quando seguia o método.

⁷⁴GNANASEKAR, Antony Paul. Nobili's creative response to Missionfield Challenges. IN GNANASEKAR, Antony Paul (org). கோகுப்பாசிபிபா உபை, 2007. p. 176-177.

⁷⁵ SAULIÈRE, op. cit. p. 94-100. Saulière conta que, quando acamado, cego e já próximo da morte, foi levado ao Nobili uma tigela de cozido de arroz com galinha. Quando percebeu do que se tratava o prato que lhe ofereciam, Nobili atirou o mesmo contra a parede e esbravejou: “Eu sou um sannyasi!”. Embora fora do escopo desta tese, uma pesquisa interessantíssima seria explorar a construção de identidade em Nobili e em outros missionários a partir das opções pedagógico-missionárias que empreenderam, que poderia vir a demonstrar uma abertura do jesuitismo ainda mais radical que a mera adaptação do discurso, situada que estaria na constituição identitária dos missionários que empreenderam a aventura missionária.

⁷⁶ Neste ponto da vida de Nobili, que PACKIAM parece ignorar, Nobili percebe que o atendimento aos párias não pode ser validamente conciliado com o atendimento aos indianos de casta, pelo que institui o ministério dos pandaraswamis, sendo João de Brito um dos primeiros, ao lado de Balthasar da Costa, passando a dedicar-se exclusivamente ao serviço aos indianos de segundo nascimento. É quando abre mão do título de brâmane, certamente a si inaplicável e adota o de sannyasi, passando a apresentar-se como Tattuva Podagar Swami (transliteração de கோகுப்பாசிபிபா உபை, significando “Mestre que ensina a verdade”. Cf CORREIA-AFONSO, John. *The Jesuits in India (1542-1773)*, 1997. p. 162-163.

Igualmente pitonesco seria tentar perscrutar o pensamento de Nobili durante seus períodos de encarceramento, nos quais produzia muitos textos. Difícil imaginar de que tempo se valia para compor os seus mantras (hinos) cristãos, que recitava tão habilmente durante as catequeses.

Mas, em cada uma destas circunstâncias (prisão, meditação, composição artística) há, usualmente, em um ser humano, a descoberta gradual do próprio ser, da própria identidade.

A ritualística própria da mística pessoal do guru forçosamente obrigou Nobili a refletir sobre si mesmo. Nobili aprendeu a ser guru na medida em que se comprometeu com este método, e inadvertidamente cumpriu o dito tradicional “quando o mestre está pronto, o aluno surge”.

Sob um ponto de vista não jesuíta, não ocidental, mas hindu e indiano, afirmar-se-ia que quando Nobili assumiu seus destinatários como discípulos, e quando estes discípulos compreenderam Nobili como sannyasi, independentemente da intenção original do missionário, o karma de um e outros possibilitou Roberto de tornar-se, de fato, sannyasi.

E o que é o sannyasi, senão aquele que abandona a sociedade para poder mergulhar em si e no mistério da possibilidade de união do seu ser ao todo? E o que é o exercitante que concluiu com sucesso os Exercícios Espirituais senão aquele que encontrou em sua vida, em seu ser, em suas circunstâncias, a presença de Jesus⁷⁷?

O que são tais exercícios senão o aprendizado do silêncio em períodos progressivamente dilatados? Que período de silêncio poderia ser mais dilatado que todo o restante de uma vida?

Neste ponto, que é o objetivo tanto do modo de vida sannyasi quanto dos Exercícios Espirituais, há uma congruência que permitiu a Nobili permanecer jesuíta. Na verdade, pode muito bem ter o tornado mais jesuíta que os que o cercavam, porque mais e

⁷⁷ FILHO, Spencer Custódio. Op. cit. p. 27.

mais em companhia do silêncio, no qual é possível reconhecer Jesus, objetivo único e final intencionado por Ignácio de Loyola, fundador da Ordem.

A produção religiosa pretendida pela pedagogia inaciana, o encontro com Jesus, é também uma produção religiosa, como seria a observância de algum ritual do Yajur Veda. O que os exercícios pretendem é o encontro, e no modo de vida sannyasi, Roberto parece ter conseguido alcançar finalmente este objetivo.

De novo, ele desponta como sintético, entre uma produção indiana e outra jesuíta. O voto sannyasi produz a introspecção e o encontro com o mais profundo de si mesmo, que deve ser posto em relação com o Todo. O mesmo intencionam os exercícios de Loyola, com a diferença de que dão a este Todo um nome: Jesus.

E a nomeação deste Todo não é um problema, de forma alguma, ao voto sannyasi em si. Um sannyasi pode ter, sem nenhuma objeção, um deus de sua devoção. No caso de Nobili, é Jesus. Poderia ser outro, sem prejuízo à validade da experiência própria do hinduísmo.

Assim, fica claro que a convicção de Nobili, ao final de sua vida, de que era um sannyasi, foi construída em diálogo, e aí, neste diálogo, reside a validade desta autoafirmação.

1.2 - A missão e suas controvérsias ad intra e ad extra no catolicismo indiano

A história da missão jesuíta em Madurai é parte da história portuguesa na Índia, enquanto esta é parte da história portuguesa como um todo. É necessário demarcar que a história de Portugal como estado independente, i.e., do século XII em diante, é uma história

de expansão de território e também de estabelecimento do catolicismo dentro do território original e do expandido.⁷⁸

De fato, o primeiro rei português, Dom Afonso Henriques, foi aclamado como tal depois de desempenhar um papel crucial como líder militar nas guerras de Reconquista, quando os muçulmanos foram expulsos de Portugal. Depois da expulsão dos mouros, nome pelo qual as populações muçulmanas eram conhecidas na península, Portugal e Espanha começaram a expandir seus territórios à procura de novas rotas comerciais em direção ao Oriente, de onde seda, especiarias e outros produtos eram produzidos.⁷⁹

No exercício desta procura, conquistaram durante os séculos imediatamente seguintes (XIV e XVI) conhecimento náutico sem precedentes na Europa, e conquistaram o posto de países mais ricos naquele continente.

Como efeito colateral, também (re)descobriram a América e ocuparam territórios desde as regiões do que hoje é a Flórida, nos Estados Unidos da América, até a Patagônia, no extremo Sul da Argentina e Chile. O que procuravam era uma maneira de chegar à Índia pelo Oeste, uma vez que o conhecimento da esfericidade de terra começava a se difundir entre alguns navegadores, como Cristóvão Colombo, que foi o primeiro europeu em muitos anos a fazer esta viagem sob os auspícios de um estado, no caso a Espanha.

Os portugueses foram, em maioria, para o Leste, passo a passo circundando a África e finalmente chegando ao litoral indiano nos fins do século XV pela nau de Vasco da Gama.⁸⁰ Pouco depois dele, obedecendo ao que parece ordens precisas e coordenadas melhoradas, Pedro Alvares Cabral, um outro navegador português, liderou uma frota de Portugal ao Nordeste brasileiro, tomando posse de nosso país em nome e benefício da Coroa Portuguesa, e em seguida encaminhando-se em direção à Índia. Muito embora a distância percorrida tenha sido notavelmente maior, Cabral levou no entanto metade do

⁷⁸ RAMOS, Rui; SOUSA, Bernardo Vasconcelos et MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *História de Portugal*, 2009. p. 473.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 378.

⁸⁰ MUNDADAN, Mathias. *History of Christianity in India. Volume I*, 1984. p. 244. Cabral aportou na Índia em 21/05/1498.

tempo que Vasco da Gama precisou para apenas circundar a África, o que parece indicar que outros navegadores, cujos nomes foram esquecidos, também trabalharam em favor de aprimorar as rotas marítimas, e o fizeram em um curto espaço de tempo.⁸¹

Ao tomarmos o esforço de missiologia português como parte do ciclo das Grandes Navegações, como é conhecido este período da história daquele país, torna-se necessário compreender as razões culturais que promoveram ou levaram à discrepância radical entre os métodos de Nobili e seus opositores ideológicos na Índia do século XVII.

O Padroado Régio tem uma importância basal para esta compreensão. Tal arranjo (o Padroado) é um acordo entre poder secular estatal e poder espiritual papal, segundo o qual os reis e futuros governantes de Portugal são compreendidos como “defensores da fé”, e o território e súditos sob este defensor são contados entre os católicos romanos em troca do reconhecimento papal do poder soberano do rei, por direito divino e nascimento, sobre o seu território, Portugal.

A igreja ganha, porque fica mais ou menos certa de que os sujeitos de tal território serão sempre católicos romanos, e que o protestantismo será refreado ou evitado em tais localidades. E a Coroa Portuguesa também ganha, pois tem o seu poder legitimado pelo papa, o que garante prestígio diante das outras monarquias europeias. Além disto, a Coroa pode filtrar (ou discernir) sobre a interpretação de ordens papais aos clérigos sob sua jurisdição secular, o que previne interferências externas no controle do reino.

Este foi um ganho político importante para o estado português, pois o seu representante (o rei) ganha controle sobre a vida dos clérigos sob seu governo, uma vez que o Papa abre mão de dar-lhes ordens diretas, mas as repassando por seu intermediário, o monarca. Este pode erigir e suprimir dioceses, nomear bispos, expulsar ou admitir ao seu território as muitas ordens existentes na Europa pós-medieval. Parece que todos os atores estão felizes com o arranjo que o padroado proporciona.⁸² Além disto, favorece ou

⁸¹ Ibidem, p. 256.

⁸² LACH, Donald. *Asia in the Making of Europe, vol. 1*, 1965. p. 230–245.

determina o aprimoramento da identidade cultural portuguesa, baseada na profissão do catolicismo como religião estatal.

No que concerne ao objeto central desta tese, a aparente felicidade pacífica entre igreja e estado que prevalecia em Portugal do século XVII, o Padroado, encontra um desafio evidente na expansão do território que passam a ocorrer como consequência dos embates bélicos próprias das Navegações, pois a colonização das terras encontradas e conquistadas, agora parte de Portugal, cria a demanda pela implantação da religião estatal.⁸³

Uma série de novos arranjos e acordos vai sendo costurada em função da nova demanda, especialmente entre o estado português e as ordens religiosas europeias, que não eram meramente portuguesas, mas contavam entre suas fileiras com clérigos de diversas origens entre os países daquele continente. No de Portugal, os acordos envolveram a Ordem Jesuíta de maneira marcante.

De toda maneira, desde o início este arranjo parece ser uma espécie de “casamento impossível”, no qual os nubentes têm interesses e concepções das futuras missões bastante distintas: em Portugal, não existem linhas claras de separação entre conteúdo religioso e cultura, e ambos estão tão intimamente relacionados que o ser português significa ser católico, inclusive como política estatal.

Já no caso dos jesuítas, estes acreditam ser necessário adaptar o discurso religioso (e assim o conteúdo do mesmo) às diversas realidades e variações das terras de missão.⁸⁴ Se este é o caso, existe desde o princípio um choque entre interesses missiológicos (ou metodológicos) distintos, que determinará num curto espaço de tempo o fracasso da tentativa de arranjo.

⁸³ BOXER, Charles R.. *O Império Marítimo Português, 1415-1825*, 1992. p. 98.

⁸⁴ Claudio Acquaviva. *Industriae ad curandos animae morbos*, disponível em << <http://books.google.com/books?id=KAE8AAAcAAJ&dq=claudio%20acquaviva%20industriae%20ad%20curandos%20anime%20morbos&pg=PP14#v=onepage&q&f=false>>> Acquaviva é tido como “fundador ideológico” das missões jesuítas, uma vez que deu à Companhia em 1600 (ano da publicação do “*Industriae*”) diretrizes claras sobre as missões.

Assim, no espaço de um século desde a chegada dos primeiros missionários a Goa, o resultado é a dissensão entre um clérigo italiano (ou “romano” ou “toscano”, como é referido nos documentos de época), Roberto Nobili, e um outro clérigo português, Gonçalo Fernandes, ambos jesuítas e ambos a serviço da coroa portuguesa sob o arranjo do padroado.

O cerne da dissensão é a distinção que Nobili se permite, no que não é acompanhado por Fernandes, entre cultura e religião como entidades mais ou menos distintas (muito embora nenhum dos dois vá elaborar bem esta distinção ou indistinção), de forma tal que, enquanto Nobili acredita ser possível um movimento de conversão ao cristianismo *na cultura*, Fernandes prefere crer a necessidade de conversão *da cultura*.

Na história do expansionismo português, uma das figuras centrais é o citado Vasco da Gama. Quando este e seus companheiros retornaram da Índia a Portugal disseram claramente aos seus compatriotas, já em terras lusitanas, que haviam estado em um templo cristão em Calicute.⁸⁵

Tudo não passou, no fim das contas, de uma confusão a respeito de um templo de Kali, ao que tudo indica. Por sinal, tal templo, juntamente com a cidade de Calicute, foi praticamente destruído pela frota de Cabral, quando lá chegou na fatídica viagem de apossamento do Brasil, iniciando-se com tal bombardeio (o da frota sobre Calicute) talvez o primeiro evento bélico entre potências (“Índia” e Portugal) muito distantes, quase num preâmbulo das futuras guerras em escala mundial.

O que é curioso, no entanto, a respeito do relato de Gama na corte portuguesa não é exatamente a confusão que fez, mas o fato de que necessitaram os lusos de chamarem um veneziano para interpretar a fala de Vasco, que atestou se tratar de um templo pagão. Isto indica que houve quem acreditasse, na corte, na possibilidade de existência de algum

⁸⁵ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The career and legend of Vasco da Gama*, 1997. p. 171-172.

poder cristão (um reino?) no Oriente longínquo, capaz inclusive de erigir templos à divindade europeia.⁸⁶

Quando nos aproximamos mais dos relatos a respeito do início da empreitada portuguesa de expansão marítima, encontramos instruções diretas advindas de Dom João II a Bartolomeu Dias, um navegador, para que este “encontre o reino dos cristãos que há no Leste”.⁸⁷ Portanto, existia um esforço subjacente e concomitante (talvez a proximidade religiosa azeitasse a rota comercial) à busca de rotas comerciais de encontrar este reino no Oriente, que ao menos no período no qual os portugueses chegaram ao Oriente, não existia ou não pôde ser encontrado.

Em assim sendo, o papel dos primeiros clérigos embarcados não era o de missionários, mas de capelães: os mesmos estavam indo em direção a um reino mítico cristão, e portanto não haveria a necessidade de evangelizar algum dos habitantes daquele reino, pois os mesmos já seriam evangelizados. No entanto, na medida em que tal reino não é encontrado e Goa é conquistada, o papel passa a ser o de cuidar das “almas portuguesas” que passam a residir naquela cidade.⁸⁸

E, finalmente, quando fica comprovado que o tal reino cristão não existe, e sim esparsas comunidades cristãs espalhadas no que hoje é o estado do Kerala, gradualmente passando a ser parte do Império Português, e portanto território português sob a coroa portuguesa e da religião estatal portuguesa, surge a necessidade de converter a esta religião as populações não-cristãs dos recém adquiridos territórios. É neste esforço civilizatório-

⁸⁶ Mundadan identifica esta procura com os mitos acerca do “Preste João”, suposto rei-sacerdote que povoava o imaginário português no início da Idade Moderna. Um pouco mais adiante em sua obra, pretende identificar a origem do mito com a presença de um padre Malabar levado a Portugal pelos portugueses no ano de 1532, de nome “João”. Se o mesmo estiver totalmente correto, não seria possível identificar a ânsia de procurar um reino cristão a Oeste exatamente com a lenda do Preste João (que teria surgido depois do aporte em Calicute), mas com o interesse de encontrarem-se rotas de comércio que não passassem por território controlado por muçulmanos, “inimigos” históricos dos portugueses. MUNDADAN, op. cit. p. 235-237.

⁸⁷ MUNDADAN, op. cit. p. 237.

⁸⁸ MATOS, Artur Teodoro de. *Na Rota da Índia. Estudos de História da Expansão Portuguesa*, 1994. p. 43.

religioso que chegam à Índia os primeiros missionários jesuítas, embarcados em navios (e suposta e idealmente ideologia) portugueses.⁸⁹

As ambições portuguesas no Oriente não se limitaram, no entanto, à conquista de Goa. Muito cedo brotou também o interesse de dominação da costa Leste (Goa está situada na costa Oeste da península indiana), a partir de onde o acesso a Macau, já uma colônia portuguesa na China, seria facilitado. Assim, partindo de Goa e construindo uma série de fortificações pela rota litorânea-marítima que estabeleceram, os portugueses chegaram ainda no século XVI à região de Mylapore, hoje Chennai, capital do estado de Tamil Nadu.

A cidade foi batizada com o nome de “Madre de Deus”, futuramente decaindo na corruptela “Madras”, nome pelo qual a cidade é conhecida até hoje. A partir da conquista destes territórios litorâneos, a conquista de todo o cone sul da península indiana, que corresponderia hoje aos estados de Kerala, Goa, Karnataka e Tamil Nadu seria o próximo passo lógico, pois garantiria acesso aos bens produzidos no interior do território, que seriam facilmente escoados a menor custo logístico pelos portos localizados neste litoral sul-indiano em direção a Portugal e os mercados consumidores incipientes da Europa.

A tentativa de conquista de todo este território bem povoado, conhecido e dominado por governantes há eras, em condição de desvantagem numérica e distância de suprimentos seria, no entanto, suicídio militar. Ao invés disto, o reino português empreendeu uma série de acordos políticos e econômicos com os reinos situados na Índia meridional, a fim de promover acesso às mercadorias que haviam impulsionado Portugal desde a Ibéria até cada ponto conhecido (ou não) do globo.

Estas alianças aumentaram o contato entre Portugal e uma enorme população não-evangelizada, e na conjunção dos interesses comerciais portugueses e ambições evangelísticas jesuíticas o modelo de Missões, como a de Madurai, foi implantado. Tratavam-se de pequenas comunidades reunidas em torno de alguns membros da

89 MUNDADAN, op. cit. p. 260.

Companhia de Jesus, e quando Nobili chegou a Madurai, seu futuro local de trabalho, aí encontrou Gonçalo Fernandes.

Claramente, a aventura missionária para além de regiões controladas e “pacificadas” pela pólvora portuguesa envolvia o risco físico, mas também envolvia o risco cultural. Os missionários jesuítas estavam realizando o grande propósito da ordem, de conhecer e evangelizar povos de distintas culturas em todas as partes do mundo, mas o custo intelectual de necessidade de conhecimento destas culturas deveria ser pago.⁹⁰

Ambos, Fernandes e Nobili, empreenderam esta aventura intelectual, no entanto a compreensão que tiveram da cultura com a qual se encontraram foi radicalmente díspar, muito embora a igualdade de motivações missionárias individuais como parte do esforço jesuíta.

Quando da chegada de Nobili a Madurai, Fernandes lá estava há quatro anos, e as conversões que o mesmo conseguira se limitava a pessoas oriundas de castas baixas ou fora do sistema de castas. Esta população correspondia àquela à qual o direito de segundo nascimento era vetado, e portanto todo e qualquer esforço produtivo (ou seja, nos moldes do hinduísmo tradicional) de liberação da Samsara (ou “salvação” ou “moksha”) era virtualmente improdutivo.⁹¹

Aos olhos dos indianos de castas altas, também os portugueses eram vistos e compreendidos como excluídos do sistema, e portanto igualmente incapazes de salvação para si ou para qualquer outro sujeito.

Esta é uma explicação possível para o fenómeno da restrição de convertidos a castas baixas. Da perspectiva dos brâmanes e kshaitryas dali (e não nos esqueçamos que Madurai era um centro de poder político e religioso à época, com o templo de Meenakshi e o Palácio de Perumal sendo reformados ou construídos a pleno vapor), os portugueses eram

⁹⁰ “Aqui, à parte dos canhões e pólvora portugueses, tudo é mais difícil, sendo necessária grande santidade para alcançar as almas”. NOBILI (Roberto) a ACQUAVIVA (Claudio), (Port.) Madurai, Dezembro de 1607. SHB 91.

⁹¹ LEVETTE, Sarah. *Coming of age: Journey of Life*, 2009. p. 45-47.

de casta baixa ou dalit devido ao modo de vida que levavam: comiam carne bovina, vestiam-se de preto (especialmente os padres), não utilizavam nenhuma demarcação de distinção de casta (como um corte de cabelo ou cordão ou qualquer coisa parecida) que os pudessem distinguir dos sujeitos de castas baixas, e ainda por cima estavam, inclusive os padres, envolvidos com o comércio, ocupação tipicamente não-religiosa.

Como então encontrar entre eles algum que pudesse ser considerado um mestre em assuntos religiosos, ou “brâmane”?

Fernandes percebeu que o fenômeno ocorria devido a estes fatores, e após fazer um sério estudo sobre o assunto, foi capaz de identificar rituais que ocorriam na localidade, e também divindades, e escreveu um longo tratado enumerativo e avaliativo de tais práticas, contendo inclusive citações em sânscrito (o que indicava que o mesmo havia empreendido o esforço de aprender a língua). A opção que faz diante de tal realidade percebida é a de convidar os catecúmenos de sua missão a abandonarem o sistema de castas e a própria religiosidade indiana, pelo convite ao tempo da eleição para o batismo: “você deseja se juntar à religião dos portugueses?”⁹²

Ora, para os sujeitos que estavam na base do sistema de castas ou fora dele, o abandono do mesmo era muito confortável, mas o mesmo não podia ser dito a respeito dos sujeitos de alta casta.

Mas o ponto crucial é perceber que Fernandes deseja que os neófitos adotem uma maneira de ser distinta da tradicional indiana, ou seja, que se tornem portugueses em seu modo de vivência religiosa.

Fernandes era um padre *português*, e talvez este seja um fator chave para compreender a razão de sua pergunta aos catecúmenos. Ele mesmo é um partícipe da identidade cultural portuguesa, que como citamos algumas páginas atrás, diz respeito a ser identificado também como católico romano. Além disto, a vocação sacerdotal de Gonçalo

⁹² ARUN, Joe. Interculturation of Religion, 2007. p. 4.

foi tardia, tendo lutado sob a bandeira portuguesa como membro das forças armadas imperiais antes de adentrar a ordem jesuíta.⁹³

De sua perspectiva, não havia nenhum aspecto de sua vida que o pudesse permitir distinção entre o modo de ser português e o modo de ser católico. Ele era católico porque português, e mais português porque católico. Nesta lógica etnocêntrica, se ser português significava ser católico, talvez o ser católico necessariamente no contexto em que vivia significava ser português.

Já na perspectiva de Nobili, a identificação imediata entre cultura e religião não existe, ao menos não tão profundamente quanto em Fernandes. Ao invés disto, justifica seu método com base na história da igreja na Europa, demonstrando que o cristianismo sempre foi muito plástico e adaptável, e portanto pode-se adaptar a outra cultura que não a europeia se foi capaz de adaptar-se àquela.⁹⁴

A partir de tal premissa, faz o elenco de costumes que enquadra em um de três casos: a) costumes que são religiosos, e que portanto não podem ser permitidos por constituírem apostasia; b) costumes que tinham alguma relação com a religião indiana, e que poderiam ser adaptados ao cristianismo para serem adotados; e c) costumes que não tinham nada a ver com a religião indiana, e que portanto poderiam ser mantidos sem nenhum prejuízo para os neo-convertidos.⁹⁵

O método nobiliano, portanto, tem a ver apenas com o uso de costumes locais, na melhor tradição moralista pós-tridentina, balizada por uma compreensão ampla da possibilidade de interpretação e distinção entre o que é puramente religioso e o que é puramente cultural numa sociedade. É claro que tal distinção é bastante fantasiosa quando analisamos o conceito de cultura em nosso atual estágio de compreensão acadêmica do fenômeno, mas esta compreensão que agora portamos era desconhecida para a época, e portanto seria injusto esperar que Nobili a pudesse conceber.

⁹³ Ibidem, p. 74.

⁹⁴ Bachmann, Peter R. Roberto Nobili: 1577-1656, 1972. p. 37.

⁹⁵ NOBILI, *Preaching(...)*, p. 212-213.

A dissensão que passa a ocorrer entre Nobili, Fernandes e seus respectivos partidários tem a ver não com teologia, soteriologia, filosofia ou nenhum conteúdo clássico, mas é alimentada pela desconfiança de Fernandes a respeito dos costumes de Nobili. Pontualmente, Fernandes acusa Nobili de “se vestir e portar” como um indiano, e nisto consistiria o seu grande crime de apostasia. A razão pelo agir de Nobili nunca foi questionada por Fernandes, pois a própria ação em si mesma consistia a afronta à religião dos portugueses.

Transparece a noção de que o ser católico significasse ser português, de maneira extremamente etnocêntrica. Ou seja, a única possibilidade de converter um adepto de outra cultura era converter a cultura do outro, e não este outro naquela cultura. Todos os interessados em ingressar na religião dos portugueses deveriam, na opinião de Gonçalo, abandonar os seus modos de vida.⁹⁶

Em tais casos de controvérsia, geralmente o superior era chamado a resolver o assunto. No entanto, Nobili e alguns de seus partidários, como já acentuamos outrora neste texto, sucediam-se no cargo de provincial de Madurai desde 1613, e o julgamento a respeito do assunto não poderia ser feito por algum destes. Tendo sido consultado, por Fernandes, o Bispo local, e com a aprovação deste, o caso foi levado a esferas superiores, que no caso era o Superior da Ordem em Goa, centro de poder na Índia Portuguesa desde meados do século XVI até a década e 1960.

Tendo conhecimento da dureza das decisões que emanavam dos inquisidores de Goa, Nobili antecipou-se e enviou a sua argumentação em favor de seu método à Europa, e como era de origem nobre e aparentado de ocupantes da Cátedra de São Pedro, em breve obteve a aprovação pela Constituição Apostólica já citada.

Muito embora o documento papal tenha sido o fim da dissensão entre Nobili e Fernandes, não resultou na resolução da questão de fundo, e cerca de oitenta anos depois de tais eventos (portanto em torno da década de 1700) as mesmas questões foram de novo

⁹⁶ Ibidem. p.245.

levantadas, desta vez sendo resolvidas com a proibição dos “ritos malabares”, que incluíam todos os ritos domésticos e públicos que Nobili admitia e promovia entre os adeptos de sua comunidade.⁹⁷

Em ambos casos, o que está por trás é o esforço civilizatório português, que por escolha divina podia e fazia acontecer uma campanha de sítio, batalha, guerra, conquista e amoldamento dos territórios que desejava para si, numa perspectiva absolutamente etnocêntrica, ao menos do ponto de vista religioso-cultural.

1.3- Descontinuidades em relação ao método vigente no Império português

Um dos aspectos mais controversos é a proporção que tomou a acusação de Gonçalo Fernandes a seu confrade Roberto di Nobili quando da insatisfação desse com o missionário que o sucedeu em Madurai. A Ordem dos Jesuítas não conseguiu resolver um problema que era iminente interno, posto que a desavença na Companhia era extremamente localizada, a princípio: entre Fernandes e Nobili.

No entanto, foi preciso uma Constituição Apostólica para pôr fim aos partidarismos que surgiram na missão de Madurai, e teve de ser convocado um tribunal do Santo Ofício para tanto.

As raízes da natureza deste processo não estão na ínfima desavença entre Fernandes e Nobili, mas na situação histórica da Inquisição e dos Jesuítas. Desde a fundação desta segunda, as duas organizações disputaram poder entre si, e a disputa que começou na Europa espalhou-se pelas colônias ultramarinas.⁹⁸

⁹⁷ ARUN, op. cit. p. 90-102.

⁹⁸ FRANCO, José Eduardo. *A Companhia de Jesus e a Inquisição: afectos e desafectos entre duas instituições influentes (séculos XVI-XVII)*. 2008, p 2-3.

O tribunal do Santo Ofício instalado em Goa era de muitos modos peculiar, e a sua relação com os jesuítas residentes na Índia alternava tal e qual na Europa um espírito colaborativo com outro combativo.

No ano de 1607 aos 16 de janeiro, o Inquisidor Geral de Portugal Dom Pedro de Castilho impedia os residentes de Goa de utilizarem-se de um tal Gonçalo Afonso como intérprete nos processos dos presos, pois ele havia sido despedido de seu ofício no tribunal, e aconselhou:

“(…) Quanto a lingua q pedem para servir de interprete dos presos parece q se devem ajudar dos padres da Companhia, entre os quaes ha pessoas q sabem a lingoas e com elles se fara o negocio com mais segredo.(…)”⁹⁹

O mesmo, em 15 de Fevereiro de 1612 escreve:

“(…) quanto ao que me escrevem em hua carta particular que recebi for a da cuja em que me dao conta do negocio do Arcediago da Serra, é que os padres da Companhia fazem por que seja preso(…) aos padres da companhia digao muy firmemente, que não Intrometão nas cousas do santo officio, se sim facam sua denunciacam (…) nam queiram entender no que soo pertence aos Inquisidores.(…)”¹⁰⁰

Ou seja, num espaço de cinco anos os jesuítas passaram no imaginário dos inquisidores de ‘colaboradores a serem convidados para tomar parte nos processos’ a ‘inimigos que deveriam não procurar entender o que se passava na Inquisição’.

A atuação dos padres da Companhia, no entanto, não foi meramente a de tradutores e intérpretes. No ano de 1610, o padre Alvarez Tavares SJ, Inquisidor em Lisboa, ratifica a condenação do residente em Goa Bartolomeu da Costa, degredando-o para o

⁹⁹ CASTILHO, D. Pedro. *Carta aos Inquisidores de Goa, 16/01/1607*. Manuscrito. Disponível na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Brasil

¹⁰⁰ Id. *Carta aos Inquisidores em Goa. 15/02/1612*. Manuscrito. Disponível na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Brasil.

Brasil pelo crime de bigamia.¹⁰¹ Portanto, entre os Inquisidores em Portugal podemos contar jesuítas.

A Inquisição contra Nobili não poderia ser por certo somente uma faceta de um movimento contra os jesuítas de modo geral, mas é certo que havia uma indisposição com ao menos um setor deles não só por parte da Inquisição, uma vez que o bispo de Cochim relatou que os padres da Companhia “não estavam bem com ele”, pois não o julgarem nem a ele nem a seus prelados como competentes suficientemente para o ofício, em carta de 1609.¹⁰²

Além da peculiaridade no que diz respeito ao tratamento com os jesuítas, que oscilava entre colaboração e acusação, Goa parece ter instaurado um tribunal severo no que diz respeito à aplicação de penas. Pelo menos era essa a opinião de Dom Fernão Martins Mascarenhas, que sucedeu Castilho no cargo de Inquisidor Geral de Portugal.

Em 1618, num documento que diz respeito à confirmação de penas recebidas em Goa, por várias vezes aparece a expressão “cremos que a sua pena está exagerada. Degredo comutado em galles.” e outras semelhantes.¹⁰³

E, em 1619, finalmente resolve o problema do Bispo de Cochim, ao aconselhar aos inquisidores em Roma que não dêem ouvidos a ele em suas reclamações concernentes aos padres jesuítas, já que sabidamente são desafeiçoados.

Na mesma carta, diz que os Inquisidores não devem acusar os jesuítas de não pregarem Cristo crucificado no Japão, pois muitas das testemunhas que dão conta disto são provavelmente imbuídas de paixão, já que em Lisboa ele tinha provas suficientes de que tudo não passava de falsidade.

¹⁰¹ TAVARES, Alvarez. *Autos de processos da Inquisição de Goa. 19/03/1610*. Manuscrito. Disponível na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Brasil.

¹⁰² Bispo de Cochim. *Carta aos Inquisidores em Goa. 14/11/1609*. Manuscrito. Disponível na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Brasil.

¹⁰³ MASCARENHAS, D. Fernão Martins. *Listas de condenados e penas. 1618*. Manuscrito. Disponível na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Brasil.

Além disto, reclama do grande volume de cartas que os inquisidores lhe enviaram (eram as cartas elaboradas pelos partidários de Nobili e de Fernandes, provavelmente), pois isto não traz nenhum proveito. Melhor seria tratarem dos assuntos de forma mais objetiva.¹⁰⁴

O caso é que Mascarenhas era extremamente simpático aos jesuítas, tendo fundado um colégio dos mesmos em 1599, quando arcebispo de Évora. Além disto, é considerado um dos maiores teólogos de sua época. Provavelmente, notou que a questão por trás da querela entre jesuítas, prelados e Inquisição nas terras indianas dizia respeito a disputas de poder no contexto colonial português.

Os inquisidores residentes em Goa e os prelados de forma geral eram todos portugueses, e atrelados ao Padroado Régio. Já os padres jesuítas nas regiões citadas eram Nobili, Vico e outros não portugueses. Estes não estavam atrelados ao esforço civilizatório ibérico.

Para ilustrar qual era o grau de guerra ideológica que Portugal levou à Índia, é notável o incidente de 1567, quando Dom Sebastião de Portugal ordenou que se matasse uma vaca em praça pública na cidade de Goa, após demolirem pelas mãos dos militares 208 templos pagãos naquela localidade.¹⁰⁵

Segundo Heras, era intenção expurgar completamente o paganismo das áreas conquistadas por Portugal, mas na realidade 100 anos depois do início da ocupação (por volta de 1620, assim) a realidade era que o paganismo continuava florescente em todas as áreas coloniais portuguesas:¹⁰⁶ Goa, Cochim, Damao, Bombaim, Salsete, Baçaím e Diu. E, curiosamente, estes eram os focos de reclamação contra os padres da Companhia.

O curioso a respeito do caso de Nobili é que ele estava exercitando sua pastoral em um território absolutamente separado da Índia portuguesa. Mas talvez o receio de que

¹⁰⁴ MASCARENHAS, D. Fernão Martins. *Carta aos Inquisidores em Goa. 04/03/1619*. Manuscrito. Disponível na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Brasil.

¹⁰⁵ Cf MODAELLI, op. cit. p. 89.

¹⁰⁶ HERAS, op. cit. p. 72.

seu método se espalhasse por toda a região pode ter levado os mais comprometidos com o projeto de uma cristandade sebastianista lusitana (ou algo parecido) a tentar silenciá-lo.¹⁰⁷

Uma das passagens mais interessantes diz respeito justamente a isto: Nobili questionou seus acusadores se acaso o bispo de Cranganore, ao qual estava submetido, não teria autonomia suficiente para julgar os destinos de sua própria diocese.¹⁰⁸

Felizmente para Nobili, seu primo Dom Sforza ou talvez o Cardeal Bellarmino, seu concidadino, entregou pessoalmente a Gregório XV sua obra “*Informatio (...)*”,¹⁰⁹ antes que os autos da Inquisição chegassem a ele, razão pela qual Dom Mascarenhas solicita, em 1619, que os Inquisidores de Goa elaborem um documento sobre a contenda:

“(…)E quanto ao breve que S Santidade passou a instancia dos Pes da companhia para o Arcebispo da cidade de Cranganore com o Inquisidor mais antigo desse estado, com assistencia de pessoas graves e doctas conhecerem e determinarem se alinha que os Bramanes desse oriente trazem ao pescoço e mais cousas qui usão são vitais, e Cerimonias di sua Secta Gentilica, ou sinais (... corrompido) Devem VsMs dalo logo a execução e assi o fação tanto qui esta lhe for dada, porquibem considerado o negocio mais (...) aumentará a confiança que sua santidade faz dos Ministros da Inquisição por determinar com elles não obstanti terem VsMs determinado o contrário, e do qui se assentar mi avisarão VsMs para o mandar a sua Santidade.(...)”¹¹⁰

Vale lembrar que, se o Bispo Sforza era primo de Nobili, isto o faz aparentado de uma das famílias mais importantes de Itália, certamente influente no papado. Como se não bastasse, o Cardeal Belarmino, seu correspondente habitual, é uma das figuras mais

¹⁰⁷ DAHMEN, P. *Roberto di Nobili, l'Apotrê des Brahmes. Premiere Apologie, 1610*, 1931. p. 59-60.

¹⁰⁸ MODAELLI, op. cit. p 152.

¹⁰⁹ MODAELLI localiza este envio em 20 de Fevereiro de 1619. É um dado curioso, mas DAHMEN, por exemplo, não diz nada a respeito. Já RAJAMANICKAM, tido como o maior especialista em Nobili, e quem encontrou o texto original do *Informatio*, escreve vagamente, em sua obra citada e à página 227 do envio de um outro documento, contido no *Informatio* mas que não corresponde à sua totalidade. Mas tal envio foi feito a um bispo local, Dom Roz (então arcebispo de Cranganore). Dada a data da carta do Inquisidor Mascarenhas, que em breve citaremos, é remotamente possível que algum destes documentos tenha chegado a Inquisição portuguesa ou as mãos de Sforza. De toda maneira, MODAELLI afirma que uma “correspondência perdida” chegada a Goa no ano de 1619 acalmou os ânimos. Provavelmente, é a que se encontra na Biblioteca Nacional no Rio de Janeiro, citada a seguir.

¹¹⁰ MASCARENHAS, D Fernão Martins. *Carta aos Inquisidores em Goa. 04/03/1619*. Manuscrito. Disponível na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Brasil.

importantes da Contra Reforma, sendo sobrinho do papa Marcelo II. Foi canonizado em 1930, e é contado como Doutor da Igreja, sob o nome Santo Roberto Belarmino. Já Gregório XV havia estudado no Colégio Romano, e estava certamente bem sintonizado com a teologia jesuíta.

Não fosse a origem de Nobili e se tudo dependesse da boa fé de seus confrades e dos inquisidores, dada a complexidade da situação (que tornaria a reacender-se oitenta anos após a morte de Nobili na famosa “questão dos ritos malabares”) talvez o resultado final de seu processo inquisitorial fosse bem outro. Mas a *Romanae Sedis*, em 1623, finalmente pôs fim a uma contenda que começou pequena, mas tornou-se central nos territórios ocupados por Portugal na Índia setecentista.

O texto mais elucidativo para a compreensão exata do ocorrido tem a ver com o nascimento da prosa tâmil. Chama-se Gnanopadesam, tendo já sido citado nesta tese. Ele, um dos primeiros textos em prosa tâmil existentes, através dos quais Nobili criou esta forma da língua sul-indiana,¹¹¹ consistia-se no aparelho mais importante para a educação cristã dos pagãos que pouco a pouco iam se ajuntando ao número de cristãos em Madurai e adjacências.

Conta algo em torno de 1200 páginas em sua forma original, separadas em três ou mais volumes, dos quais apenas dois sobreviveram, estando estocados na biblioteca estadual de Goa. Por si mesmo, o catecismo segue o estilo formal de texto das escolas vedânticas de filosofia e de tantras clássicos. Estes dois volumes restantes têm sido republicados ao longo dos últimos 300 anos, em todo ou em parte, e ultimamente traduções inglesas do texto têm sido disponibilizadas.

Uma fonte secundária importante, no entanto, tem sido pouco utilizada para a compreensão do ocorrido, e trata-se da tradução contemporânea a Nobili feita por um de seus companheiros, padre Balthasar da Costa.

¹¹¹ DATTA, Amaresh. *Encyclopedia of Indian Literature: devraj to jyoti*, Volume 2, 2005. p 1669

Costa traduziu a mão o texto, que nunca foi impresso, e enviou-o como presente ao rei de Portugal, e o mesmo está disponível para consulta nos arquivos históricos da Província de Madurai, Kodaikkanal, Tamil Nadu.¹¹² Neste, Balthasar precede o texto do Gnanopadesam com um desenho de Nobili em trajes de sannyasi feito a pedido do próprio Nobili, e Costa atesta que conviveu com Nobili e partilhou a mesma casa com ele por algum tempo.

O passo esperado na introdução do catecismo seria talvez uma apresentação mais aprofundada de Nobili ao destinatário, o próprio rei, mas o que se segue é totalmente diverso disto.

Costa passa a ocupar-se com uma justificativa extensa do imperialismo português a partir de citações bíblicas. Atesta que o Rei deve suportar financeiramente os missionários com a mesma boa vontade e generosidade que sustenta o exército, porque Portugal é uma espécie de neo-Israel, o estabelecimento do governo divino por toda a extensão do mundo e a todas as nações, sob a bandeira portuguesa e por direito divino.

Este direito divino alegado por Costa é apresentado como a decorrência da visão do primeiro rei, Henrique, na qual recebeu a cruz como símbolo do reino, para sob e em seguimento a esta cruz estabelecer seu direito régio.

Costa prossegue, comparando o exército português com Josué, e os missionários portugueses (ou todos os missionários a serviço do Padroado Régio português, já que o livro trata de um texto de Nobili) com Moisés.

Então recorda o período de luta entre os israelitas e os amalecitas como símbolo da luta de Portugal contra os Holandeses, assegurando inclusive que os portugueses não poderiam vencer esta guerra se o rei não apoiasse os missionários na tarefa de converter almas.

¹¹² É o objeto SHB 47.

Suportar os missionários, Balthasar pontua, equivale ao suporte necessário aos braços de Moisés por seus servos. Enquanto Moisés tinha seus braços mantidos erguidos, em oração, Josué ganhava a batalha. Mas quando os braços começavam a cair, Josué começava a perder.

Por fim, Costa conclui com uma espécie de receita ao rei: os portugueses são o povo e o exército do Senhor. Deus deu a vossa Majestade o dever e direito de reinar sobre todo o mundo e vencer a luciferina heresia holandesa. Para vencer esta batalha, é simples: dê suporte aos missionários.

Claramente Costa enjambra em seu texto os holandeses com o protestantismo. Soava a ouvidos portugueses a premissa muito bem, tal e qual a conexão entre Portugal e Catolicismo. Derrotar os protestantes significava derrotar os holandeses. E, em empreendendo esta tarefa, Deus permitiria ao rei reinar sobre toda a terra, como despojo. Porque não?

Notamos, portanto, que Balthasar da Costa não estava livre do orgulho nacional português, ou estava tentando utilizá-lo em seu favor, pois dele sabia como um dado. E Costa liga orgulho nacional com orgulho religioso, evocando ambos como única realidade.

Inferimos disto que, como em qualquer outro lugar do Império português, a missão era apenas um aspecto do exercício colonial secular, que não se compreendia como secular e nem o religioso como religioso. Eram, ambos, parte do poder real. E isto inferimos pelo fato de que, se assim não fosse, o texto não faria sentido algum, especialmente ao considerarmos o destinatário do mesmo: o rei de Portugal.

O que Costa faz em sua introdução não é a defesa do método de Nobili, que no final faz pouca diferença para o texto de Balthasar, mas justifica o Império português. Não é um texto que introduz o autor do Gnanopadesam ou seu conteúdo, mas que alega implicitamente que os acontecimentos em Madurai fazem parte do mesmo esforço civilizatório português.

Foi um texto composto com a intenção de provar ou atestar ao rei que ambos os poderes, o armado e o crente, estavam participando do mesmo jogo.¹¹³ Infelizmente, não foi o suficiente para prevenir, após a morte do Rei Sebastião, a expulsão dos jesuítas do reino de Portugal e seus territórios ultramarinos. Especificamente, por sinal, os citos missionários foram expulsos sob a acusação de não se submeterem ao poder do Padroado.

E este padroado, percebemos, era o controlador dos organismos que acusaram Nobili e seu método de serem heterodoxo. Simplesmente, transparece afinal, não era o caso de derrotar o “Amalec indiano” a intenção do novo “Moisés português”. O que se pretendia era circuncidar os derrotados, colocando-os sob os moldes civilizacionais portugueses de “Fé Cristã”. Que, por sinal, se provava por demais portuguesa para poder ser considerada propriamente Universal ou Católica.

¹¹³ ZUPANOV, op. cit. p. 4.

CAPÍTULO 2: OS JESUÍTAS E A ÍNDIA

2.1– A ordem jesuíta e seu impacto na pedagogia missiológica católica

Sendo um dos objetivos deste trabalho o de investigar a Ordem Jesuíta no século XVII em seu contexto histórico, um dos caminhos lógicos é o de compreender esta Ordem Religiosa como um todo, e especialmente suas pretensões e sua pedagogia missionárias.

Situar a “Companhia de Jesus na Índia do século XVII” no contexto do Padroado Régio, da Inquisição Portuguesa ou da própria Companhia em sua complexidade ajuda-nos a compreender quais são as possibilidades e as contingências existentes nestes espaços.

Compreender estas contingências e possibilidades auxilia na apreensão sobre o que pretendiam os missionários Jesuítas do século XVII. Por certo que uma compreensão exata do que pretendiam estes missionários em cada uma de suas áreas de atuação é trabalho para muitos textos e não apenas para um capítulo. No entanto, o que este capítulo pretende é traçar, em linhas gerais, quais são os objetivos que o missionário jesuíta, por sua inserção nesta Ordem, procuraria alcançar; e como os limitantes da situação da Ordem no século XVII, a Inquisição Portuguesa em Goa e a estrutura eclesial vinculada ao Padroado Régio influenciam, estimulam e limitam a possibilidade da aquisição daqueles objetivos por um missionário qualquer na Índia daquele período.

Todos estes fatores de alguma forma contribuem para tanto estimular quanto para limitar a atividade missionária, cada um em alguma área e em algum grau. O que este

capítulo oferece não é uma análise completa de cada um destes fatores mas a compreensão de como cada um deles operava no contexto pesquisado: as possibilidades para a atividade missionária nas áreas indianas conquistadas por Portugal.

O refinamento desta compreensão será alcançado em cada um dos subitens reservados, mas já introdutoriamente é possível afirmar que o alto grau de vigor interno da Ordem nesta época chocava-se frontalmente com alguns interesses do Padroado e do Santo Ofício.¹¹⁴

Por um lado o reino português procurava empreender um regime civilizatório de adequação do modo de vida das colônias indianas ao português, e a religião católica era um dos componentes chave deste esforço.¹¹⁵ A intenção de Nobili e seus companheiros de instalar um novo modo de cristianismo, no qual fossem respeitados muitos aspectos da vida civil dos habitantes indianos da colônia não foi certamente unanimidade entre o clero que se adequava ao padroado régio. Este era o caso do clero secular e até mesmo de alguns companheiros de Ordem de Nobili.

Certamente não era interesse primário do reino de Portugal estabelecer uma colônia junto a um povo que mantivesse um estado de vida civil muito díspar do português, pois isto significava entre outras coisas, assumir que o status social do dominador permaneceria sempre inferior àquele dos kshatryias e brâmanes locais: o comércio dos portugueses, ao qual os dominadores tanto se dedicavam, os estabelecia no imaginário coletivo dos indianos como vaishyas, e o nome empregado pelos locais de Madurai (localidade onde Nobili exerceu seu ministério) para designar um português era o de “prangui”, que denota dentre outras coisas uma pessoa de status social inferior, próximo ou igual a um pária.

Seria ao menos curiosa, e por certo entraria para o vasto repertório de jocosidades anedóticas a respeito dos nossos colonizadores lusitanos a idéia de conceber

¹¹⁴ FRANCO, José Eduardo. A Companhia de Jesus e a Inquisição: afectos e desafectos entre duas instituições influentes. IN *Actas do Congresso Internacional Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades*. p 2.

¹¹⁵ MODAELLI, op. cit. p. 88.

uma estrutura de dominação onde o próprio dominante assuma, frente ao dominado, a figura de um ser de status semelhante ao do próprio dominado (já que os que lidavam comercialmente com os portugueses eram igualmente vaishyas) ou mesmo inferior (uma vez que no imaginário da população os portugueses eram vistos como intocáveis).

A iniciativa de Nobili, portanto, encontra na estrutura eclesial do Padroado régio submetido ao interesse civilizatório português, um entrave. A sua estratégia de apresentar-se como um kshaytria¹¹⁶ não resolve o problema da inferioridade portuguesa: ele é um rajá, mas isto não significa que o restante dos invasores o sejam. É preciso, portanto, analisar mais de perto o funcionamento do padroado régio português, a fim de verificar a realidade destes fatos.

Entre os companheiros de Ordem de Nobili, como já foi anunciado, tampouco existia consenso quanto ao seu método. Por um lado, os padres de origem portuguesa em Goa (Nobili era italiano, natural de Roma)¹¹⁷ tinham uma natural predisposição em aceitar a pretensão de expansão de sua terra pátria.¹¹⁸

Por outro lado uma outra faceta se apresentava: o medo a respeito da pureza da fé. Os jesuítas na Europa estavam muito empenhados em refrear o avanço da Reforma Protestante, conseguindo inclusive o portento de manter católico um vasto território no coração da Alemanha Luterana.¹¹⁹ O método de auto-exame criado por Inácio de Loyola

¹¹⁶ MODAELLI, op. cit. p. 103.

¹¹⁷ BROIN, G. The family background of R. Nobili” *IN AHSI* 68, 1999. p. 3-46. Artigo essencial para a correta compreensão da influência política da qual gozava Nobili, já que parece haver uma confusão entre ele e um outro Roberto de Nobili, filho do mesmo pai (Conde Pier Francesco Nobili). Este outro Roberto de Nobili, filho legítimo é nascido em Montepuciano. Muito embora não seja objetivo deste trabalho especulações acerca da intimidade do jesuíta Roberto Nobili, é muito provável que ele tenha sido aconselhado naquela época a se juntar a uma ordem religiosa, como era típico procedimento da nobreza com alguns de seus filhos indesejados. Isto afirma BROIN na quinta página de seu artigo. Vale ressaltar que, como há muitas grafias de seu nome (Robert Nobili, Ruberto Nobre, Roberto de Nobili, Robberto di Nobili e Roberto di Nobili), o que aumenta a confusão.

¹¹⁸ NOBILI, R. *Iª Informatio circa dubia quaedam attinentia ad conversionem infidelium*. Goa. 1613. Neste ensaio, enviado ao Papa, Nobili escreve: “Lusitani quos ad fidem adducebant non solum Christianos sed etiam Lusitanos efficere volebant idem vestibus genus illis dabant quandoque etiam instabat ut carnes ederent a quibus Indi tenuioribus cibis assueti abhorrebant” (Os portugueses que trouxeram a fé não apenas desejam que eles sejam cristãos, mas igualmente portugueses, nos mesmo trajes e gestos, além de querer que comam carne, alimento ao qual têm aversão) – tradução livre.

¹¹⁹ CAMARA, J.B. *Apontamentos de História Eclesiástica*, 1957. p. 268-269.

(incluído nos famosos “Exercícios Espirituais”) ensinava ao clérigo desta Ordem sobre a necessidade de expurgar de si toda semente do mal e do erro.¹²⁰ Numa época em que a fé do outro não era bem conhecida e por isto demonizada, não faltaram reservas quanto à validade do método Nobiliano, que incluía a possibilidade de adoção de aspectos ritualísticos na vida comum. Por mais que Nobili insistisse na mera civilidade laica dos mesmos, soavam estranhos aos ouvidos e mentes educadas para procurarem em si o erro. Talvez, no corpo da Companhia de Jesus, Nobili fosse a semente de erro e mal a ser expurgado; ou a menos o seu método parecesse configurar-se como tal.¹²¹

Finalmente, desde a introdução dos jesuítas nas áreas sob influência da Coroa Portuguesa, havia um atrito e uma desconfiança do Santo Ofício em relação às atividades desenvolvidas por estes missionários.¹²² No pano de fundo, claramente estava a questão da disputa de poder sobre o controle do sagrado: os inquisidores não conseguiam limitar eficazmente o plano de ação da Companhia. Por certo, isto não lhe era atribuído em documento algum, mas a constatação do privilégio do qual gozava a Ordem em questão frente os mecanismos da igreja romana foram ao longo do século anterior minando as relações entre Santo Ofício e Jesuítas na Índia, descendo a um nível pessoal e se tornando em algumas situações embate direto.

Já desde a fundação, os jesuítas foram confundidos com alumbrados, ou seja, iluminados carismáticos desafiadores de um poder central (numa compreensão Weberiana do fenômeno do aparecimento dos alumbrados, elencados em par com os luteranos e erasmianos). Embora tenham sido dispensados pelos órgãos inquisidores do reino de Castela, onde Inácio e seus companheiros estudavam,¹²³ o modo de proceder dos jesuítas ao longo da história de sua associação com o padroado régio português, especialmente o ponto que apresentamos aqui, a experiência da Missão de Madurai, dá testemunho da criação de

¹²⁰ FILHO, Spencer C. *Os exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola. Um manual de estudo*, 2004. p. 257-258. A semente do erro é o juízo da pessoa mesma, que pode estar debilitado ou sob o influxo de forças externas (que Inácio por vezes chama de “inimigo”). Identifico aqui o erro com este juízo débil e o mal com estas forças externas.

¹²¹ Em suas obras de refutação de críticas ou de apresentação de seu método, Nobili valeu-se principalmente do Manavadharmashastra, título alternativo para o “Manu Smrti”, já citado.

¹²² FRANCO, op. cit.. pp 20-23

um modelo religioso, ao menos aparentemente, desafiador do modelo querido pelo estado lusitano ou chancelado pelo poder Papal.

Por outro lado, e este é o calcanhar de Aquiles dos opositores ao método de Nobili, a Companhia de Jesus ofereceu uma pedagogia inovadora às missões do século XVI em diante, ao trazer à tona (graças ao seu poder de influência nas altas esferas do catolicismo) um discurso por certo não inovador: o da possibilidade de diálogo e aprendizado com o outro, diálogo este que já era desejado pela incipiente “modernidade católica”, como nos demonstra claramente a postura de Nicolau de Cusa (falecido em 1464) em relação aos muçulmanos.¹²⁴

Vale dizer que o que Nobili fez foi, a partir das contingências próprias de seu campo missionário e imerso nestas mesmas contingências, tornar-se mais cristão e mais jesuíta. Ao resgatar em seu método o pressuposto do afeto (querido por Inácio de Loyola e que no século XVII já começava a ser esquecido pelo então superior geral da Ordem, Acquaviva)¹²⁵ Nobili participou do discurso acerca das “sementes do verbo” retomado pelo Concílio Vaticano II quando ao propor a possibilidade de encontrar no outro a semente de sua Verdade,¹²⁶ permitiu a este outro ver nele a Verdade deles mesmos, rompendo a aspereza e solidão do dois.

Entre muitos outros nós, este capítulo dedica-se assim a compreender a corda e a tessitura nos quais a possibilidade de ser outro entre outros nasceu para Roberto Nobili. Talvez por situar-se na expansão marítima europeia ou por outros fatores, como a

¹²³ O'MALLEY, John. *Los Primeros Jesuitas*, p. 46.

¹²⁴ SIMOES, J. F. *Nicolau de Cusa: uma confluência da História da Filosofia*, 1977. p. 11-12. Em sua nota 2, SIMOES afirma que Nicolau de Cusa recitava de cor partes do Quram e que tinha em sua biblioteca um exemplar do mesmo em tradução latina.

¹²⁵ Acquaviva editou um manual para os superiores locais e orientadores dos Exercícios, intitulado *Industriae ad curandos animae morbos*. Esta obra é tida por comentadores como de forte caráter racional. Ora, Acquaviva recebeu o epíteto de “segundo fundador da Ordem Jesuíta”. Se o primeiro, Inácio, incluiu o afeto como um dos dados primordiais para o crescimento espiritual; por força das circunstâncias de época Cláudio Acquaviva o minorou. O *Industriae*, na edição florentina de 1600, está disponível no site *Google Books*.

¹²⁶ O Concílio Vaticano II, por certo, não inaugurou o tema. Por exemplo, Nicolau de Cusa já o pretendia em sua apreciação do Islamismo, como citado.

cristianização total da Ibéria pela conquista de Granada por Isabel de Castela,¹²⁷ o momento histórico onde Inácio funda a Companhia de Jesus está marcado pela idéia de possibilidade de expansão do cristianismo para fora dos limites europeus.¹²⁸

Por certo, a mera existência de outra fé muçulmana em território espanhol impossibilitava o pensamento desta possibilidade: o que se haveria de fazer era a conquista (ou reconquista) dos territórios sob influência do Islã.

A expulsão do Islã do território ibérico, ao lado do expansionismo marítimo pode ter contribuído para o pensamento de expansão: doravante, não existe mais a necessidade de cristianizar-se o próprio espaço geográfico, mas o espaço do outro. Surge, em forma revisitada, o missionário.

Ordens anteriores à dos jesuítas tinham também caráter missionário. Impossível, quando tratamos do território indiano de forma tão específica neste trabalho, esquecer-se dos franciscanos,¹²⁹ que ainda no século XIII visitaram esta localidade.

Mas o caráter missionário dos jesuítas é diferente do de outras ordens, justamente por surgir em um período histórico bastante distinto, sem as ameaças de um Império Islâmico pressionando as fronteiras da cristandade.

Gruzinski afirma que o processo de Ocidentalização, iniciado na passagem da Idade Média para a Modernidade e acelerado pelas grandes Navegações, que hoje percebemos e nomeamos como “globalização” tem como traço principal o fenômeno de mistura de idéias.¹³⁰

Estamos no século XVI, um período no qual os reinos e estados europeus já se consolidaram, e os acentos que se darão dirão respeito a aspectos da doutrina cristã como

¹²⁷ Em 1492. Granada foi o último reino Muçulmano da Ibéria.

¹²⁸ FRANCO, op. cit. p. 12.

¹²⁹ Giovanni Monte Corvino chegou a Índia em 1292; e procurou evangelizar os povos de Tamil Nadu. Cf. MAROTTIKAPARAMBIL, Francis. Latin Christianity in Índia, IN AFONSO, AV (editor) *Indian Christianity*, 2009. p. 38.

¹³⁰ Gruzinski, Serge. *O pensamento mestiço*. 2001. p40

um todo mas também da doutrina católica. Era importante, e a urgência foi percebida no século XIV,¹³¹ que a Igreja Cristã fosse reformada. Como parte do ímpeto reformador, é notável a fundação de diversas ordens religiosas na Itália (como os capuchinhos, os teatinos, os barnabitas dentre outros) e especialmente a dos jesuítas no recém unificado (com a conquista de Granada) território espanhol. Cada uma destas novas ordens religiosas procurava demarcar território católico frente às inquietações que já desde os valdenses em território francês, passando pelos hussitas húngaros e chegando ao luteranismo na Alemanha, por vezes tendiam para reações cismáticas quer de dentro destes mesmos grupos, quer a partir de Roma, que os condenava por vezes à exclusão.

Uma das faces deste reacionarismo era o ímpeto missionário, muito claro na Companhia fundada por Inácio. Em suas constituições estão recolhidas diversas diretrizes para a ação missionária, como as presentes nos números 82, 92, 304, 308, 588, 603 e 626 das Constituições da Ordem, entre outros.¹³²

Lacouture propõe a compreensão dos jesuítas num espírito humanista segundo o qual, lendo os pressupostos tomistas, os mesmos avançam não numa teoria, mas numa prática missionária em direção ao outro, às diferentes maneiras de ser de cada cultura humana, a cada civilização, de forma a se tornarem “conquistadores-conquistados apanhados nas malhas de um diálogo sem fim” (Lacouture, 1994. p. 8) tecido por eles mesmos. Afinal, os povos aos quais vão não os haviam procurado. Eles são, portanto, ávidos pela experiência do encontro. Ou confronto, desafio, astúcia, desejo. A ação missionária dos jesuítas, neste espírito e compreensão, é que acaba dando melhor testemunho da intenção dos mesmos que os tratados teóricos por eles mesmos escritos ou lidos. E, dada a avidez pela mensuração de “almas convertidas” pelos mesmos, é de se acreditar que o interesse jesuíta era ir ao encontro do outro para convencê-lo acerca de alguma espécie de verdade cristã.¹³³

¹³¹ Cf Simões, Nicolau de Cusa era um dos expoentes do Início da Reforma Católica.

¹³² Esta numeração dos enunciados das Constituições é a que consta de LOYOLA, Ignácio. *Obras Completas*, 1963.

¹³³ LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas. Os Conquistadores*. 1994 , p.10.

Entretanto, se a Companhia de Jesus partilhava com as fundações contemporâneas a si (como é o caso dos barnabitas e dos teatinos italianos, que também tinham como carisma a missão) do mesmo ímpeto missionário, havia qualificações distintivas em relação a estas mesmas ordens, especialmente no que diz respeito à pedagogia do missionário.

Para Beatriz Domingues o que os jesuítas se propunham a realizar era uma nova forma de religião oposta à mera contemplação, segundo a qual o exercício mais fundamental era o mental, e pelo exercício intelectual buscavam compatibilizar fé e razão, inclusive de forma complementar aos franciscanos.¹³⁴

Assim, o tripé missionário dos jesuítas seria composto pelo neo-tomismo e uma leitura humanista, no que diz respeito aos pressupostos filosóficos. Destas duas opções de leitura e situação no corpus da filosofia e da inserção dos mesmos no processo de colonização, como fica claro a partir dos acordos entre o padroado régio português e a companhia, por exemplo, nasce a habilidade dos mesmos missionários de se aproximarem do elemento missionado (os povos pagãos) com a possibilidade de inclusão e assimilação cultural.¹³⁵

Por certo (isto seria ilusão) Inácio não é o criador de uma série de ineditismos no catolicismo. Seus pensamentos têm, assumidamente, algo de franciscano.¹³⁶ E o franciscanismo tem muito de fidalguia. Uma das inspirações de Francisco de Assis foram as histórias sobre grandes feitos dos fidalgos, nobres e cavaleiros medievais.¹³⁷ Inácio, no

¹³⁴ Domingues, Beatriz Helena. *Tradição na modernidade e modernidade na tradição*. A modernidade ibérica e a Revolução copernicana. 1996a, p76

¹³⁵ PINHO, Leandro Garcia. *Jesuítas e pensamento mestiço: adaptação e ocidentalização nos escritos quinhentistas luso-americanos de Anchieta, Soares e Cardim*. 2006, p. 23.

¹³⁶ LOYOLA, Inácio. Autobiografía *IN* LOYOLA, Ignácio, op cit. p. 92. Nesta podemos ler: “San Francisco hizo esto; pues yo lo tengo de hacer” (São Francisco fez isto, portanto eu o tenho de fazer). A história de vida de Francisco e Domingos de Gusmão, com as quais teve contato durante sua convalescença em Pamplona parecem ter influenciado muito a de Inácio pelo modo de vida que adotou.

¹³⁷ Francisco, em certa conversa com o cardeal Hugolino, que o buscava persuadir da necessidade de escrever uma regra e de estabelecer conventos para os que iam se ajuntando em sua Fraternidade teria dito a este mesmo cardeal: “Roldão, Olivério e outros grandes paladinos não se dedicaram a cantar as façanhas dos outros, mas a realizá-las.” Estes eram personagens das histórias de então, e foi no espírito destes paladinos que Francisco fundou a sua Ordem. Cf LARRANAGA, Inácio. *O irmão de Assis*, 2001. p. 265.

entanto, relê Francisco. Ao mesmo passo, relê a escolástica que o precedera. E o resultado dessas releituras é uma pedagogia missionária absolutamente original.

Se certamente a Companhia era partícipe do espírito de época que gerou outras expressões missionárias na igreja católica européia; e se igualmente é seguro propor que Inácio e seus companheiros participavam igualmente do ímpeto de afirmação da doutrina católica romana frente aos “erros” que surgiam a partir da Reforma protestante (um fato que cercava o catolicismo com o medo da “apostasia”) por outro lado a proposição singular da perseguição da “Maior Gloria de Deus” pareada à intuição sobre as diversas naturezas de personalidades (chamadas por Inácio de “inclinações”) delimitou um terreno novo para o cumprimento de um voto inédito e específico da recém-fundada Companhia: o de atender os desejos do Sumo Pontífice em qualquer lugar do globo.¹³⁸

Analisando os critérios contidos nas Constituições sobre os missionários, o governo dos mesmos pelos superiores, as missões, sua perduração e outros fatores fica claro que Inácio propôs que cada missionário fosse preparado ou escolhido para cada campo missionário.

Esta preparação começava pela investigação acerca das inclinações próprias do recém ingresso na Ordem, buscando selecionar aqueles que tivessem maior virtuosismo nos estudos e/ou em algum campo de estudos. De acordo com a inclinação e capacidade deste sujeito, ele seria enviado como Confessor, Prefeito ou Preletor a cada localidade onde a Companhia estivesse presente.

Sua permanência neste local para onde era enviado seria determinada pelos frutos (que haveriam de ser relatados aos superiores – daí a profusão de correspondências entre missionários e superiores), pela saúde do missionário (que também poderia ser relatada) e pela necessidade da ordem em outra localidade.¹³⁹

¹³⁸ Constituições 92.

¹³⁹ Estas recomendações estão enumeradas nas mesmas Constituições da Companhia, nos números 344,508 e 626.

Na prática, quem escolhia para onde enviar e quem manter em cada uma das áreas de missão era o superior. É ele quem analisava a relação custo/benefício entre o desgaste pessoal (da saúde física, emocional e espiritual) do missionário a ele submetido em coadunação com os frutos obtidos por aquele missionário. Fossem muitos os frutos potenciais, seria o missionário enviado. Fossem os frutos obtidos condizentes com a expectativa e relativamente pouco custosos ao missionário, seria mantido.

Todo jesuíta era educado espiritualmente no molde dos “Exercícios Espirituais”. Estes levavam em conta a natureza do exercitante¹⁴⁰ para que fosse alcançado o fruto querido. Era necessário a este portanto querer algo, identificar o que o impedia de alcançar este algo e educar-se de muitas maneiras para adquirir tal benesse da Graça Divina.¹⁴¹

Os Exercícios Espirituais continham indicações para o aplicador dos mesmos quanto a fomentar no exercitante a identificação de sua potencialidades, demandas e entraves pessoais.¹⁴² Se o pressuposto teológico básico da Companhia, condizente com o espírito de época, era que todo ser humano almejava ver-se livre dos erros e abraçar Cristo Jesus; se o missionário era enviado e mantido à área de missão de acordo com a sua potencialidade e realização pessoal; e se o preletor da educação cristã deveria ser atento às capacidades de seu “estudante” ou “missionado”, é possível e congruente pensar que a missão jesuíta inovou em sua pedagogia ao considerar não somente o missionário como sujeito ativo do aprendizado da fé; mas também o missionado.

Era papel lógico do missionário, à imagem de seus prelores nos E.E., de seus superiores e por fim das nuances internas próprias da Companhia buscar identificar naquele que missionava suas inclinações, suas virtudes, seus vícios. E, diante do objetivo pressuposto (o de “conhecer Cristo Jesus, única via de Salvação”) adaptar e criar uma ação missionária que possibilitasse a este missionado a aquisição da Fé.

¹⁴⁰ Exercitante é o nome dado a aquela pessoa que faz os exercícios espirituais.

¹⁴¹ FILHO, op. cit. p. 17.

¹⁴² Ibidem, p. 25-27; 105-112.

Em seu “Um carisma para o diálogo”; é isto que CLOONEY parece identificar entre os missionários dos séculos XVI e XVII.¹⁴³ Entretanto, o mesmo autor não identifica nas fontes inacianas os aspectos que possibilitaram esta modelagem aos missionários da Companhia, e é esta uma das tarefas que este capítulo busca empreender.

Neste esforço, um dos textos fundamentais – se não o mais fundamental – para a compreensão da identidade própria da Companhia de Jesus é o “Exercícios Espirituais”, já citado neste trabalho.

Consiste o texto num esquema de exercícios de auto investigação e aprimoramento elaborado por Inácio de Loyola a partir de suas próprias experiências neste método, criado por ele mesmo.¹⁴⁴ Chegou à sua forma final por volta do ano de 1509. Dentre outras fontes, Inácio parece ter fiado o estilo de sua escrita em fontes conhecidas da mística e espiritualidade renanas, como é o caso do “Imitação de Cristo”,¹⁴⁵ anterior a Inácio.

As orações recolhidas no livro também dão pistas de influência: são orações populares na Espanha de então; provavelmente variantes entre as muitas formas correntes àquela época. Assim, o livro é composto de apreciações tanto a partir de uma erudição adquirida por Inácio ao longo de alguns anos quanto de sua prática devocional.

O acento próprio de Inácio reside na tentativa de concatenar de modo prático as duas dimensões do cristianismo – a devoção e a racionalidade – em função do alcance de um objetivo.¹⁴⁶ O objetivo destes exercícios é a obtenção de alguma graça específica, advinda de Deus mesmo. Tal graça pode ser a decisão acerca do estado de vida (se clerical

¹⁴³ CLOONEY, Francis. A Charism for Dialogue: Advice from the Early Jesuit Missionaries in our World of Religious Pluralism, *IN Studies in the Spirituality of the Jesuits*, 2002.

¹⁴⁴ Inácio viveu momentos tão determinantes em seu aprendizado espiritual que achou por bem ensinar o seu método pessoal de construção de espiritualidade aos seus confrades.

¹⁴⁵ Esta é a opinião de Iparraguirre, contida na “Introducción” aos Exercícios no volume já citado, “Obras completas”. p. 178.

¹⁴⁶ Também o Hinduísmo, ao distinguir estudo dos Vedas de devoção (*bhakti*) parece almejar tal realização.

ou laico), da vocação eclesial própria (se irmão ou padre, dentro da Ordem), o abandono de algum pecado recorrente.¹⁴⁷

Em função deste objetivo, o exercitante deve mergulhar em si mesmo, prestando atenção às suas virtudes e deficiências. A atenção a estes três pilares (o objetivo, as virtudes e as deficiências) compõem o cerne do exercício como um todo: em função daquele objetivo, o sujeito deverá identificar em si os impedimentos para alcançá-lo, e pelo uso de suas virtudes e com o auxílio da misericórdia divina, exercitar-se para abandonar tais vícios, criando em si assim terreno mais propício para a aquisição daquelas benesses.

Muito embora objetivos pontuais possam ser estabelecidos para a aquisição ao longo do período em que os exercícios são feitos, há um objetivo que é tido como universal e está implícito em todo o conjunto desta pedagogia: conhecer a pessoa de Jesus Cristo.

O conhecimento de Cristo, ao qual se dedicam a segunda e terceira semana (de quatro, que compõem o período dos exercícios a serem feitos) é necessário sempre, não importando os objetivos específicos de cada exercitante.

Pelo conhecimento de Cristo a pessoa será liberta de toda espécie de vício, possibilitando um salto qualitativo relevante. A pessoa plenamente desfeita de todos os vícios (o que ocorrerá não de outra forma senão longo prazo) é terreno para todo o tipo de benesses divinas. Não existindo nela nenhum impedimento para a ação da Graça; esta mesma Graça nela operará uma mudança de paradigma, a partir do qual a pessoa nada desejará senão a união a Deus.¹⁴⁸

E esta união a Deus será desejada não para o engrandecimento da pessoa; mas para que o Ser Divino opere a partir dela no mundo. Ou seja, para o aumento da Glória Divina. Ou, em palavras tradicionalmente repetidas até hoje nas instituições jesuítas, “Ad Majorum Dei Gloriam” – Para a Maior Glória de Deus.

¹⁴⁷ Na verdade, todos estes objetivos devem ser alcançados, progressivamente. Cf FILHO, op. cit.

¹⁴⁸ Este parece ser o objetivo final. Cf Ibidem, p. 259, a respeito de EE 147.

Este objetivo final (a Glória Divina) é o lema da própria Companhia de Jesus. Ou seja, os exercícios espirituais têm como objetivo a formação de melhores pessoas para o mundo mas também de melhores jesuítas para a própria Ordem.

O exercitante tem como seu motivador uma espécie de pedagogo, que no entanto não palestra ao exercitante senão de acordo com as suas demandas. Aqui reside uma originalidade única de Inácio. Ele concebeu um tipo de mestre (este pedagogo) que é, essencialmente, peripatético.

O acompanhante (eis aqui outro termo para se referir ao pedagogo) do exercitante tem a função de auxiliar este na identificação de suas características pessoais. Estas devem ser descobertas (ou identificadas) unicamente pelo exercitante. Por isto, o acompanhante não aponta qualidades a respeito de quem está auxiliando. Ao contrário, lança mão de exercícios de auto-conhecimento como a redação de listas, a pergunta retórica, a insinuação leve. Quando bem utilizados, espera Inácio, estas estratégias levarão o indivíduo a identificar em si suas qualidades – vícios e virtudes – e assim crescer na aquisição de seu objetivo individual e do grande objetivo – o conhecimento de Cristo Jesus.

O caráter peripatético do acompanhante é bem delimitado nos trechos onde Inácio descreve as suas atribuições, que não incluem de forma alguma atrasar ou adiantar algum marco na caminhada espiritual do outro, mas sempre acompanhá-lo no mesmo passo e ritmo, estabelecendo uma relação de compreensão e afeto.¹⁴⁹ A inclusão do afeto como um dos eixos da relação acompanhante-exercitante não é exclusiva a esta mesma relação, mas permeia todos os Exercícios Espirituais.

O exercitante deve ao longo de sua caminhada identificar em si quais pensamentos e objetos são focalizados por seu afeto positivo e negativo. Estes objetos devem ser imaginados pelo exercitante.¹⁵⁰ Inácio introduz, portanto, a novidade da

¹⁴⁹ Sobre o afeto, destaca-o como um dos componentes essenciais da pedagogia inaciana Metts, em seu “Inácio Sabia” (METTS, R. *Inácio sabia – intuições pedagógicas*, 1997. p. 209-210.)

¹⁵⁰ FILHO, op. cit. p. 25-26.

imaginação como via de conhecimento de si e do divino. O exercitante deve em determinados pontos imaginar-se em conversa com Jesus e Maria, e falar em alta voz os pensamentos pertinentes ao momento. Deve ouvir (que outra forma senão a imaginação para esta oitiva) as respostas e colocações destas mesmas pessoas às suas mesmas. Deve imaginar o cheiro, o calor, o gosto dos infernos e criar em si pensamentos asquerosos e repulsivos suficientes para fazer-lhe odiar o inferno (e seu senhor Satanás). Deve imaginar as pessoas e situações que lhe são opções possíveis e elegê-las de acordo com o tipo de afeto que lhe suscitam.

Assim, como exemplo, o exercitante em dúvida acerca do melhor estado de vida para si deve se imaginar como celibatário e como pai de família, e identificar atentamente qual dos dois estados lhe agrada mais o coração.

Naturalmente, toda descoberta de si mesmo não se dará em poucos minutos ou horas, mas ao longo de semanas. Cada uma das semanas é dividida em 6 dias, ao longo dos quais desenrolam-se exercícios de formas distintas entre si; como os de imaginação, os de afeição, os mistos, os sensitivos (pela imaginação cria-se a sensação tátil, olfativa, visual, palatal e auditiva de determinadas situações, aprazíveis ou não), os de oração, os de silêncio, os de vontade (como deixar de comer ou beber água em função de exercitar a vontade para rejeitar situações nocivas à vida interior).

Inácio introduz, portanto, diversas vias que não a mística contemplativa ou a racionalidade, comumente utilizadas nos métodos espirituais de então (como é o caso do próprio “Imitação de Cristo”, do qual retirou muitas de suas intuições). Introduz, igualmente, a intuição como lugar possível da revelação da vontade divina.

Despido de seus vícios e tendo adquirido intimidade interior com Cristo, o exercitante é convidado a perceber (intuir) o que Deus quer para si na circunstância própria de sua vida e buscar esta nova intuição como objetivo pessoal.¹⁵¹

¹⁵¹ EE 169-189

Por fim, ao final de um mês (que pode ser contínuo ou não) de exercício, o sujeito (espera-se) ergueu-se e adquiriu maior estatura espiritual. Exercitou o seu espírito, tornando-se mais afinado com os ditames da divina sinfonia.

O método que Inácio legou a seus seguidores era, assim, progressivo, peripatético e personalizado. Suas grandes peculiaridades são o uso da intuição, imaginação e afeto como vias igualmente privilegiadas de acesso ao divino; tanto quanto a mística contemplativa ou a razão. E este método, pela sua importância para Inácio; pois moldou a sua personalidade e espiritualidade; alcançou lugar privilegiado na pedagogia de formação dos futuros jesuítas, constituindo até hoje a principal fôrma à qual vai se moldando o Jesuíta.¹⁵²

Para Roberto Nobili, naturalmente, não foi distinto este fato; e esta realidade é de crucial importância para a sua ação pedagógico-missionária. A missão jesuíta na Índia não foi inaugurada por Roberto Nobili e seus contemporâneos. Ao contrário, seu predecessor mais antigo é considerado por muitos como um dos fundadores da nova missiologia católica; Francisco Xavier.

Tendo aportado pouco depois que as primeiras esquadras portuguesas na Índia, Xavier tinha um método bastante distinto do de Nobili; mas não porque fosse de outra Ordem que não a Jesuíta. Um dos co-fundadores da Companhia, Francisco encarnou de maneira visceral todo o carisma da Ordem, e moldou até certo ponto a dimensão do caráter missionário dos jesuítas.

Em assim sendo, o que o distingue não é uma ignorância em relação à lógica interna dos jesuítas – a capacidade e necessidade de adaptação ou de virtuosismo intelectual. Outrossim, o que distingue a sua ação das dos missionários setecentistas é um sentido de urgência em relação à prática dos sacramentos iniciáticos.

¹⁵² Cf THOMAS, J. *O segredo dos Jesuítas – os EE*, 1990.

É dito que Xavier batizou cerca de dois milhões de pessoas em sua viagem pela Ásia.¹⁵³ Tal número (provavelmente um exagero, mas bem ilustrativo) só pôde ser alcançado, fatalmente, em detrimento de uma preparação mais apurada dos catecúmenos.

Mas isto não deve ser interpretado como falta de zelo missionário, e muito ao contrário como excesso dele. A preocupação em adiantar o batismo (especialmente) dos povos que ia missionando se deve à noção de Sacramento que Xavier levou consigo da Europa à Ásia.

No território europeu a Reforma Protestante era um movimento em pleno crescimento, e as premissas teológicas do movimento especialmente a partir de Lutero eram muito distintas das premissas do catolicismo romano.

Para os reformadores seiscentistas, a fé era a fonte única da Salvação. Bastava que a pessoa fizesse uma confissão de sua fé em Jesus Cristo e, se tal confissão fosse verdadeira o acesso à salvação e as benesses paradisíacas estaria garantido.

Ao contrário, o catolicismo endureceu sua posição em relação a esta temática, afirmando os sacramentos como meios necessários para se alcançar a eternidade. E sobre os sacramentos de forma geral, o magistério da época afirmou que eles, quando executados corretamente, já produziam o efeito que simbolizavam.

Assim, eles não só simbolizavam, mas eram o próprio efeito.¹⁵⁴ Em função disto, a única maneira totalmente garantida de se salvar outra pessoa era batizá-la. Assim procedendo, a pessoa estaria livre do pecado original e de seus pecados pessoais, tendo sido as portas do paraíso abertas para ela.

Sob esta lógica de fundo, a ação mais benéfica que o missionário poderia ter era a de batizar o mais rápido possível a pessoa, a fim de que ela fosse certamente salva. Com a discussão fervente na Europa, os católicos insistiram à época na prática dos sacramentos de

¹⁵³ BOTERO, H. *Francisco Xavier*, 1987. p 21 Em seguida entretanto afirma: “Parece um número exagerado, mas devem ter sido ao menos 200 ou 300 mil”.

¹⁵⁴ No sentido de que traziam já em si todo o necessário para produzir tal efeito.

maneira quase obsessiva, e Xavier não foi exceção. O esperado era que os neófitos recebessem catequese de alguns catequistas que Francisco instituiu. Mas o que foi percebido em pouco tempo não foi isto.¹⁵⁵

Muito embora os seguidores do método de Xavier abrissem as portas dos sacramentos para os povos locais e empreendessem um esforço louvável de aprenderem os modos de vida locais (Francisco mesmo elaborou um catecismo em uma língua da costa Malabar), o sucesso desta primeira abordagem foi limitado, pois os neófitos em pouco tempo revertiam-se às suas crenças anteriores em todos os territórios nos quais os europeus exercitavam seu ardor missionário.

Diante disto, Matteo Ricci durante sua missão na China elaborou um método alternativo, no qual o missionário aprendia e incorporava o modo de vida da área de missão antes de se propor a difundir o evangelho.

A idéia de fundo era a de incorporar o Evangelho na cultura local, promovendo-se para isto uma profunda compreensão desta cultura. É dito pelos contemporâneos de Ricci que este tornou-se virtuoso em mandarim num tal grau tão elevado que os chineses o reconheciam como tal e o veneravam por sua sabedoria.¹⁵⁶

Aproximando-se dos sábios pelo viés das ciências, Ricci e seus companheiros pouco a pouco abriram espaço na cultura chinesa, e quando julgou oportuno passou a difundir o Evangelho na China; mas não sem continuar fazendo concessões.

Levando em conta que os jesuítas são obrigados pelas suas constituições a manterem correspondência com seus superiores; não é surpresa o fato de a experiência ser conhecida fora da China. Ademais, Ricci enviou no ano de 1588 Ruggieri (um dos seus companheiros) a Roma para tentar persuadir o papa Sisto V a enviar um representante à corte chinesa. Assim, a notícia não teve muita dificuldade em espalhar-se.

¹⁵⁵ Heras ressalta que, passados 100 anos da ocupação de Goa, o paganismo ainda prosperava. Levando em conta o enorme número de batizados que Francisco Xavier realizou, não é ilógico supor que muitos se reverteram ao paganismo. Cf HERAS, H. *The conversion policy of the Jesuits in Índia*, 1933.

¹⁵⁶ SPENCE, Johnathan D. *O Palácio da memória de Matteo Ricci*, 1984. p. 35.

A experiência positiva dos padres na China é um dos argumentos que Nobili utilizará para embasar e validar o seu método. No entanto, é ilusório pensar que o mesmo só ficou sabendo do sucesso da empreitada jesuíta na China quando já na Índia.

Os antecessores imediatos de Nobili, no entanto, não lançaram mão de tal abordagem. Talvez por serem portugueses e estarem mais naturalmente comprometidos com a causa civilizatória lusitana ou por outro motivo desconhecido, o caso é que a abordagem continuava sendo aquela de Xavier: difundir a prática dos sacramentos, mas com um agravante metodológico extremamente limitante.

Fato sabido, os portugueses não refinaram os trabalhos de tradução para a língua local na Índia. E ainda contavam com o problema prático da multiplicidade de idiomas na área de atuação. Se em Goa, onde se concentrava a maior parte do aparato estatal português o concani era falado (e ainda o é) correntemente; na região para a qual se encaminhou Nobili a língua era o tâmil, pertencente a um ramo linguístico bastante distinto daquele indo europeu ao qual se filiam o sânscrito, o concani e o latim. De origem dravidiana; os cognatos em relação à língua dos brâmanes (o sânscrito) não eram suficientes para que um catecismo universal fosse possível.

Era, na verdade, necessário adaptar o cristianismo não a um léxico linguístico e cultural, mas a pelo menos dois.¹⁵⁷ O método de Goa não era plenamente aplicável na costa Malabar. E o método para os Malabarenses não era totalmente válido para os Malacarenses.

Isto era um problema relativamente grave para a Ordem, uma vez que a arte da composição e gramática, ou escrita, é de suma importância para os jesuítas, e a maior parte dos missionários da primeira geração eram mestres em Letras. Na verdade, existia um interesse da Companhia em dotar os seus membros de capacidade de transmissão do

¹⁵⁷ Os dois grupos majoritários na construção da civilização indiana foram os Arianos, habitantes do Norte, e os Dravidianos, que habitavam o Sul. Em torno destas duas grandes potências civilizatórias, foram se constituindo e articulando subdivisões. Cf SARASWATI, Aghorananda, *Mitologia Hindu*, 2007. p 45-48

conhecimento que adquiriam em contato com os povos, através da produção de textos que eram trocados como correspondência dentro da Ordem.¹⁵⁸

Além disto, o discurso feito aos povos devia ser primoramente estruturado. Tamanha era a preocupação com a capacitação para a escrita e discurso formal da nascente ordem que a formação inicial jesuíta era dividida em cinco grandes classes: a primeira visava o domínio do latim, a segunda a arte da leitura, a terceira cuidava de composição, a quarta objetivava a tradução e estilística, e por fim a quinta ensinava retórica.¹⁵⁹

Neste contexto de necessidade de aprimoramento de discurso aporta na Índia Nobili, que esforçar-se-á, nos moldes de Ricci e seus companheiros e sucessores por criar um método de adaptação às culturas locais. Pelo fato de elas serem muitas (muito embora gozem de algumas raízes comuns, por certo), o método de Nobili era sempre aberto, dialógico, inacabado. Era um método radicalmente diferente do fechamento doutrinal de Xavier. Ao contrário da urgência do Sacramento, Nobili acreditava mais na perseverança peripatética da instrução nos moldes culturais locais, que pouco a pouco (assim esperava) surtiriam fruto abundante.

Apreende-se do modelo instrucional e formativo jesuíta que era necessário a xenoglossia nas regiões de missão, a fim de que se fizessem traduções precisas. Ora, esta preocupação com a tradução e legibilidade dos textos vertidos para outras línguas tem a ver diretamente com a preocupação ou intenção de adaptar o conteúdo cristão em formatos pedagógicos para os diversos lugares e pessoas ao longo do exercício missionário.¹⁶⁰ Esta capacidade adaptativa e a premissa basal e possibilidade de adaptação é um traço humanista importante na Ordem, talvez o mais importante destes traços, pois coloca o fator humano, em sua múltipla significação e realidade, como axioma segundo o qual o missionário deve compor a sua ação, não a partir de modelos pré-fabricados, mas a partir da realidade observada e compreendida; segundo a qual os modelos já comprovadamente eficientes poderiam ser reinventados.

¹⁵⁸ O'MALLEY, op. cit. p. 401.

¹⁵⁹ SCHMITZ, Egídio. *Os jesuítas e a educação: a filosofia educacional da Companhia de Jesus*, 1994. p. 66.

¹⁶⁰ *Ibidem*. p. 26.

Ao lado das inspirações humanistas de Inácio, a Companhia ao longo do século XVI incorporou o tomismo como escola teológica fundante, agregando às constituições e às composições teológicas que surgiram neste período as noções de Tomás de Aquino. Aquino, pensador neo-aristotélico do século XIII, a exemplo de Aristóteles, propunha-se a identificar em cada objeto, por abstração, os traços identitários que o colocavam em um esquema pedagógico categorizado como uma ou outra classe de objetos. A redução ou apreciação da realidade apresentada a uma realidade formalmente mental garante ao apresentado a tangibilidade e coloca na tangibilidade os elementos mais essenciais para a identidade dos objetos, afastando-se portanto de um platonismo ou neo-platonismo que colocaria em um mundo à parte (o mundo das idéias) a realidade última destes objetos. Ora, como consequência desta aproximação tomista da realidade, a elaboração mental do objeto observado (no caso o campo missionário, para um sujeito envolvido na empreitada de missões) torna-se o primeiro e fundamental passo para a elaboração de um modelo de cristianismo de sucesso, pois coloca a realização de tal não num modelo externo (um ideário europeu, que no esquema corresponderia a um mundo ideal ou de idéias segundo o qual as sociedades com as quais se travava contato teriam de ser reinventadas ou remoldadas), mas no próprio chão da área de missões, resultando em um modelo sempre reinventado e adaptado à realidade, sempre local, na qual se está inserido. Realidade que não é, por percebida diferentemente, menos real que a outra da qual o sujeito é oriundo.

A Ibéria tinha a necessidade, a partir da empreitada dos “descobrimientos”, de criar um esquema racional capaz de congregiar todos os povos contatados em algum ecumenismo universal, ou “adaptar os requisitos da vida cristã à tarefa de incorporar povos não cristãos à civilização ibérica”.¹⁶¹

No caso específico de Portugal, haviam restrições ao exercício da razão segundo moldes humanistas, devidas talvez à maior homogeneidade cultural do país, o que tornava a noção de contato cultural com algum “outro” um conceito absolutamente novo. Esta maior

¹⁶¹ MORSE, Richard M. *O espelho de próspero: cultura e idéias nas Américas*, 1995. p. 41-42.

homogeneidade deve-se à história do País, inclusive a sua constituição precoce como tal e maior concentração de poder monárquico. No entanto, no período dos séculos XV e XVI Portugal gozou de uma pequena “primavera humanista”.¹⁶²

O neo-tomismo dos jesuítas é um aspecto de um de muitos renascimentos ocorridos na Europa, pois buscavam ler Tomás de Aquino a partir de novos paradigmas humanos, notadamente o do encontro com uma orbe planetária expandida, permitindo por um lado múltiplas interpretações da teologia de Tomás, e por outro a inserção dos jesuítas no quadro do renascimento ibérico como parte de sucessivos e complementares renascimentos culturais europeus no fim da idade média, que Domingues descreve como tomadas de consciência, mais ou menos nítidas, da herança grega, assimilada de forma progressiva pelo cristianismo. (Domingues 1996b, p22)

A complicada percepção da convivência entre aristotelismo e tomismo na Ibéria e portanto no alvorecer da Companhia de Jesus só pode ser equacionada se, como propõe Domingues, tomarmos as especificidades da medievalidade e modernidade ibéricas em mãos. Seguindo este caminho, a Ibéria do século XVI pode ser compreendida como muito mais que mera repetição da medievalidade, pois convivendo com os elementos medievais, dos quais o tomismo é um bastante típico (embora o tomismo seja, de certa forma, um renascimento do século XIII do aristotelismo) a presença de elementos notadamente modernos, como a “valorização da experiência direta e de uma visão existencial do homem pelos humanistas, uma concepção moderna de estado” que, embora numa visão mais tradicional da historiografia não mereçam destaque, são justamente os elementos vinculantes da europa ibérica ao renascimento no restante do continente. (Domingues, 1996a, 52-53).

Isto se dará especialmente a partir dos esforços civilizatórios e de dominação das regiões do além mar pleiteados por Portugal e Espanha, que introduziram “novos problemas físicos, naturais, estéticos e antropológicos” à região, impulsionando um

¹⁶² Ibidem. p. 48.

renascimento cultural à maneira ibérica, relendo os clássicos a partir de nova perspectiva histórica. (Domingues 1996, p56)

2.2 – O contato com o cristianismo pré-existente

A presença cristã na Índia do século XVI, quando do estabelecimento da colônia portuguesa em Goa, pode ser dividida em dois grandes grupos, com bastante homogeneia interna: Os cristãos de São Tomé e uma pequena minoria latina presente nas expedições portuguesas bem como nos fortes que Portugal conquistara e construíra na costa indiana do Mar da Arábia.¹⁶³

A origem de ambos os grupos é de difícil asserção, especialmente no caso dos de São Tomé. Notícias históricas documentais dão conta, no Concílio de Éfeso, da presença de um certo João, bispo da Índia. Se por um lado tal identificação parece suficiente para estabelecer a existência de uma hierarquia no subcontinente indiano, por outro lado a identificação geográfica exata do que seria a Índia na época do Concílio é um problema em si mesmo.

O caso é que, por “Índia”, os europeus e orientais médios compreendiam uma área vasta, correspondente hoje da região desde Etiópia até o Vietnã. Assim, a menção de um bispo “da Índia” nos textos conciliares dá testemunho, de um ponto de vista otimista, da presença de uma igreja no Vietnã, enquanto que de um ponto de vista pessimista, na Etiópia.¹⁶⁴

Provas arqueológicas são necessárias, presume-se, para referendar ou refutar esta pretensa presença em cada um destes países na época deste concílio, a fim de que se possa almejar compreender a origem destes grupos, se existentes. Especificamente no caso

¹⁶³ MUNDADAN, A. Mathias. *History of Christianity in India, vol I*, 1984. p 241.

¹⁶⁴ NEDUNGATT, George. *Quest for the Historical Thomas Apostle of India*, 2008. p. 63-67.

indiano, tais escavações talvez devessem ser iniciadas na região da costa Malabar, próximo a Calicute ou Goa, onde na segunda viagem de Vasco da Gama até aí se deu o contato entre os portugueses e grupos cristãos de liturgia siríaca.

Estes grupos, mesmo hoje e desde aquela época, testemunham de si mesmos a fundação por São Tomé Apóstolo, que teria chegado em algum ponto da costa Malabar, evangelizado boa parte da população ali existente e chegado até a costa Malankara, na Baía de Bengala, morrendo no que hoje é a cidade de Chennai.¹⁶⁵

Por sinal, nesta cidade de Chennai há uma série de igrejas relacionadas a esta presença tomasiana, das quais a mais destacada é a Basílica-Catedral de São Tomé Apóstolo, construída sobre uma antiga capela e na qual está o túmulo de Tomé. A Basílica atual foi construída pelos portugueses, já na época da colonização indiana, e passou por uma grande reforma no século XIX, tomando o seu atual aspecto neo gótico.

As relações entre este cristianismo indiano e o cristianismo siríaco ficam bastante claras ao contemplarmos, nos anais da história eclesiástica da Síria a presença de um segundo túmulo de Tomé em Edessa. Se tal túmulo causa espanto e testemunharia de forma contrária à presença do Apóstolo na Índia, a origem dos despojos fúnebres aí sepultados fornece um contraponto: documentadamente, estes restos do Apóstolo foram trazidos da Índia, no século IV ou antes disto.

Efrem canta a chegada dos despojos fúnebres de Tomé a Edessa, enriquecendo esta cidade. No mesmo cântico, celebra a Índia, campo de evangelização e morte de Tomé.¹⁶⁶

Ora, portanto é claro que, no século IV, havia já a presença deste túmulo em Chennai, e que havia igualmente intercâmbio entre o cristianismo indiano e o cristianismo da Ásia Menor. De forma alguma pode-se pretender que o cristianismo indiano tenha

¹⁶⁵ MUNDADAN, op. cit. p. 49.

¹⁶⁶ NEDUNGATT, op. cit. p. 229.

existido, até a época das grandes navegações, de forma independente, secreta ou desconhecida aos demais ramos da religião.

Se possível for, além desta presença física de tal túmulo e da prova documental do intercâmbio dos siríacos com os indianos, haver-se-ia que procurar arqueologicamente algum resto físico que testemunhe em favor da tradição oral deste cristianismo.

Restos de construções, não há, a não ser esparsas cruzes que testemunham mais em favor da utilização da cruz como símbolo religioso que da real presença cristã na Índia. O que há, de muito concreto, são as moedas e estelas de Gundaphar.

De acordo com outra tradição, esta escrita, “Atos de Tomé”, o apóstolo chegou à Índia com a incumbência de construir um palácio ao poderoso rei Gundaphar. Por muito tempo não se creu neste pretense estado, poderoso o suficiente para erguer palácios, na época apostólica, e na região indiana. Até que, em meados do século XIX, uma série de moedas e estelas foram descobertas, com a inscrição do nome de Gundaphar em um sítio onde também foi encontrada uma estela em forma de cruz.¹⁶⁷ Tais restos testemunham em favor de outra tradição, segundo a qual o rei teria sido convertido por Tomé.

Isto não pode ser considerado como prova arqueológica definitiva, mas convergência de tradições com algo de histórico na sua base. Nesta linha podemos citar igualmente os cânticos tradicionais sul indianos que mencionam o apóstolo, e o especificam no lugar de aporte, na família de lideranças, no local de martírio (pois Tomé teria sido atingido por uma flecha ou lança em Chennai, vindo a morrer). Mundadan, importante historiador indiano, pôde identificar três eixos narrativos primordiais, que são o Malabar, o Mylaporiano (de Mylapore, hoje Chennai) e o siríaco, que seria uma mistura de ambas tradições a partir de uma intenção organizacional siríaca. E, especialmente nas duas primeiras tradições, separadas geograficamente de modo limitante sobretudo em uma Índia

¹⁶⁷ Para muitos pesquisadores, a coincidência entre a tradição dos cristãos de São Tomé e os achados arqueológicos formam um laço, ou ligação, entre a história e a tradição oral, abrindo precedente para a historicidade dos fatos que a tradição narra, como a chegada de Tomé à Índia. O reino de Gundaphar situava-se ao Norte da Índia atual, entre o Paquistão e a Scythia, e o estilo das moedas coincide com as cunhadas

pré-moderna, identifica as convergências, que para ele testemunham em favor de uma fonte anterior.¹⁶⁸

Nesta mesma direção, há uma série de nomes tradicionais de lugares impróprios para culto no hinduísmo sul-indiano que são igualmente identificados como locais de especial atenção de Tomé, como um altar demolido por uma bênção sua¹⁶⁹ ou o local de seu aporte na Índia.

Por fim, cabe salientar que se para uma historiografia ocidental pós-positivista, como é o caso da tradicional brasileira, a ausência de prova física arqueológica depõe contra uma palavra final e certa sobre a presença de Tomé, a convergência de tradições, e não o túmulo ou os locais tradicionais ou as cruzes desenterradas é apontada como o principal fundamento validativo na Índia atual para o estabelecimento de uma verdade incontestável para o grupo religioso cristão latino ou siríaco lá existente: Tomé foi à Índia. Se não foi, porque tantas histórias acerca do tema, complementares entre si, são passadas de geração em geração há tanto tempo?

Quanto ao influxo siríaco no cristianismo de São Tomé, este ocorreu certamente a partir do século VII, quando os patriarcas da Caldéia¹⁷⁰ passaram a enviar, constantemente, prelados e clérigos para a região da Índia.

nesta região até o ano de 178 d.C. cf VADAKKEKARA, Benedict. *Origin of India's St Thomas Christians*, 1995. p. 159-163.

¹⁶⁸ MUNDADAN, A. Mathias. *Traditions about the Indian Apostolate of St Thomas and the Tomb of Mylapore*, 1969. pp 5-21.

¹⁶⁹ MUNDADAN, A. Mathias. *History (...)*.p. 33. Especificamente, trata-se de um sítio em Palayur onde se encontra igualmente um poço de onde se tira água para o pooja tradicional dos ídolos hindus. No entanto, os brâmanes locais nunca utilizam esta água, não bebem e não comem nada neste ou deste lugar, conhecido hoje pelo nome de “Chawghat”, uma anglicização de “Chapakad”, que em malaiala significa “lugar amaldiçoado”. Esta maldição teria sido rogada pelos brâmanes que dali se retiraram após, pretende a tradição, Tomé ter convertido alguns dos brâmanes que ali realizavam rituais pela demolição de um altar mediante uma bênção.

¹⁷⁰ Os termos “Caldeu”, “Arameu”, “Selêucida”, “Babilônico”, “Armênio”, “Persa” e “Sirio” foram utilizados, ao longo do tempo e por autores alternativos, para identificar a igreja ligada ao Patriarcado de Seleucia-Ctephison, na Síria, que a partir da mudança da sede patriarcal para Bagdá, no século VIII, passou a ser conhecido como “Patriarcado da Babilônia”. Este patriarcado data sua formação no século I, sendo que teriasido fundado por Bartolomeu e Tomé, onde teriam se separado, dirigindo-se Tomé às regiões orientais, notadamente a Índia.

Em tempos posteriores, foi comum a ida de vocacionados indianos para a sede patriarcal siríaca, e o retorno dos mesmos como sujeitos ordenados. Como o culto passa a recair sobre um clero formado à imagem da sede siríaca, mais e mais o rito indiano vai se “srializando”. A língua litúrgica passa a ser siríaco, as vestes são siríacas, as cruzes são em estilo siríaco. E, devido às conquistas dos Impérios Muçulmanos na Índia, os cristãos ficam restringidos à região do atual estado de Kerala, Costa Sudoeste da Índia.¹⁷¹

É com este clero e os fiéis deste modelo, já uma união entre as tradições cristãs antigas da Índia com uma intenção patriarcal da Síria que os portugueses terão contato. E é esta expressão de cristianismo que será atacada pelo Concílio de Diamper, em 1599.

Em oposição a esta identidade, claramente nacional muito embora o influxo do pensamento siríaco, houve uma série de movimentos de “evangelização” ou “romanização” das populações indianas cristãs ou não-cristãs.¹⁷²

De fato, a partir do século IX o papado no Ocidente atinge um modelo bastante semelhante ao atual, que é o de patriarcado universal. Enquanto até o século VI ou VII existia até mesmo na Europa uma multiplicidade de identidades eclesiais, com diferentes níveis de cefalização e hierarquização, a partir deste século nono, pelas reformas gregorianas, o poder papal passou a ser compreendido como supremo, na opinião da igreja romana, sobre os demais patriarcados.

Assim, o Papa não era mais, na prática, um ponto focal ou um *primus inter paris* em relação aos demais patriarcas e bispos do cristianismo. A concentração de poder em uma das poucas estruturas sobreviventes ao colapso da sociedade romana do Ocidente criou uma espécie de Superpatriarca, identificado com o Patriarca de Roma, que foi capaz inclusive em meados do século XI de excomungar o Patriarca de Constantinopla, no que é conhecido como “Grande Cisma do Oriente”.

¹⁷¹ MUNDADAN, A. Mathias. *History (...)*. p. 78-94.

¹⁷² JOHN, K. J. *The Road to Diamper*, 1999. p. 103.

Nome melhor seria “Grande Cisma do Ocidente”, pois os patriarcas orientais seguiram o seu caminho histórico com base nos mesmos princípios que os haviam trazido até ali, que são o de colegialidade e apostolicidade. Cismático foi o Patriarca de Roma, título extinto recentemente por Bento XVI, que se arrogou o direito de intervir na administração temporal e espiritual do território dos outros patriarcas, criando a situação que perdura até hoje, na qual o Papa é, efetivamente, suserano em relação aos outros bispos quer no Oriente quer no Ocidente. Tal modelo foi questionado desde que criado pelas reformas do século IX.

Uma das consequências foi a saída do patriarca da Caldéia, ou Síria, da Unidade com o patriarca de Roma, em excomunhão mútua. No século XVI, no entanto, o sucessor do patriarcado caldeu retorna à unidade com Roma.¹⁷³ Ora, é deste patriarca caldeu que emanam os prelados siríacos na Índia. Portanto, a presença destes prelados, em plena comunhão com Roma no território indiano é já presença da Igreja Católica Apostólica Romana naquele lugar.

Mas a admissão, por parte dos outros patriarcas, inclusive o caldeu, do Papa como Patriarca Universal criou a possibilidade de este Papa enviar, a despeito do patriarca caldeu, clero de seu rito ao território deste mesmo patriarca.

Por conta destas circunstâncias políticas é que a Índia vê chegarem ao seu território Franciscanos, Dominicanos e membros de outras ordens para aí fundarem Dioceses Latinas.¹⁷⁴

Tais Dioceses, especialmente a de Shangai, que abarcava toda a Índia e China, foram sobrepostas aos territórios administrativos caldeus, criando a interessante situação de duas famílias litúrgicas na Índia do século XIV.

No entanto, a presença massiva de clérigos latinos só ocorre com a chegada de Pedro Álvares Cabral a Calicut e Goa. Logo após a conquista de Goa, especialmente, há o

¹⁷³ MUNDADAN, A. Mathias. *History (...)* p. 85.

¹⁷⁴ JOHN, K. J. op. cit. p. 86.

desembarque de um contingente clerical numeroso e exagerado para as necessidades da colônia.

Este exagero ocorre por conta da desconfiança dos primeiros clérigos latinos, quando em contato com os cristãos de São Tomé, a respeito da qualidade de seu cristianismo, que lhes parecia extremamente distante daquele que emanaria, universalmente, do trono universal de Pedro, o Papado. Era necessário combater, contrapor o cristianismo ali vigente, pois este não era Romano.

Fica claro que se a origem do cristianismo siríaco ou de São Tomé na Índia é a congruência colaborativa entre antiquíssima e imemorial presença cristã e solicitude siríaca, enquanto que o cristianismo latino aí chega pela expansão territorial latina e num espírito combativo em relação do cristianismo indiano original. Nobili flertará com ambas identidades, como observaremos.

À época da chegada de Nobili a Goa, e mais tardiamente a Madurai, a duplicidade do cristianismo na Índia já era uma realidade. As diferenças percebidas pelos primeiros missionários que ali aportaram juntamente com os portugueses foram, na opinião dos latinos, suficientes para que se convocasse um Sínodo local, o Sínodo de Diamper.

Houve, desde a chegada dos portugueses, uma desconfiança quanto à profissão de fé própria dos cristãos locais, devida à filiação do clero local ao patriarcado da Caldéia. No século que se transcorreu desde a chegada de Vasco da Gama até a celebração do Sínodo, em 1599, ficou na opinião dos latinos claro e patente que o cristianismo indiano era nestoriano.¹⁷⁵

¹⁷⁵ Mundadan parece discordar desta classificação, e cita o exaustivo esforço do patriarca, já desde o século V, em elaborar fórmulas de credo condizentes com uma postura não-nestoriana como sinal deste equívoco. Inclusive, cita o termo “Nestorian”, sempre entre aspas, para expressar a classificação dada pelos jesuítas ao cristianismo de São Tomé do século XVI, enquanto utiliza o termo fora de aspas para explicar o que, teologicamente, significa. Insuspeitamente, o próprio Mundadan, falecido em Agosto de 2012, foi um cristão de São Tomé e, segundo seus alunos, com os quais convivi, sustentava em suas aulas de História do Cristianismo, na Christ University, onde fui bolsista sanduíche, que tal classificação pelos portugueses era mera estratégia de conquista política. Nunca, no entanto, escreveu um trabalho sobre o tema, talvez por temer

Ao lado disto, uma série de indicações dadas pelos sínodos anteriores, celebrados em Goa, parecem apontar para uma razão política mais óbvia: a questão do padroado.

Era interesse de Portugal cortar as relações entre a Índia e a Pérsia para assegurar total monopólio no fornecimento de especiarias à Europa, e o corte destas relações só seria possível pelo controle militar das rotas marítimas que saíam da Índia pelo Mar da Arábia em direção ao Oeste.¹⁷⁶

Como estas rotas eram também as utilizadas pelo patriarca da Caldéia para a comunicação com o povo sobre o qual tinha jurisdição na Índia, estas relações ficaram prejudicadas. Entre as acusações dos latinos que justificariam, de um ponto de vista religioso, a necessidade de latinização dos locais estão principalmente razões de ordem litúrgica.

Havia uma desconfiança quanto ao vinho e ao pão utilizados na eucaristia, que seriam inapropriados. De fato, o vinho utilizado era feito a partir de uvas passas reidratadas, dada a pequena prevalência da cultura de videiras na região Malabar. Da mesma maneira, o pão utilizado era levemente fermentado, como é o uso nas liturgias bizantinas e siríacas.¹⁷⁷ Além disto, questionava-se a ausência da confissão auricular, da extrema unção e da crisma entre os Cristãos de São Tomé.

Estas desconfianças se deviam, provavelmente, a um desconhecimento por parte do clero português quanto às práticas litúrgicas orientais, nas quais a confissão auricular é rara, a crisma é conferida necessariamente na mesma liturgia que o batismo e a comunhão geralmente é feita não com base no pão, mas no vinho.

Da mesma maneira que na liturgia romana o uso do pão foi prevalecendo sobre o uso do vinho, ao ponto de o vinho ser usualmente negado aos fiéis não ordenados, nas

sanções disciplinares, já que também era presbítero no setor siríaco ligado diretamente a Roma, o Rito Siro-Malabar. As citações a que me refiro estão em MUNDADAN, A. Mathias. *History (...)* p. 86-90.

¹⁷⁶ THOTTAKKARA, Annette. *The impact of the Portuguese on Malabar Society in the Sixteenth Century*, 2011. p. 111-117.

¹⁷⁷ MUNDADAN, A. Mathias. *History (...)* p. 76.

liturgias orientais geralmente mesmo o bebê de colo comunga do vinho, que é gotejado com o pão em sua boca.

Além disto, a justificativa histórica para o uso de pão levemente fermentado é a exegese alternativa dos relatos da última ceia de Jesus Cristo, que a eucaristia reproduz em todas as formas de cristianismo. Nestes textos, não é explicitado que tipo de pão Jesus teria utilizado, se o não fermentado ou o levemente fermentado, ambos presentes em uma ceia judaica de Pessach, durante a qual ocorreu esta última ceia. Assim, setores do cristianismo interpretaram este “pão” como um pão não fermentado, enquanto outros o interpretaram como levemente fermentado, e passou-se a fazer uso litúrgico dos mesmos em circunstâncias geográficas distintas.

No que diz respeito à confissão auricular, sabe-se que a forma litúrgica deste sacramento, que é o de arrependimento dos pecados, só foi definida por volta do século VII na Europa, e portanto algumas regiões fora da Europa continuaram celebrando-o com a liturgia não europeia, que não prevê a confissão auricular como obrigatória.

Tratava-se, portanto, de uma tentativa de forçar adequação aos moldes europeus tridentinos àquela parcela do catolicismo, conforme ressaltamos em plena comunhão com o Papa, sem nenhuma preocupação em conhecer as práticas do catolicismo não europeu.

A acusação de nestorianismo parece estar no mesmo nível, pois não é possível, desde tempos imemoriais, que dentro da igreja católica existissem (ou existam) variações de interpretação teológica, ao que comumente se chama “heresia”.

O herege é, sempre, expulso da igreja católica, e nunca acolhido. Ora, o fato de o patriarca caldeu estar em comunhão com Roma e o Papa depõe em favor de uma concordância quanto à totalidade da doutrina. Portanto, é muito pouco provável que o clero presente na Índia que procedia da sede na Caldéia fosse oficialmente nestoriano.

Fosse qual fosse a opção doutrinária do cristianismo siríaco na Índia do século XVI, o certo é que a existência do mesmo desde tempos mais remotos o foi configurando

mais e mais à imagem desta localização geográfica, e assim diferenças de outra natureza, para além da doutrinária e litúrgica, também existiam.

A mais notável destas adaptações que foram ocorrendo resultou na identidade social do grupo. Os cristãos da Índia eram, em sua maioria, cidadãos oriundos de castas altas, especialmente Paravars, que se inserem na grande classificação como kshaytrias. Isto não quer dizer que no grupo não houvessem cidadãos de outras castas, ou mesmo um contingente de intocáveis.¹⁷⁸

Testemunha em favor da presença de dalits, intocáveis, a arquitetura das igrejas antigas do Kerala, na qual havia um salão específico para dalits. Tal salão era construído de forma a ter uma porta aberta na direção do altar, de onde os fiéis podiam assistir o culto, mas as paredes não eram contínuas, não tocavam as paredes do salão dos cidadãos de casta.

Eram, na prática, duas igrejas partilhando o mesmo altar. O piso também era descontínuo, bem como o telhado, de forma que a estrutura física não “transmitisse” a impureza dalit aos demais. Seguindo este arranjo, a comunidade pôde ser aceita como integrante total da sociedade indiana, seguidora dos mesmos princípios de pureza social e distinção de papéis na sociedade.¹⁷⁹

Há que se destacar, também, que sobreviveram até os dias de hoje uma série de ritos paralitúrgicos ou extra-oficiais entre os cristãos de Tamil Nadu (entre eles alguns de São Tomé), como as refeições votivas, nas quais um sacerdote cristão abençoa um animal que é sacrificado na porta da igreja e partilhado por todos em uma refeição em honra de algum santo ou em agradecimento por alguma graça recebida.¹⁸⁰ Ou seja, manteve-se de alguma forma a ritualidade pré-cristã nestes ritos, inclusive com a prática de sacrifícios, que remetem a uma ordem tipicamente védica.

¹⁷⁸ KOLENGADEN, Joseph. Culture and traditions of the Thomas Christians IN: MENACHERY, George (org). *Thomopedia*, 2000. p. 127-131.

¹⁷⁹ GNANASEKAR, Antony Paul. *Life of native Christians in the Tamilnadu (1600-1833)*, 2002. p. 25-27.

¹⁸⁰ THOMAS, Lalitha. Quotidian Life of the Tamil Catholics. IN AFONSO, A.V. *Indian Christianity*, 2009. p. 174-175.

Mundadan, em artigo publicado mais recentemente enumera as abluções antes da missa, a cerimônia do arroz, o festival de Onam, a purificação dos poços tocados por dalits, a iniciação junto a mestre hindus e possivelmente a celebração da Eucaristia com bolos de arroz e vinho de palma como elementos denotadores de uma pertença clara a um substrato indiano na igreja anterior à chegada dos portugueses.¹⁸¹

E, se havia exclusivamente entre os dalits, é conveniente demarcar, esta possibilidade sacrificial re-significada em um ambiente cristão, também havia entre os cristãos de casta a prática da abstenção de carnes, bem como abluções precedendo a missa nos rios que banham o Kerala.¹⁸²

Era, assim, um cristianismo que, muito embora advindo de outra localidade na era apostólica e tendo recebido o influxo da liturgia siríaca em seus ritos oficiais, não abria mão de sua identidade indiana. Ora, isto também nos leva a perceber que os prelados e clérigos caldeus não estavam preocupados em alterar a índole cultural indiana.

Já no caso do cristianismo que ali aportou com os portugueses, a abstenção de carne era proibida,¹⁸³ bem como o uso de salões separados abandonado, e toda sorte de ritos de origem extra-cristã era perseguida e abolida em nome de um seguimento estrito às normas emanadas do recente Concílio de Trento.

Portanto, não era possível aos prelados e missionários portugueses pensar um cristianismo para além de Portugal, para além de si mesmos. Era, ao contrário, urgente a abolição do modo de vida indiano em nome da latinização dos “nestorianos” e da evangelização dos pagãos.

O cristianismo português pretendia-se mais inclusivo na medida em que abolia as diferenças de classe no culto, mas pode ser acusado de hipócrita, já que na vida social para além das paredes das igrejas as inúmeras divisões sociais permaneciam válidas.

¹⁸¹ MUNDADAN, A. Mathias. *Indian Ecclesia: An Interreligious community*, 2000. p. 408.

¹⁸² MUNDADAN, A. Mathias. *History (...)* p. 255.

¹⁸³ JOHN, K. J. op. cit. p. 109-110.

Talvez se possa correr aqui o risco de apontar o fato de a super sacralização do espaço celebrativo português não ser traduzido na vida quotidiana poder ser compreendido como um claro sinal de que os ventos tridentinos da doutrina do “ex opere operator” produziram na espiritualidade católica um divórcio da vida concreta, uma magística sacramental.

Por outro lado, embora se possa – e deva – fazer críticas a uma espécie de cristianismo que mantém as discriminações sociais aceitando-as como imutáveis, como era o caso dos cristãos de São Tomé, as comunidades religiosas refletiam a exata sociedade na qual estavam, e transportavam esta sociedade para dentro das igrejas, anunciando a realidade da presença divina salvadora mesmo apesar das limitações sociais nas quais estas comunidades estavam inseridas. Ao invés de negar a realidade ou falseá-la durante o culto, estes cristãos indianos siríacos a vivenciavam mesmo nos cultos, e nisto há de se reconhecer um valor de honestidade.

O contraste entre estas identidades, a que chamamos de diferenças entre estes grupos, ocorriam pelo comprometimento de ambos com a sociedade que representavam, pois não é possível separar cultura e religião de uma maneira definitiva.

2.3 – Ambiência religiosa da Índia – panorama geral

Antes de prosseguirmos a uma discussão acerca do sistema religioso Shaiva-Siddhanta é necessário compreender o campo religioso no qual ele se insere, o “hinduísmo”.

Quando os primeiros ocidentais se depararam com o campo religioso indiano, por volta do século XIV, Por força de uma vivência da religião como um bem estatal, por parte dos portugueses, as diversas religiões da Índia foram artificialmente organizadas em torno de um sistema de crenças ideal, no qual haveria traços em comum suficientes para

garantir a unidade de todas estas crenças num corpo único, o “hinduísmo”. Tal termo foi registrado em forma escrita pela primeira vez pelo principal adversário de Nobili, Gonçalo Fernandes, em sua obra “Tratado do Pe. Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo”, publicado em 1616. O resultado nocivo disto é que as religiões da Índia desde muito tempo têm sido compreendidas pelo Ocidente como sendo uma só.¹⁸⁴

Na verdade, o que conhecemos como hinduísmo é o agrupamento de uma série de crenças, teologias e práticas religiosas que, muito embora possam gozar de algumas semelhanças suficientes para serem agrupadas entre si, por outro não constituem uma uniformidade, mas uma multiplicidade radical.

Hoje em dia, por hinduísmo define-se toda e qualquer religião da Índia que creia na autoridade suprema dos Vedas, na doutrina da transmigração de almas e no sistema de castas (que filosoficamente deriva diretamente da transmigração). Dentro desta moldura, muitas possibilidades se desenvolveram mais ou menos autonomamente em relação a outras pela inclusão de um quarto elemento: os Ágamas, cuja natureza discutiremos em breve.

Se o hinduísmo for tão somente a crença nos três pilares apresentados acima, estão automaticamente excluídos os que cultuem algum deus como único. O caso é que os Vedas não têm como preocupação a definição exata dos seres divinos,¹⁸⁵ que permanecem apenas como funcionalidades rituais em muitos ramos do que se convencionou chamar “hinduísmo”.

O vedismo (esta espécie de hinduísmo organizada unicamente e apenas em torno dos pilares apresentados acima) de certa forma, não é teísta. Isto não significa dizer que os Vedas não creiam nos deuses ou não se refiram a eles.

Mas na organização da prática religiosa védica o centro da filiação pessoal não reside no culto a um deus, mas na produção de benesses.

¹⁸⁴ PENNINGTON, Brian. *Was Hinduism Invented?*, 2005

Classicamente, o vedismo enumera quatro níveis de realização humana: *kama*, *artha*, *dharma* e *moksha*. Os três primeiros níveis são chamados de *trivarga* e considerados acessíveis ao mundo material, e o conjunto dos quatro é chamado de *purusartha*, significando “os objetivos do homem”.¹⁸⁶

Kama é a realização de necessidades sensuais. Não se trata unicamente do prazer sexual, mas da necessidade erótica, incluindo toda uma propedêutica que eventualmente pode culminar no ato sexual. No entanto, as outras dimensões e realizações do erótico são igualmente importantes e válidas. Os sutras sobre kama discorrem sobre aspectos da vestimenta, da alimentação, da música, da forma de olhar, da multiplicidade de beijos e, também mas não exclusivamente, de posições sexuais. Todo este aparato de ritualização do amor humano tem a intenção de promover a realização desta dimensão no praticante.¹⁸⁷

Artha diz respeito à realização material. Para alcançar esta possibilidade, o fiel hindu pode contar com os textos específicos sobre este tema, que lhe ensinarão como gerir economicamente sua casa, como cuidar bem de um negócio, como roubar de maneira hábil (muito embora esta forma de artha seja considerada *anartha* ou seja, prejudicial ao conjunto do *purusartha*, há textos que elucidam o interessado nesta arte), como investir seus recursos. Permanecendo fiel a estes princípios, o resultado prático será uma vida regrada e dividida em tarefas específicas. Kautilya, em seu *Arthasastra*, demonstra para um governante qual seria a divisão ideal de seu tempo cotidiano, incluindo uma meditação após a meia noite sobre políticas e o trabalho a ser feito, o envio de espiões pelas duas da madrugada e o estudo diário por volta das três horas da tarde.¹⁸⁸

Dharma é o aspecto ético-moral da vida terrena. De maneira muito contundente, serve para regular kama e artha, a fim de evitar *anartha*. O proceder correto do fiel deve apressar a sua aquisição de uma forma mais evoluída ou a obtenção de encarnações em mundos espiritualmente mais adiantados que aquele onde ele está, seja este ou outro.

¹⁸⁵ Refiro-me aqui aos Devas, que de acordo com alguns estudiosos não são propriamente deuses, mas figuras muito mais próximas dos orixás.

¹⁸⁶ Cf *Ends of life, four*. In JONES, C & RYAN, J. op. cit.

¹⁸⁷ Cf *Kama in Ibidem*.

Dharma está intimamente relacionado com o quarto elemento de purusartha, moksha. Tal associação tem a profundidade suficiente para delimitar fases da vida. Em duas fases iniciais, a pessoa se preocupará mais com kama e artha, enquanto que em estádios mais amadurecidos procurará sempre mais e mais obter, por um correto procedimento, a salvação de sua alma.¹⁸⁹

Moksha, por fim, diz respeito de modo especial a esta salvação. No hinduísmo vedântico, salvação é a liberação do karma, da samsara. Não se trata da ida para um paraíso ou para junto de alguma divindade, mas da ruptura com o esquema de produção de benesses espirituais, que já foram alcançadas. Isto não equivale a dizer que samsara não existe. Na verdade, para aquele que atingiu a liberação, moksha e samsara são uma única coisa.

Na dinâmica da vivência destes quatro níveis de realização, os deuses são absolutamente desnecessários pois a necessidade recai sobre o ritual. Se observado corretamente, o programa de vida de um fiel hindu está regrado em todos os períodos do dia pelo Arthasastra, ao passo que os seus momentos de relaxamento (que o Arthasastra certamente prevê) estão regrados pelo Kamasutra. Como regente desta ritualidade, está o dharma. E, como objetivo final, moksha.

Os deuses operam no hinduísmo védico como coadjuvantes exemplares de pessoas (ou seres) que conseguiram produzir as suas benesses, ou seja, como gurus não corporificado na dimensão em que nos encontramos. Algumas destas benesses são absolutamente mundanas, enquanto outras incluem a posse ou moradia de ou em algum paraíso.¹⁹⁰

Durante a execução dos rituais prescritos pelos Vedas a fim de alcançar estas realizações humanas, os deuses são citados nestes mesmos Vedas como exemplos, ajudantes, por vezes agentes de alguma dádiva específica. Mas a centralidade da obtenção

¹⁸⁸ Cf ARTHA; ARTHASHASTRA *in* Ibidem.

¹⁸⁹ Cf DHARMA *in* Ibidem

¹⁹⁰ Cf DEVA *in* Ibidem

do benefício ou beneplácito reside na correta execução dos rituais, de forma autônoma. Se o sacrificante dispuser-se a seguir todas as normas e minúcias do rito, automaticamente receberá o que o rito produz.

Note-se, portanto, que aqui há um ponto de encontro crucial entre a mentalidade europeia tridentina e a védica: os ritos (ou os sacramentos, no caso ocidental) quando realizados corretamente produzem sempre o efeito esperado.

Tal caracterização do hinduísmo o demonstra, basicamente, como uma religião mágica e automática; onde o rito e as palavras corretas geram efeitos esperados. No entanto, exclui a maior parte do que o Ocidente agrupou como hinduísmo, e corresponde provavelmente meramente ao vedismo.

Por alguma razão que não é totalmente clara ou evidente, alguns deuses védicos foram tomados como objeto de devoção especial, englobando em si outros deuses em subpanteões ou fagocitando outras deidades, absorvendo delas toda a personalidade e tornando-as em manifestações de si. Algumas vezes, estes deuses principais, que não negam a autenticidade de outros deuses, são cultuados unicamente. A este fenômeno religioso se nomeia “henoteísmo”, e nesta classificação poderiam cair os cultos típicos a Shiva ou a Krishna, um dos avatares do deus Vishnu. Para o devoto de Shiva, Krishna não é negado em sua personalidade, mas compreendido como avatar de Vishnu meramente. E este Vishnu é, por vezes, interpretado como manifestação ou emanção de Shiva.

Assim, a personalidade de Vishnu e portanto a sua existência, bem como a sua descida no avatar Krishna não estão negadas, mas resignificadas ao gosto do teólogo que tem Shiva como realidade suprema. O que se nega a estas divindades é a sua essencialidade, não a existência. Portanto, permanece uma forma ortodoxa de hinduísmo.

Os textos que explicam esta mudança na natureza dos deuses não são os Vedas, mas os Ágamas. Os Ágamas disputam desde o seu surgimento a proeminência com os Vedas, e por vezes são tomados em pé de igualdade com os Vedas. Outras vezes, figuram como superiores pelos praticantes do que poderíamos talvez chamar de hinduísmo agâmico.

Uma das principais características da literatura agâmica é o fato de ela ser teísta, buscando estabelecer um deus como supremo sobre os demais ou único. Os principais Ágamas são os sobre Shiva, Vishnu, Brahma e Shákti, cada um deles buscando estabelecer alguma destas divindades como superior às outras.¹⁹¹

No caso específico do sistema com o qual Nobili se confrontou em Madurai e adjacências, os Ágamas mais difundidos eram shivaítas, e um sistema religioso, o Shaiva-Siddhanta, estabelecia Shiva como o único deus real e se destacava em proeminência em relação aos outros sistemas, que também existiam em Madurai.

Adicionalmente aos Vedas e aos Ágamas shivaítas, uma literatura essencial para se compreender o Shaiva Siddhanta são os cantos devocionais dos santos (*nayanars*), recolhidos no *Tirumurai* (“livro sagrado”).

Os *nayanars* viveram e escreveram suas obras em uma época conhecida como reavivamento do shivaísmo em Tamil Nadu, compreendida entre os séculos VIII e X d.C., e o *Tirumurai* é a compilação de seus poemas devocionais a Shiva.

Acredita-se que os dravidianos, habitantes originais do Sul da Índia se espalharam em direção ao Norte, espalhando o shivaísmo por um grande território em períodos anteriores ao século VII. Por volta deste, o Islamismo começou a se espalhar em direção à Índia e Paquistão, empurrando de volta para o Sul parte dos dravidianos¹⁹².

Nesta época de dificuldade e desconfiança em relação ao poder e à natureza de Deus é que ocorre o reavivar da devoção a Shiva entre os dravidianos. Seus poemas, dotados de rara beleza literária, dão conta de verdadeiras experiências místicas. De qualquer forma, foram incluídos no rol de textos sagrados do Shaiva Siddhanta.

Como em todas as outras religiões agâmicas, o Shaiva Siddhanta organiza-se pela articulação entre a teologia dos Ágamas e a contida nos Vedas. Como uma de suas distinções, o faz num espírito devocional amoroso próprio do *Tirumurai*.

¹⁹¹ SCHOMERUS, op. cit. p. 6-17.

As distinções teológicas aqui apresentadas, muito embora a diferenciem em relação a outros setores do “hinduísmo”, por outro lado não a separa radicalmente.

Há espaços mais e menos inclinados à relação e ao diálogo, pois a natureza das religiões é inevitavelmente humana. E, quando as humanidades se sobressaem, desaparece inclusive a coincidência do objeto de adoração. Isto não significa que existam diferenças profundas, na opinião do shaiva siddantismo, entre os Ágamas, o Tirumurai ou os Vedas.

Por sinal, no próprio Tirumurai podemos ler:

“Tanto os Vedas quanto os Ágamas
São revelações de Deus,
Que é a Verdade;
O primeiro é geral
O outro é especial;
Os seus objetivos são dois, dizem;
Persiga ambos, (pois)
Para o verdadeiro conhecedor
Não há diferença alguma.”¹⁹⁴

Da mesma forma como no cristianismo católico a premissa de que a perfeita execução dos ritos sacramentais operam o que simbolizam no fiel não exclui a realidade de Deus da teologia, no Hinduísmo a execução dos ritos prescritos nos Vedas não exclui a realidade dos deuses.

No catolicismo, o rito opera a realidade para a qual aponta no fiel, que é compreendido como alguém que aderiu à pessoa de Cristo e foi por ele marcado e nele transfigurado pelo batismo.

No hinduísmo, o primeiro passo para se ter acesso à possibilidade de recepção de liberação ou de estádios mais favoráveis para tal é a admissão (ou despertar) para a noção

¹⁹² SHAIVISM in FLOOD, Gavin. *Introduction to Hinduism*, 1996.

¹⁹⁴ “Veda and Agama alike /Are revelations of God, /That is Truth; /The one is general / The other special; / Their goals two, they say; / Search them both, / For the truly learned, / There is difference none.” TIRUMULAR, *Tirumantiram*. Tantra 8, canto 2397. Disponível em <http://www.himalayanacademy.com/resources/books/tirumantiram/TantraEight.html>. Acesso em 10/09/2011.

de unidade com Brahman, que está em toda parte e lugar e do qual dependem a atividade da matéria e a autonomia da alma.¹⁹⁵

Tanto no catolicismo quanto no hinduísmo, a obtenção de benesses está vinculada e dependente da devoção pessoal a Deus, que no caso do catolicismo transfigura e une o homem a Cristo e no caso do hinduísmo o desperta para a realidade de que ele e Deus são afins, e podem se encontrar em uma perspectiva de contemplação, quando o homem é distinto de deus (concepção filosófica dual, ou *dvaita*) ou de participação e dissolução (concepção não dual, ou *advaita*.)¹⁹⁶

A ritualística do hinduísmo, poderíamos supor, fica em completo segundo plano, pois o sujeito precisa primeiro entender que é unido a Deus para poder prosseguir na religião. Por sinal, ele só poderá almejar esta compreensão após ter satisfeito as urgências de kama e artha regradas por dharma.

No catolicismo, o bebê é batizado na esperança de que seja ensinado pelos padrinhos, pais e clero sobre a natureza daquilo que se celebrou. Mas, se ainda hoje esta elucidação sobre a natureza do homem em relação a Deus é extremamente negligenciada pela igreja em sua catequese, quanto mais no ambiente do século XVII, quando sequer se supunha a necessidade de catequese: bastava à pessoa frequentar os sacramentos e já seria nela operado o que eles significavam, e daí decorre a necessidade da prática ritual.

Já no hinduísmo, a prática ritual deve ocorrer primeiro pela necessidade de fazer o que prescrevem os Vedas, onde estes mesmos ritos são descritos de maneira detalhada. No catolicismo, o rebuscamento dos ritos se deu a partir de fontes extra-escriturísticas.

¹⁹⁵ Brahman é o termo que designa a realidade última. O mesmo pode ser compreendido, de acordo com o grupo fiducial em que se encontra o elaborador da filosofia, como Brahma, Vishnu, Shakti ou qualquer outra divindade, ou nenhuma delas. Cf LAL & LOON, op. cit. p. 32.

¹⁹⁶ ABHISHIKTANANDA. *Guru and disciple: an encounter with Sri Gnanananda, a Contemporary Spiritual Master*, 1990. Para KALIATH, Abhishiktananda (que foi um místico também cristão vivendo na Índia, porém no século XX) pôde compreender com exatidão os significados de dvaita e advaita segundo os Upanixads. Segundo o mesmo, dual é o que impede o encontro com a realidade. cf KALIATH, *The Word in the cave*, 1996. p. 369.

A principal forma de culto a Shiva, Vishnu, Shakti ou quaisquer outros deuses continua ocorrendo nos moldes vedânticos, como culto essencialmente doméstico. No caso do culto a Shiva, tradicionalmente nos lares há um altar de Shiva Lingam.

Geralmente feito de pedra, simboliza o falo de Shiva, que fecunda sua consorte Shakti. Desta união brota a vida do mundo. Note que esta concepção remete imediatamente a um Deus agrícola, e esta era uma das acepções de devas que foram incorporados ao mito de Shiva. Basicamente, ele é na verdade a mistura entre o “Senhor das feras” e “o destruidor”.

O culto se faz pela ablução com leite, manteiga clarificada, perfumes e óleo. Um pouco de cinza pode ser colocada no Lingam, bem como pasta de sândalo. Ele então é ornado com uma coroa de flores. Estas são as honras feitas a toda e qualquer imagem de um Deva, seja o Shiva Lingam, seja o Nataraja, seja Krishna.

Este culto à imagem é comum a todo o hinduísmo, que pode honrar Shiva como único deus, como o deus principal ou como um dos deuses. No caso do shaiva siddhantismo, evidentemente, trata-se de henoteísmo.

De qualquer forma, é importante ressaltar que o culto a Shiva no shaiva siddhantismo não tem nenhum aspecto que o diferencie de outras formas de shivaísmo ou mesmo do hinduísmo como um todo.

O que o diferencia é, tanto mais, a articulação entre o Tirumurai, os Ágamas e os Vedas, contida na interpretação dada, à época de Nobili, pelo Shivagnanabodham. Cabe aqui ressaltar que, da mesma maneira que o hinduísmo é múltiplo, o Shaiva Siddantha também o é, e a sua teologia varia bastante dependendo da localidade e época. No tempo de Nobili e no espaço específico no qual se encontrava a forma mais difundida e crida como “suficiente” era a interpretação contida nesta importante e já citada obra, o Shivagnanabodham de Meykandar, datada do século XVI.

A religião gerada atesta que os ritos celebrados realizarão o que simbolizam, tal e qual no hinduísmo vedântico. Mas, quando feitos como sinal de devoção amorosa e especial a Shiva, e a partir da descoberta da unidade radical entre o fiel e seu Deus; ele opera pelo protagonismo de Shiva a liberação (mokhsa), compreendida como a transfiguração completa do fiel em outro Shiva, de maneira muito semelhante àquela transfiguração da qual fala o cristianismo quando do batismo.

A diferença está na idéia de que tal transfiguração é progressiva, e não imediata. Ela depende do grau de esclarecimento que o fiel adquiriu junto ao seu guru. E, como nenhum guru terreno pode compreender o que significa esta unidade, o sistema resolve este problema prático com a possibilidade de Deus mesmo ser o guru.²⁰⁰

Aqueles que praticam com devoção o ritual vedântico de invocação da presença de Shiva no espírito do Tirumulai tornam presentes em sua vida terrena o Shiva Agâmico.

E, se Shiva é realmente o produtor do vir-a-ser da Matéria e da Alma, ele utilizará de tudo o que é material para tornar possível a evolução pessoal do fiel, que é uma alma em um corpo material.

Uma das conclusões lógicas disto é védica: o ser material contribui de maneira tão decisiva para a evolução da alma sujeita ao karma (que é a encarnação material) que realmente, karma e moksha são a mesma coisa, produzida pela pessoa humana.

Mas alguns ágamas sobre Shiva ressaltarão: graças, exclusivamente, à intervenção direta de Deus, que movimenta a matéria, destruindo-a e recriando-a, assim operacionalizando o desejo do fiel que queira se elevar ao estágio final, que é a existência essencial pura.

Portanto, a salvação no hinduísmo é caracterizada como uma graça produzida pela correta execução dos ritos védicos, mas concedida pela realidade última, que no caso da ambiência espaço temporal de Nobili era usualmente compreendida como o deus Shiva.

²⁰⁰ SCHOMERUS, op. cit. p. 262-275.

É este deus (Shiva) que opera inclusive nos executores e objetos do ritos a graça que eles significam. É uma produção da pessoa fiel a Shiva, sendo que esta pessoa, essencialmente e em seu objetivo final, é Shiva mesmo.

A premissa que Roberto di Nobili anunciava, a de que Jesus de Nazaré era um santo não era de todo desconhecida na Índia do século XVII. Há evidências do século IV da existência de uma comunidade cristã naquele país, pois ao Concílio de Nicéia compareceu “João, o persa”, descrito na época como “Bispo da Pérsia e da Índia”.²⁰¹

Esta presença cristã na Índia tem sido confirmada por achados arqueológicos, especialmente na costa oeste da península indiana, conhecida como Costa Malabar ou Costa Pesqueira,²⁰² e, como já sabemos, algumas das comunidades cristãs indianas remontam tradicionalmente a sua origem à atividade missionária de São Tomé Apóstolo, e seu túmulo em Mylapore é destino de muitas peregrinações desde tempos remotos.

Já a consolidação do Shaida Siddhanta é mais tardia, tendo ocorrido por volta do século X, quando a composição do Tirumulai encontrou sua forma final. Portanto, ocorre em um contexto de presença cristã em territórios adjacentes.

Grande parte desta literatura, especialmente os Ágamas como o Shivagnanabodha dedicam-se a criticar os sistemas religiosos presentes naquela localidade. No entanto, não citam diretamente a pessoa de Jesus ou a de Muhammad.

Tal característica não deve ser atribuída a um desconhecimento de sistemas de pensamento externos à Índia, mas ao fato de que, na opinião indiana, o seu tipo de conhecimento é tão peculiar e fundamentado que os saberes estrangeiros são encarados como incompletos. Não há neles, na opinião indiana, qualificantes suficientes para configurá-los como verdadeira sabedoria.²⁰³

²⁰¹ MALEKANDATHIL, op. cit. p. 39.

²⁰² Ibidem, p. 37-38.

²⁰³ SCHOMERUS, op. cit. p. 2.

Assim, nada é falado sobre o Cristianismo ou o Islamismo, certamente presentes na Índia à época da composição do Tirumurai, ou sobre o confucionismo chinês, com o qual certamente tinham contato. Nada é falado sobre qualquer sistema de pensamento externo, pois são apenas opiniões e não verdadeiras sabedorias, já que desconhecem os Vedas.

No entanto formas mais tardias de hinduísmo, como o Movimento Internacional para a Consciência de Krishna (ou movimento Hare Krishna), chegam a compreender Jesus como uma encarnação de um dos deuses Védicos (ou seja, um Avatar) ou como um grande mestre espiritual (um Siddhu). Ainda há os que compreendem Jesus de Nazaré como um Alvar,²⁰⁴ ou um Nayanar.

Roberto di Nobili em seus textos endereçados aos interlocutores indianos, raramente cita diretamente a pessoa de Cristo, mas parece insinuar que ele seja o Veda sublime, desconhecido e essencial corporificado.²⁰⁵

Exemplarmente, no “Diálogo sobre a Vida Eterna” Nobili assim coloca a questão:

“Discípulo: Por favor, tome sobre si a árdua tarefa e explique-me que Veda é o revelado por Deus, e quais as características da religião construída em redor do mesmo. Então eu serei capaz de seguir esta religião imediatamente.

Mestre: A mente iludida pelo pecado encontrará dificuldade em discernir claramente qual é o Veda revelado pelo Senhor.(...) O Veda revelado pelo Senhor é o Bom Mestre, que ensina a verdade que encontra ressonância na mente daquele que busca a verdade.”²⁰⁶

²⁰⁴ Alvares são poetas de bhakti (devoção radical) que compuseram hinos especialmente a Vishnu, entre os séculos V e X.

²⁰⁵ NOBILI, *Preaching (...)* p. 233-241. É a primeira seção do “Diálogo sobre a Vida Eterna”. Nobili diz aí que “o Veda do Senhor” é comunicado aos homens. À primeira vista, isto seriam as palavras de Jesus. No entanto, como faz memória nas seções seguintes de episódios do Antigo Testamento, penso ser razoável afirmar que Nobili fala da Palavra (Dabar hebraica ou Logos grego) descrita no Evangelho de João como pré existente a Jesus.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 263;266.

A apresentação de Jesus como tal é muito frutífera, pois os Vedas são descritos em alguns textos como Shiva, e assim identificar Jesus como um Veda equivale a dizer que Jesus seja Shiva, ou uma encarnação dele.

Isto poderia identificar Jesus como um Avatar de Shiva, identificação bastante problemática devido ao fato de os textos que dão conta de encarnações de Shiva descreverem estes avatares com aspectos destruidores bastante evidentes, como é o caso do ser de quatro membros, quatro asas, seis braços, tronco de homem e cabeça de leão que conteve um dos avatares de Vishnu durante um descontrole emocional, tornando Vishnu um devoto de Shiva.

Mas devido ao fato de os Avatares de Shiva não serem aceitos formalmente pelo Shaiva Siddhanta,²⁰⁷ é provável que o lugar que Nobili pretendeu para Jesus no sistema religioso em questão fosse o de um Guru.

Ecoa melhor esta possibilidade no Shaiva Siddhanta, pois a teologia Shivaíta elaborada ali prevê a possibilidade de Shiva tornar-se o guru pessoal de seus seguidores realmente dispostos ao Moksha.

Assim, Jesus seria Shiva na forma de um Guru. E, como as palavras do guru são divinas, não há (exceto pelo abandono do imaginário europeu de Deus) nenhum problema em pretender isto no Cristianismo.

Na verdade, para Nobili não havia qualquer problema em assumir a imagem de Shiva como a Imagem de Deus. Para ele, se os europeus podiam desenhar um círculo para simbolizar Deus (que não tinha começo ou fim), não havia necessidade real de retirar das paredes dos templos o ser de três olhos que era corrente para representar Shiva. Tanto a imagem de Shiva quando o círculo eram uma representação impossível de Deus, e o mais essencial era transcender estas pictografias a fim de alcançar o que elas representavam.

²⁰⁷ Não o são, pois a noção teológica típica de “avatar” é a de um modo de ser do divino (um deva qualquer) no mundo, e não a totalidade do divino. Ora, no sistema com o qual aqui lidamos, Shiva é Imanente e Transcendente, sendo os seus avatares automaticamente desnecessários, já que Ele se manifesta no mundo.

“Mestre: Ninguém pode dizer que Deus, que é invisível e indivisível por natureza, tenha um corpo. (...) Em função desta asserção negativa, sábios pensaram em maneiras de representar Deus sem desenhar-lhe um corpo.(...)”

Discípulo: Tenha a bondade de dizer-me como.

Mestre: Para demonstrar que Deus não tem começo ou fim, desenharam um círculo. Através desta figura não quiseram dizer que Deus seja circular, mas que tal e qual um círculo, o mesmo não tem começo nem fim. (...) Desta forma, desenhando o círculo em pinturas, puderam mostrar uma imagem de Deus que aponta, no entanto, para uma outra realidade que não é a figura propriamente dita.

Discípulo: Graças aos teus ensinamentos, eu finalmente consigo entender as imagens de Deus que existem em torno de nós.

Mestre: Diga-me como.

Discípulo: Em alguns lugares ao nosso redor o povo representou o Ser imanente-e-transcendente como tendo três olhos. (...) isto pode significar que o Senhor cria tudo o tempo todo, protege o que já foi criado e permite aos que assim o desejam que vão para o inferno. Por estas razões eles representam três olhos em Deus. Também ouvi e pessoas educadas em nossa cidade dizendo que o Ser transcendente-e-imanente tem cinco olhos [ou faces], pois Deus é o criador, o protetor, o destruidore, o criador da ignorância e o que satisfaz todos os desejos. Pazra indicas estas cinco funções, os filósofos dizem que Deus tem cinco faces, mas o seu intuito não é dizer que Deus realmente tenha cinco faces.

Mestre: O modo pelo qual me explicas o que compreendeste até agora demonstra que aprendeste bem.²⁰⁹

Em Nobili, portanto, Jesus encontrou seu espaço no Hinduísmo, particularmente no Sistema Religioso do Shaiva Siddhanta.

Não se tratava mais de transformar a realidade do outro, mas tal e qual o verdadeiro guru e como um bom mestre espiritual jesuíta, adaptar-se ao interlocutor, que no exercício espiritual da escuta a Nobili ia pouco a pouco atingindo o objetivo real de toda a vida humana: o conhecimento da realidade de Cristo.

O shivaísmo talvez seja uma das mais primitivas nuances do hinduísmo. Em uma análise das origens históricas das vertentes deste sistema (o hinduísmo), é bastante simples

²⁰⁹ NOBILI, *Preaching (...)*. p.302-303. Assim se encerra esta catequese em forma de Diálogo, por sinal: quando Nobili consegue liberar o seu discípulo para perceber Deus segundo outras “formas”, ou “sistemas de pensamento”.

constatar o surgimento de outras vertentes, ou de outros deuses no hinduísmo organizado, mas tal exercício não é possível quando tratamos de Shiva.²¹⁰

Parece que Shiva tem sido cultuado desde os momentos mais iniciais da formação da cultura e civilização indiana, sendo identificado com o Rudra védico. Mas também de períodos pré-védicos parecem ter sobrevivido alguns artefatos, como selos, retratando o “Senhor das Feras”, com o qual Shiva é identificado posteriormente.²¹¹

Se tal identificação é plausível é assunto para estudos mais aprofundados, mas caso ela seja positiva, torna-se possível afirmar que o culto a Shiva remete a um passado pré-védico.

Ao longo da história indiana, houve na região da Caxemirra um grande desenvolvimento dos cultos e filosofias associados a Shiva, que pela ocasião das invasões daquela região por outros povos migraram em direção ao Sul, razão pela qual hoje, e já desde o século VIII o Sul da Índia, especialmente a região dos atuais estados de Karnataka e Tamil Nadu, no qual está localizada a cidade de Madurai, experimentou o influxo desta escola de pensamento e culto.²¹²

Em comum, há o culto a Shiva entre todas as comunidades que aí se desenvolveram, mas muito específico do Sul da Índia são os cultos henoteísta (i) e monoteísta (ii) de Shiva, nomeadamente o shaiva siddantha (i), e o virashaiva (ii).

O shaiva siddantha organiza-se como uma escola de pensamento não dual, concebendo Shiva como realidade da qual emanam todas as coisas. Deriva, como o termo siddantha indica, dos ensinamentos dos siddhas.

Um siddha pode ser compreendido como um yogi perfeito, capaz de realizar em sua mente a adequada disciplina enumeradora de realidades, bem como em seu corpo o controle de seus fluidos e pulsões. É uma espécie de “santo” ou “profeta”, pois o seu ensino

²¹⁰ PILLAI, Nallasvami. *Studies in Shaiva Siddantha*, 1911. p. 347-350.

²¹¹ PARMESHWARANAND, Swami. *Encyclopedia of Shaivism*, 2004. p. 117. Uma reprodução de um destes selos encontra-se entre os anexos.

(siddhanta) conduz o aprendiz tanto à perfeição ritual, corporal e mental quanto à ruptura com esquemas cerceadores da possibilidade de moksha²¹³.

Este ensino não é compreendido somente como uma série de locuções ou escritos sobre determinado tema, mas também pode se refletir no aprendizado de rituais litúrgicos e organização de templos ou altares. Assim, o shaiva siddantha é, em uma tentativa de tradução interpretativa, uma pedagogia religiosa fundada por um siddha e crente em Shiva.

O shaiva siddantha em suas vertentes é ao passo que majoritariamente advaita (não-dual) capaz de abarcar a possibilidade de dualismo (dvaita), sendo a diferença entre estas duas correntes contemplativas principais a consideração do mundo como emanção de Shiva ou criação do mesmo²¹⁴.

Esta multiplicidade é possível pela filiação e fundamentação não no ensino de apenas um mestre, mas de vários, que ao longo de um período histórico bastante extenso (talvez de 500aC a 500dC, sugerem alguns) deram uma série de ensinamentos a respeito da união com Deus, considerando tal união algumas vezes como contemplação de um objeto ou outras vezes como gozo de uma realidade.

A partir deste século 500dC, que certamente pode ser considerado como o período mais tardio da peregrinação e ensino dos siddhas, o sistema seguiu se desenvolvendo, e inúmeros tratados continuaram a ser escritos até hoje. À época de Nobili, um dos textos mais impactantes e inovadores era o Shivagnanabodham.

De autoria de Meykandar, este texto foi tão marcante desde a época de sua edição, em meados do século XVI, que muitos estudiosos consideram a forma de shaiva siddantha presente em Tamil Nadu como uma escola baseada e fundada neste texto. No entanto, é exagero propôr que o shaiva siddantha, como um todo, seja baseado no mesmo,

²¹² SANTIDEVA, Sadhu. *Encyclopedia of Tantra*. Vol 3, 2007. p. 144-145.

²¹³ “Siddha” IN JONES, Constance A. & RYAN, James D. *Encyclopedia of Hinduism*, 2007. p. 410-411.

²¹⁴ A possibilidade desta multiplicidade interpretativa decorre do fato de Paramashiva, a realidade suprema, se manifestar como Shiva ou Shakti. Desta dupla possibilidade de contemplação e filiação devocional decorre a multiplicidade natural do sistema. Cf PARMESHWARANAND, op. cit. p. 97-103.

já que formas anteriores baseadas em outros textos subsistem em outras regiões da Índia, especialmente a Caxemira, donde vieram os primeiros mestres itinerantes do sistema.

Resumidamente, o texto de Meykandar propõe:

i- Shiva é o criador, mantenedor e destruidor do Universo. Ele absorve e o recria, e portanto como efeito destas ações divinas, o universo é fundamentado unicamente em Shiva;

ii- Todas estas ações Shiva desempenha através de Shakti, seu Supremo Poder, que no entanto não é diferente dEle e não existe fora dEle;

iii- Para além da corporalidade somática de cada indivíduo, existe um “self”, um agente consciente de todas as ações, que experimenta outras esferas de vivência: a consciência, o sonho, o sono profundo e o além;

iv- Há um limitante para a capacidade de conhecimento do self, a impureza (“*mala*”), que existe concomitantemente ao self desde a sua criação. Não obstante, o self pode conhecer cinco formas simultâneas de realidade;

v- Shiva é o agente por trás das ações do self, mas não experimenta da limitação de conhecimento do self, uma vez que age sobre ele de maneira análoga à ação de um ímã sobre o ferro;

vi- Shiva não é nem imanente e nem transcendente, ao mesmo tempo que também tem os dois atributos: ele é diferente da experiência corriqueira, e precisa ser discernido pelo self para que, uma vez identificado, possa aproximar-se dele o fiel, e assim ser ativado com maior frequência e qualidade;

vii- Uma vez que Shiva não se distingue de forma radical e definitiva do mundo para além de si, já que este mundo também está nEle, apenas o self percebe esta distinção;

viii- O self, quando excessivamente faz uso do mundo material, esquece-se de sua natureza transcendente. Recai sobre o Guru a responsabilidade de, por exercícios e ensinamentos mentais e espirituais, liberá-lo para a percepção de sua real natureza, que não é diferente da de Shiva. Quando atinge esta percepção, o self encontra-se sob total controle de Shiva e é libertado de *mala* (impureza), *maya* (ilusão) e do pecado de forma geral;

ix- O self deve ser devoto de Shiva, que é quem o permite enxergar para além da ilusão. Para tanto, o devoto pode consagrar-se ao serviço nos templos dedicados a Shiva.

A originalidade do siddantha tâmil é justamente o número ix desta breve explanação, pois inaugura a devoção, ou bhakti, como uma expressão concreta de reconhecimento da liberdade proporcionada por Shiva²¹⁵.

Ao encontro desta nova concepção teológica e talvez como sintoma de uma necessidade dos sistemas shivaítas de um retorno ao seu estado pré-ariano de culto a divindades personalizadas, surge o movimento Virashaiva, localizado na região de Karnataka.

Tal sistema caracteriza-se, principalmente, pelo desprezo pelos Ágamas tradicionais, pelos Vedas, pelos templos. Enfim, por toda a sacralização da ordem religiosa, da institucionalização da fé.

Este movimento fundamenta-se na atitude religiosa de uma série de homens santos, que não se intitulavam siddhas e provavelmente negavam os siddhas, e focavam a sua energia religiosa na devoção amorosa a Shiva.²¹⁶

Compostos em canarês, língua que Nobili também dominava, os hinos-poemas destes sábios negam a samsara, o karma, o sistema de castas, a autoridade dos Vedas e a existência de quaisquer outras deidades. Constitui-se, na opinião dos devotos, em uma religião autônoma em relação ao Hinduísmo devido à sua posição monoteísta radical. Daí o nome que se atribuem, o de “heróis de Shiva” (virashaiva).

No entanto, de forma similar e análoga à encontrada no hinduísmo, permanecem a figura do Guru e a prática de rituais de iniciação como realidades importantes na vida religiosa.

²¹⁵ Este sumário foi elaborado com base na Introdução de MEYKANDAR, *Sivajnanabodha*, 2003. p. xiv-xvii. O comentador do texto, que compôs a Introdução, é Sivagrayogi.

Os hinos virashaiva, que inauguram novo estilo poético em canarês, são de uma profundidade mística riquíssima, e dentre todos, um de Basavanna, fundador do movimento, sobressai-se na opinião dos especialistas como uma espécie de radiografia de seus princípios teológicos. Neste se lê:

*“Os ricos
farão templos para Shiva.
Que poderei eu,
um homem pobre,
fazer?”*

*Minhas pernas são pilares,
o corpo o santuário,
a cabeça uma cúpula
de ouro.*

*Ouçã, ó Senhor de onde os rios se encontram,
as coisas erigidas e fixas cairão,
mas o que se move há de permanecer.”²¹⁷*

Neste poema está presente o traço principal do movimento, que é a oposição entre a religião do coração do fiel, no qual seu Deus habita, e a do templo, no qual seu Deus é cultuado. Os ricos, os poderosos, os que usurparam o poder religioso para si (talvez os brâmanes ligados aos templos shivaítas) podem *fazer* templos, erigir edifícios. Mas o verdadeiro fiel, o amante de Shiva, *é* o templo.

O que é feito, erigido, construído, cai, rui, passa. Mas o que existe, o que evolui, o que segue movimentando-se, permanece. O segredo da permanência reside, para o virashaiva, no movimento do ser, bastante semelhantemente à noção heraclítica de essência.

De tal forma há esta “obrigatoriedade” de movimento que o virashaiva nega-se a participar dos cultos típicos nos templos, nega a autoridade dos Vedas, nega a teologia

²¹⁶ RAMANUJAM, A.K. *Speaking of Siva*, 1973. p. 3.

²¹⁷ “The rich | will make temples for Shiva. | What shall I, | a poor man, | do? | | My legs are pillars, | the body the shrine, | the head a cupola | of gold. | | Listen, O lord of the meeting rivers, | things standing shall fall, | but

típica do hinduísmo, se colocando à margem do mesmo. Este exercício de negação da tradição anterior, na qual está baseada a religião instituída não é, de forma alguma, uma separação absoluta em relação a esta tradição e nem uma negação pura e simples²¹⁸.

Trata-se, muito mais, de uma pedagogia em favor da evolução espiritual do devoto, que necessariamente caminha na linha divisória entre tradição e produção. A tradição é negada em nome da produção, no virashaiva. Na medida em que os teólogos originais do movimento, dos quais Basavanna é o líder, percebem que o templo com a sua forma estática perdeu o vínculo de significação com Shiva, o deus dançante da reconstrução do mundo, o templo é abandonado, pois tornou-se um fim em si mesmo, transformando a liturgia à imagem de Shiva em verdadeira idolatria.

Isto porque, como no shaiva siddantha, Shiva é a origem de todo o universo. A diferença cosmogônica ocorre no veredito sobre os outros deuses, que no siddantha são compreendidos como emanados de Shiva, enquanto que no virashaiva inexistem, sendo apenas criações humanas que tendem a, como toda criação, ruir.

Importa promover ao longo da vida do indivíduo a identificação radical com Shiva, tornando-se seu habitáculo. Assim, os votos e liturgias próprias do hinduísmo védico são resignificados no movimento, que no ritual de segundo nascimento impõe ao fiel um cordão do qual pende um pequeno linga, revestido de prata, identificado como Ishtalinga.²¹⁹ Ishta significa, em sânscrito, “adorado”, e portanto o Ishtalinga é o “linga do adorador”. Este é vestido e adorador, junto ao corpo do fiel, em oposição aos lingas dos templos²²⁰. A interpretação deste adorno é que ele representa a própria alma do fiel, que não se distingue de Shiva: como no poema de Basavanna, o fiel é o templo, que carrega o seu deus consigo e em seu corpo o adora.

the moving ever shall stay.” – BASAVANNA 820, traduzido em RAMANUJAN, A.K. *Speaking of Siva*, 1973. p. 1.

²¹⁸ PARMESHWARANAND, op. cit. p. 102.

²¹⁹ A pequena cruz que pendia do cordão imposto por Nobili aos neófitos pode ter encontrado aqui a sua inspiração.

²²⁰ RAMANUJAM, op. cit. p. 161.

A adoração a Shiva como devoção a um deus real, separado do adorador e residente em realidades distintas do mesmo, muito embora possa ser carregado por ele por ser onipresente, nos indica que o movimento virashaiva surgiu como Dvaita, ou seja, considerava ao menos em seus adeptos iniciais que Deus e o fiel, que está no mundo, são separados. Não é um movimento unitivo, mas contemplativo.

E, se o siddantha surgiu como Advaita e experimentou ao longo do tempo o aparecimento de filosofias e teologias Dvaita, o mesmo ocorreu com o virashaiva, que recebe ao longo do tempo influxo de teologia Advaitin.²²¹

No entanto, na época de Nobili, dada a proximidade com o virashaiva original, que se organizou entre os séculos XII e XIV, localizadamente em Karnataka, pode-se afirmar que se tratava de um movimento dual,²²² e o imediatismo do texto do Shivagnanabodham, do século XVI, nos permite igualmente afirmar que o Siddantha com o qual Nobili se relacionou era não-dual.²²³

Assim, existiam duas concepções teológicas muito difundidas e que, no Ocidente, seriam opositoras entre si, que são Shiva como transcendente e Shiva como imanente. No entanto, os adeptos de Shiva como um todo o consideravam transcendente e imanente, apropriando-se das teologias de forma complementar, e gozando ambas em favor da devoção particular, que no final das contas é o fundamento de toda experiência religiosa²²⁴. Usavam o termo tâmil para-apara-vastu, “realidade imanente-e-transcendente”, para se referir a Shiva.

²²¹ RAMANUJAM, op. cit. p. 43.

²²² Ibidem. p. 23.

²²³ SANDERSON, Alexis. *The Saiva Exegesis of Kashmir*. 2007, p 244

²²⁴ O termo que denota esta transcendência-e-imanência de forma complementar é “paraparavastu”. Nobili conhecia e fazia uso deste termo para delimitar os atributos essenciais de Deus, cf NOBILI, *Preaching (...)*. p. 234. Interessantemente, tal termo é utilizado por alguns setores shivaítas, como aqui destacamos, inclusive estando presente no Shivajnanacittiyar, texto de comentário ao Shivajnanabodham, aqui já citado. A diferença de qualidade entre estes textos reside na fundamentalidade de ambos para as religiões correntes no sul da Índia, sendo o bodham mais essencial.

Nobili também apropriou-se desta concepção complementar para compreender o seu deus, que havia, desde muito tempo, perdido seu nome em favor da função teológica. Deixou de ser Javé, ou Jeová, para se tornar o Pai, ou mesmo “Deus”, função tornada nome. Que nome Nobili poderia dar a Ele para apresentá-lo ao povo que o cercava? Seria Ele Shiva? Ou será que ao menos podemos dizer que, pelo contato como shivaísmo, Nobili descobriu algo de seu deus em Shiva e algo de Shiva em seu deus?

Nobili, em seu mergulho na tradição cultural-religiosa da Índia, necessariamente deparou-se, no início de seu processo de aprendizado, com a classificação de textos religiosos em Shruti, Smrti e Sutra.²²⁵ Tal classificação é essencial na cultura religiosa indiana, pois elenca em graus de qualidade reveladora e produtora de efeito textos de temática religiosa.

Esta noção de produção, que perpassa toda a religiosidade indiana, pode ser compreendida como a convicção de que determinadas atitudes e atividades, em um contexto ritual ou não, acabam criando a demanda kármica que resulta em um desempenho melhor ou pior do sujeito agente perpetrador destas ações no que tange o alcance de moksha.²²⁶

Em um senso comum, equivale a dizer que tudo é karma e tudo gera karma. Assim, a estrutura kármica, a samsara, dispõe os elementos de acordo com o grau de evolução de cada ser. A própria samsara (lei regente do karma e ao mesmo tempo o karma em ação) é que determina, de certo modo, o aparecimento de um ou outro texto de um ou outro tipo em vista desta ou daquela produção para determinados sujeitos.²²⁷ A literatura religiosa indiana tem um destinatário, nesta compreensão. Este destinatário é o sujeito que fará uso destes textos em favor de uma produção.

²²⁵ A palavra Sutra pode se referir, também, a porções de textos propriamente védicos, que estariam na categoria Shruti. Tais porções textuais são assim denominadas por seu estilo, que os Sutras de forma geral acompanham. Neste trabalho que apresento, atendo-me somente aos Sutras extra-védicos.

²²⁶ SVODOBA chama a este tipo de situação, de limitação de moksha pelo corriqueiro vivencial (laukika) de Rnanubadhana. Cf SVODODA, op. cit. p. 76.

²²⁷ LEMAÎTRE, Solange. *Hinduísmo ou Sanatana Dharma*, 1958. p. 45.

Naturalmente, estas produções religiosas se relacionam também com um maior ou menor grau de apreensão do conhecimento védico, este contido essencialmente nos Vedas, e a forma como estes três tipos essenciais de escritura operam na religião indiana pode ser entendida conforme descrito a seguir.²²⁸

Um Sutra sobre o nível de realização kama, ou Kama Sutra, é um tipo de literatura que une a atividade sensorial erótica do sujeito a uma realidade védica ulterior.

O vocábulo Sutra, por sinal, deriva da raiz verbal sânscrita siv- que significa “costurar”, e da qual deriva possivelmente o latim “suere”. Assim, o Sutra opera neste nível religioso primordial, no qual se operacionaliza para a vida prática do casal (pois kama se realiza sempre a dois) um conhecimento muito mais denso que a própria satisfação sensorial. Por exemplo, para o Shivaísmo com o qual Nobili lida tão intimamente, a união entre o princípio feminino e masculino pelos homens e outros animais são expressão da realidade primariamente emanada do Shiva Absoluto, que seriam as deidades de Shiva e Parvati, um (Shiva) Alvo e a outra (Parvati) Negra, que pela sua eviterna cópula transcendente possibilitam toda forma de existência.²²⁹

Intimamente relacionado a esta cópula celeste, simbolizada, celebrada e humanizada pela realização do Kama Sutra, está o culto ao Shiva Lingam, que é o culto mais fundamental na liturgia de todas as formas de religião indiana que cultuam Shiva como deidade principal ou não. Nesta liturgia, o Shiva Lingam é lavado, ungido, enfeitado, coroado de flores. Ora, o Lingam não é propriamente relacionado unicamente a Shiva.

Este objeto de culto, que para algumas religiões indianas é uma corporificação de Shiva, corresponde ao falo de Shiva que penetra a vulva de Parvati.²³⁰ Portanto, cultivar o

²²⁸ Para tratar das especificidades dos textos, bem como a descrição de suas capacidades produtivas, utilizei-me dos verbetes acerca do tema (“smṛti”, “Śruti” e “Sutra”) de JONES, Constance A. & Ryan, James D. op. cit.)

²²⁹ SARASWATI, Aghorananda. *Mitologia Hindu*, 2007. p. 151

²³⁰ *Ibidem*. p.152.

Shiva Lingam é sempre cultivar a cópula. E, assim, a cópula também pode ser um caminho para a obtenção da contemplação de Shiva.²³¹

Evidentemente, não há Sutras (costuras) apenas a respeito de Kama. Mas note-se aqui que o Sutra, mesmo quando sobre Kama, é Dharma. Ou seja, ele regra, operacionaliza, sinaliza para uma ética, uma forma correta, uma moralidade do nível de realização Kama. Há naturalmente outros Sutras sobre outras temáticas. O Yoga Sutra visa disciplinar a Yoga em favor da obtenção (realização, produção) de um estado mental no qual o praticante seja capaz de identificar os estados flutuantes da mente e, a partir desta identificação, cessar em sua mente a equiparação entre a realidade dos objetos mentais e a impressão sobre os mesmos.²³²

Enquanto o Kama Sutra visa a libertação do sujeito de sua prisão sensorial pelo correto exercício da sensualidade, Yoga Sutra liberta-o da prisão mental pelo correto exercício da racionalidade. Ambos Sutras são, portanto, disciplinas, Dharmas, sobre aspectos distintos da vida.

O sujeito moldado por tais Sutras terá uma capacidade mental e espiritual aprimorada para se chegar aos textos da próxima categoria, Smrti. Tal categoria refere-se ao verbo Smri, “lembrar”. Sob este vocábulo alinham-se e elencam-se textos de autoria não revelada, mas compostos sempre por humanos, e transmitidos geralmente de forma oral.

Por seu caráter de transmissão oral, o Smrti é tipicamente um poema, com uma métrica padrão. Tal métrica padrão varia de acordo com a localidade da composição do texto. No caso da localização espaço temporal de Nobili, e a julgar pelas suas citações, um dos textos Smrti que exerceu maior influência para a construção de sua identidade foi o Manu-Smrti, ou Manava-Dharma-Shastra. Este livro, que é traduzido tipicamente para línguas ocidentais como “Leis de Manu” é o primeiro e mais importante tratado sobre a

²³¹ SVOBODA, op. cit. p. 93.

²³² JONES, Constance A. & Ryan, James D. op cit. p. 514-515. Embora discutível, é bastante seguro pretender que o sistema de castas não estivesse em sua forma final quando desta época, como pretendem Jones & Ryan.

organização social da Índia, e estabelece papéis, obrigações e injunções para as castas que existem naquela localidade.

Muito embora a pretensa proeminência do texto em questão, há uma corrente que propõe que a definição bastante amarrada, bem arranjada, que o Manu Smrti pretende é ilusória, e talvez seja um sintoma de um período no qual a noção de casta, incipiente na cultura indiana, toma forma e contornos reais.²³³ Este dado é importantíssimo para a correta compreensão do que seja literatura do tipo Smrti para o contexto indiano.

Este corpo literário engloba, como indica o próprio vocábulo Smrti, o que foi lembrado, ou “como foi lembrado”. Este algo lembrado é um objeto que não pertence ou é contemplado diretamente pelos textos, mas estes textos existem como tipificações identitárias e interpretativas do conhecimento védico para e somente para determinados grupos.

Portanto, podem haver muitos textos Smrti sobre cada um dos grandes enunciados védicos, cada qual intérprete e identificador de e para determinada comunidade. A grande questão que se levanta é que existe uma obscuridade no tocante à real separação entre estes textos e, finalmente, os textos propriamente védicos, chamados e identificados como Shruti – o que foi ouvido, e portanto, o revelado.

Por exemplo, para setores da religiosidade vinculada diretamente ao culto a Vishnu encarnado como Krishna, o Mahabharata ou o Bhagavad Gita (este último, um trecho do Mahabharata) é tomado como revelação, portanto Shruti. No entanto, para outras formas de religião menos vinculadas a este culto, o Mahabharata permanece compreendido como Smrti.²³⁴

Nobili provavelmente entrou em contato direto com a poesia lingayat, nome pelo qual ficou conhecido o movimento que se auto-intitula “virashaiva” (“heróis de Shiva”). Como foi destacado anteriormente, este movimento devocional busca abolir a mediação em

²³³ SARASWATI, op. cit. p. 20

²³⁴ LAMAÎTRE, op. cit. p. 45.

favor do contato direto com a divindade pessoal do adorador. No entanto, os ensinamentos dos mestres primordiais do virashaiva acabou se tornando padrão, e inclusive imitado por autores posteriores, constituindo na prática um caminho tão essencial para o conhecimento do divino revelado pelo grupo que poderia ser tomado como Shruti.²³⁵

Isto porque o conhecimento védico está também, na lógica típica da cultura e religião indianas, sujeito às exigências da Samsara. E, como tanto, tal conhecimento é sempre relativo ao estágio do sujeito.

No momento em que tal sujeito percebe a necessidade, digamos, da geração de descendência, ele busca solucionar esta necessidade pela adesão a um esquema religioso que produza o descendente. Assim, haverá a necessidade do intercuro sexual, mas também do oferecimento de determinado sacrifício a determinada divindade em uma exata data e por determinada classe de sacerdote para que tal satisfação kármica não seja a origem de outra necessidade futura.²³⁶

Supondo, proponhamos, que o desejoso de descendência seja um brâmane que almeja Moksha como realização última, como garantir que o descendente gerado não se transforme em um prazo médio num impedimento prático para a sua saída da casa familiar em busca da iluminação pessoal?²³⁷ Assim, há uma disciplina, um Dharma, exposto em Sutra e Smrti em favor da aquisição última do conhecimento não mediado, Shruti.

Esta é a lógica basal de toda a literatura religiosa indiana. O karma do buscador de alguma produção o leva a desejar tal produção, que pode ou não criar laços que o prendam à Samsara. Tais laços, se existentes, devem ser rompidos pelo exercício de disciplinas de controle, pois o controle possibilita o escape destes enlaces. E, quando cessa toda a necessidade pessoal de produção (este é um fator subjetivo importante e essencial, a noção de auto-realização que produz uma espécie de “apatia” no sujeito religioso), tal

²³⁵ PARMESHWARANAND, op. cit. p. 104.

²³⁶ SVOBODA assim define, igualmente, o Rnanubadhana. op. cit. p. 109-118.

²³⁷ A “saída da casa familiar”, estágio último desejável de evolução para membros de castas altas, foi empreendida por exemplo por Sidarta e Gandhi, ambos kshatryias, como Nobili também se percebia (e de fato o era)

pessoa está preparada e apta para atingir Moksha. A bem da verdade, já atingiu, e agora deverá cuidar para que não recaia.

Como suporte a este processos subjetivos (pois toda a responsabilidade religiosa da religião tipicamente védica recai sobre o sujeito que produz os resultados na medida em que realiza ou não os rituais prescritos) inserem-se as diversas categorias de textos religiosos.

Como solucionar isto para dentro do cristianismo, que propõe um texto (a Bíblia) como universal para todas as classes de pessoas, independentemente de suas circunstâncias? Ora, se alguma forma de Cristianismo se propuser indiana, ela terá de identificar nos estilos indianos as suas funcionalidades típicas e a partir de então optar ou pela emulação de tais textos, na composição de outros com outros conteúdos, mas de formatos semelhantes; ou pela identificação nestes textos de elementos que possam ser mantidos tal e qual estão dispostos, sem prejuízo para a identidade cultural do neófito.

Além disto, deverá se ocupar em justificar por quê determinados textos devem ou não devem ser lidos, por quê este ou aquele texto é bom ou ruim, sem incorrer no erro primário de demonizar completamente o oponente. No caso, o oponente é o próprio catecúmeno, que possivelmente já é de alguma religião indiana. Se este for equiparado a um completo ignorante de assuntos religiosos, como ele poderá ter empatia pelo novo conteúdo?

Nobili soluciona habilmente esta problemática, selecionando o que a seu ver é o essencial do Cristianismo – a devoção a Deus e a Jesus Cristo como Deus Encarnado – para a composição de seus próprios Smrtis em formatos Sutra, e equipara surpreendentemente o Veda autêntico não à Bíblia, mas ao Verbo, compreendido como Jesus Cristo²³⁹.

Nobili, segundo esta lógica, não se ocupou em traduzir a Bíblia para as línguas locais. Ao contrário, e num espírito virashaiva, ele traduziu o seu próprio deus pessoal, Jesus Cristo, em forma de discursos, hinos, cânticos.

O catecúmeno que pouco a pouco fosse se aproximando de Nobili recebia a sua instrução na fé cristã não a partir de um modelo israelita, mas indiano. E, respeitando o ritmo do seu interlocutor e o seu tempo, Nobili tipicamente aguardava que o discípulo pedisse o batismo, e não o propunha em lugar algum de seus textos como necessário para a salvação do sujeito ou algo parecido. Meramente esclarecia as dúvidas que iam surgindo, e ao final deste processo geralmente o catecúmeno que encontrava nele (em Nobili) a imagem de seu guru solicitava a entrada na comunidade de fé, e então era batizado.

O que é encantador nos textos de Nobili é a noção subliminar, e talvez até despercebida a Nobili, de Samsara que está subjacente ao próprio processo de aquisição do conhecimento religioso pelo discípulo.

Na Madurai dos dias de hoje está localizado um templo shivaíta que de acordo com a tradição foi fundado no local onde um devoto de Shiva encontrou um Lingam. Este templo é chamado, popular e turisticamente, de “Templo de Meenakshi”, pois nele se encontra, além do Santo dos Santos dedicado a Shiva, um outro dedicado à sua consorte Parvati na forma (ou encarnação) de Meenakshi. De acordo com a tradição local, Meenakshi é irmã de Krishna, que a deu em matrimônio a Shiva.²⁴⁰

De acordo com a identidade de cada um dos representantes de cada forma de religião indiana presentes em Madurai (devotos de Krishna, de Shiva ou de Meenakshi), o significado principal do templo se altera. Mas todos frequentam o mesmo templo, e convivem entre si, e praticam rituais bastante semelhantes ou até mesmo iguais. Mas o significado do ritual para cada um destes agentes litúrgicos é distinto, e na raiz desta distinção reside a identidade, que é pessoal. E não poderia deixar de ser, em um ambiente regido pela Samsara.

²³⁹ Este é o fio condutor do “Diálogo sobre a vida eterna”, recolhido em NOBILI, *Preaching (...)* p. 233-303.

²⁴⁰ SARASWATI, op. cit. p.156

Nobili conheceu este templo,²⁴¹ e escreve em seu “Diálogo Sobre a Vida Eterna” que não há nenhum problema na representação de seu deus como Shiva, posto que ele não pode ser conhecido em sua forma real. Se assim é, toda representação é aproximação, e nos limites próprios de cada aproximação, válida.²⁴²

Em uma cidade como era (e ainda é) Madurai, onde o fluxo de idéias religiosas é intenso, como pretender ser uma ilha? Ao admitir em seu arcabouço pedagógico a retórica, lógica e disciplina tipicamente indianas, Nobili encontrou a solução e o limite para as conversões.

Ao construir igrejas é que ele moldou, talvez, a identidade de sua incipiente comunidade, fornecendo um espaço de adoração no qual não havia o influxo de outros imaginários explicitamente não cristãos, como uma imagem de Ganesh poderia ser.

No entanto, a disposição de alcançar esta separação não o impediu de promover, abraçar e realizar a partir de si, no seu método, esta apropriação. Estratégia de conversão? Claramente, mas isto não elimina de forma alguma o mérito contido nos textos em si mesmos, que pressupõem necessariamente diálogo.

E ao equiparar Jesus ao Veda puro, jogou para o seu Mestre a responsabilidade de revelar-se, em moldes talvez virashaivas, aos seus novos discípulos.²⁴³ Assim, em um esquema tipicamente indiano de construção de produções religiosas, propôs a liberação de Samsara (Moskha) em um objeto originalmente externo (o próprio Jesus), mas já inserido em uma lógica religiosa local.

²⁴¹ De acordo com a tradição, o templo foi fundado por volta de 2000 a.C., e com certeza sabe-se (ou pelo menos assim fazem questão os guias do templo de informar) que uma das torres mais altas foi construída no século XVII, em complementação a outras torres ali já existentes. Portanto, se não na forma murada atual, ao menos o interior do templo foi conhecido por Nobili, contando com os seus dois santos dos santos e com o salão dos mil deuses, onde cada coluna foi esculpida na forma de uma deidade.

²⁴² NOBILI, *Preaching (...)*. p. 302-303. Este trecho corresponde à conclusão do “Diálogo sobre a vida Eterna”

²⁴³ Isto porque, na literatura virashaiva é comum o “encontro pessoal com Shiva”. O conteúdo formal deste encontro parece corresponder a um arroubo místico. Cf RAMANUJAM, *op. cit.* p. 17-18. Tal compromisso e necessidade (talvez produção) de um encontro com a divindade pessoal é própria não somente do virashaiva, mas igualmente de qualquer movimento bhakti surgido na Índia, com os quais o cristianismo de Nobili parece se articular, posto que propõe um deus passível e sempre disposto a se auto-revelar a quem o busque.

A catequese ao buscador era permeada por Sutas. A pertença a comunidade de neófitos e a participação na Eucaristia, bem como a oitiva das pregações durante as Missas e a leitura dos seus textos em prosa eram o Smrti. E o Veda Puro, Jesus Cristo, Shruti.

Assim, o mesmo esquema indiano típico está mantido, havendo inclusive a possibilidade de abandonar tudo em favor de uma vida eremítica para alcançar, pela escuta do Veda Puro, Moksha.

Como já foi descrito anteriormente, Roberto Nobili teve a oportunidade de ser processado pelo Santo Ofício, obrigando-o a um período de hiato em sua missão junto aos Shivaítas de Madurai.

Após este hiato, retomou seus trabalhos missionários, e foi surpreendido pelo fato de que nem todos os que haviam se convertido à fé Cristã perseveraram nela: alguns se reverteram ao Shivaísmo na forma Shaiva Siddhanta.²⁴⁴

Uma primeira questão que surge é se algum deles realmente se converteu ao Cristianismo, pois como foi observado no subitem anterior a este, múltiplas são as formas como Jesus poderia ser compreendido pelo hindu de forma geral, pelo shivaíta ou pelo inserto no Shaiva Siddhanta.

Além disto, é necessário questionar a validade da experiência de Nobili, pois sob uma ótica jesuíta (que era supostamente a dele) ele fracassou ao menos em parte, pois não alcançou seu objetivo específico.

Interessante é notar que o planejamento de Nobili não incluía a conversão em massa da sociedade indiana como um todo, mas especialmente da casta brâmane, que em teoria converteria as demais.

²⁴⁴ Certamente não só nesta ocasião, mas igualmente em outras, o numero de adeptos do cristianismo que buscava difundir oscilava. Cf MODAELLI, op. cit. p. 121-136; 155-168.

Ora, é muito difícil supor que um brâmane que já estivesse plenamente satisfeito em seu objetivo espiritual particular procurasse Nobili para o auxiliar em sua caminhada, pois uma vez alcançado o objetivo, cessa a demanda.

Os que procuraram o missionário eram aqueles ainda carentes de iluminação, que ainda não haviam alcançado a verdadeira natureza da unidade com Shiva e que viam nele a possibilidade de serem guiados através de um caminho espiritual.

A catequese do jesuíta, por se adequar totalmente à forma corrente entre os tâmeis da casta bramânica deve ter sido aceita provavelmente somente por esta causa, e não por alguma premissa de superioridade.

Os Shivaítas viam nele não o pregador de uma sabedoria externa à Índia (que afinal, não seria sabedoria na opinião dos sábios indianos), mas um conhecedor e mestre de sua própria sabedoria.

A idéia de Nobili de que eles seriam propagadores da fé cristã entre os não brâmanes provavelmente jamais se realizaria; uma vez que pelo caráter igualmente peripatético do discipulado bramânico, o guru somente responderia às questões do discípulo, que poderia ou não neste processo aderir ao culto da divindade pessoal do mestre.

O mais importante era não a filiação devocional a um deus específico, mas a compreensão da natureza do homem, que é unido à realidade suprema. Se esta realidade suprema fosse nomeada Shiva, Vishnu, Shakti, Krishna, Brahma ou Deus, pouco importaria para o mestre.

Portanto, por este lapso de compreensão das relações entre mestre e aluno no Hinduísmo de forma geral, Nobili desde o momento em que supôs uma expansão a partir dos brâmanes de seu anúncio de Jesus Cristo já havia fracassado.

O que se poderia esperar de um bom brâmane que atingisse a iluminação pela compreensão de que Jesus e Shiva fossem Deus, a realidade suprema (afinal, era algo em

torno disto que a maioria compreendia do anúncio de Nobili) diante de algum discípulo que não chegasse às mesmas conclusões era de que o destino dos dois após a morte seria diferente, pois ambos poderiam estar gerando karmas diferenciados para si.

E, se o discípulo de um mestre cristão cessasse de atender às suas lições e decidisse que Vishnu era a suprema realidade, então o mestre nada diria a respeito disto a não ser que o discípulo perguntasse.

É que nas relações entre mestre e discípulo na Índia, o mestre nunca ensina algo, mas apenas responde a pergunta do discípulo. E tampouco em suas respostas deve procurar convencer o discípulo de algo. Na verdade, as suas respostas, a sua verdade interior, é menos importante.

Importante mesmo é que ele é a prova viva de que se é possível chegar à iluminação, e é por isto que agrega em torno de si discípulos, e não por outra causa, pois a causa é o método, o modo de vida do guru, e não a sua compreensão (ou capacidade de explicação) da verdade que contempla.²⁴⁵

Uma das consequências mais substanciais disto é o fato de muitas das escrituras Agâmicas, por exemplo, serem deliberadamente ocultadas dos olhos comuns. Os seguidores comuns do Shivaísmo (ou de outro tipo de teologia qualquer dentro do Hinduísmo, seja qual for) não podem compreender muitos dos fundamentos da sua própria fé, e por isto eles jamais serão ensinados.

Muitos destes textos estão ocultados, e não perdidos, que seria a idéia ocidental a respeito disto. Alguns tão bem ocultados que provavelmente neste exato momento estão sendo destruídos por insetos.²⁴⁶ E, se a mentalidade ocidental lamenta este fato (SCHOMERUS parece ter um certo pesar ao afirmar isto), a indiana o celebra: o monge que escondeu estes textos procedeu bem, e não houve (graças a Shiva) algum outro homem capaz de entendê-los, razão pela qual Ele enviou formigas para que o devorassem.

²⁴⁵ GURU *in* FLOOD, Gavin. Op. cit.

²⁴⁶ SCHOMERUS, op. cit. p. 7.

Claramente, os missionários da época não compreendiam estas nuances do pensamento indiano. Aos olhos da cristandade, entretanto, a missão de Madurai continuou sendo celebrada, e ainda o é. Muito embora poucos tenham sido os frutos permanentes de Nobili, eles existiram pelo menos por algum tempo.

Inácio de Loyola afirmava nas constituições que os jesuítas não deviam ser bons em muitas coisas, mas muito bons em poucas. Assim, aqueles frutos que prevaleceram, poderiam dizer os sucessores e companheiros de Nobili, foram os muito bons. Estes provavelmente dariam continuidade ao trabalho, expandindo o anúncio a seus discípulos.

Mas hoje, menos de 400 anos após a morte de Nobili, não se tem relato algum de um grupo cristão remanescente, por menor que seja, que trace suas raízes cristãs até a pregação do missionário, exceto uma minoria residente nas montanhas de Tamil Nadu, na região de Madurai.²⁴⁷ E certamente, se houvesse, ele traçaria, devido à tradição bramânica que Nobili soube respeitar.

Foi totalmente infrutífera a experiência de Nobili? Certamente não. O que ocorreu é que Nobili, ao resgatar a importância do afeto e da imaginação em seu modo de vida; e ao adequar seu modo de vida àquele da área onde estava, tornou-se mais iniciano.

E alguns de seus discípulos brâmanes, ao ouvirem os seus ensinamentos sobre a natureza de Cristo, a importância de sua Mãe Maria de Nazaré ou ouvirem o relato de seus milagres desde sua concepção virginal não encontraram nisto nada que se opusesse frontalmente à sua fé. E tornaram-se mais Shivaítas.

Por fim, o que ocorreu de realmente frutuoso naquela ocasião histórica é que sob o teto de folhas de palmeira e partilhando da mesma estética e culinária tradicionais e

²⁴⁷ Quando estive nesta região, no ano de 2012, fui apresentado ao padre reitor do Ginásio de Oryur, um jesuíta. Ele é capaz de remontar, documentalmente, a conversão de sua família à missão de Nobili, da mesma forma que os cristãos de São Tomé, na costa Malabar, remontam (por meio de tradição oral e não de documentos) as suas conversões familiares à missão de Tomé Apóstolo. Este padre informou-me que, além de sua família (no caso, família estendida), não se tem notícia de nenhum remanescente convertido por Nobili, devendo a maioria da igreja que ali se encontra a sua conversão à missão de Beschi, missionário do século XVIII, que atuou principalmente na costa Coromandel, e não nas montanhas, como o fez Nobili.

prescritas pelo Manavadharmashastra, entre a esteira de Nobili e a de seu discípulo o espaço da diferença foi superado, e ambos, em suas esteiras, descobriram-se “outro”.

E sendo outro junto do outro, permitiram-se iluminar-se mutuamente, alcançando a graça do mergulho transfiguratório em Cristo e em Shiva, que afinal de contas já haviam se entrelaçado há muito.

Não seria o caso, portanto, de medir pelo número de conversões que Nobili conseguiu seu sucesso, ou de defender se seu método foi uma estratégia maldosa ou um profundo respeito. Interessa mais examinar a sua natureza humana de Guru. E, como guru, examinar o seu modo de vida, e não as suas premissas pessoais.

Constata-se, assim, que surgiu em suas atitudes o primeiro ponto, o primeiro nó de um tecido só possível na conversa. Os nós outros, outros mestres e outros discípulos são convidados a tecer, ainda hoje, no chão da experiência humana do Divino.

3 – O universal e o particular na lógica do dois: diálogo.

3.1 - O método de Nobili e o modo de proceder jesuíta

Para bem compreendermos qual era a intenção de Nobili *enquanto missionário jesuíta* ao desenvolver o seu método de adaptação cultural, que pretensamente operacionalizaria a conversão dos indianos a partir da conversão dos brâmanes, é necessário olharmos para a sua correspondência com os organismos de poder da Ordem, especialmente o texto que aqui analisamos.

O texto aqui analisado trata-se de uma missiva ao Padre Geral da Ordem dos Jesuítas, Claudio Acquaviva, escrito no ano de 1613 e enviado em 1615. O título original é “*Informatio de Quibusdam Moribus Nationis Indicae*” e situa-se no contexto da controvérsia missionária causada pela disputa entre Roberto Nobili e outros jesuítas, anteriores a ele; que já há tempos utilizavam-se de um esforço pela ocidentalização da religiosidade dos povos indianos a despeito de sua tradição cultural.²⁴⁸

O método de Nobili, ao contrário, utilizava-se de bens culturais com o intuito de resignificação. A controvérsia residia na dificuldade por parte dos oponentes de Nobili, notadamente o Pe. Gonçalo Fernandes,²⁴⁹ que criticava junto aos superiores de ambos (já que ambos eram da mesma Ordem Jesuíta) os métodos de Nobili, resultando em um

²⁴⁸ ZUPANOV, op. cit. p. 32.

²⁴⁹ Ao lado de Fernandes também eram seus opositores ideológicos, por quererem a conversão de toda acultura indiana a despeito de qualquer análise mais positiva os padres Diego Gonçalves e Jacobo Fenício. Jacobo Fenício condenava todas as práticas indianas, no entanto buscava se aproximar dos indianos utilizando-se de demonstrações de Astrologia. Já Diego era tão fechado quanto Gonçalo Fernandes, e seu trabalho consistia, basicamente, em injunções às práticas morais do território de missões.

processo inquisitorial complicado, findo o qual foi autorizada a continuação dos trabalhos de Nobili nos termos que desejava.

Este trabalho direcionado ao Pe. Acquaviva tinha o intuito declarado de provar a fundamentação das opiniões de Nobili acerca da manutenção de diversos aspectos da vida indiana em detrimento de possíveis interpretações religiosas: Nobili tentará por meio de detalhadas exposições demonstrar que há uma interpretação do uso de determinadas convenções sociais passível de ser considerada meramente civil, ao menos aos olhos do Ocidente.

Ele não discute com interlocutores indianos a respeito destas posições, o que poderia resultar em um texto diferente e com níveis de discussão e solução bastante diversos, mas é direcionado a um pensador ocidental; e isto é essencial para uma apreciação correta do mesmo.²⁵⁰

Se Nobili permaneceu um pensador ainda ocidental, ou se já havia se orientalizado quando da escrita desta carta é uma discussão que apenas uma pesquisa mais profunda poderia fecundar. Sem dúvida, no entanto, se coloca como intérprete entre as duas tradições de pensamento, a greco-cristã-inaciana e a indo-védica-brahmânica.

A primeira coisa que salta aos olhos é o seu esforço classificatório. Como um bom pré-iluminista e neo-escolástico, ele classifica de maneira semi-enciclopédica os diversos aspectos da vida civil indiana e os analisa detalhadamente. Ao longo dos nove primeiros capítulos (p 57-193) aborda a estruturação/estratificação social do povo; a real natureza do grupo social dos brâmanes; as diversas disciplinas científicas estudadas por estes brâmanes; as divisões internas (por ele chamadas de “seitas”) dentro da casta dos brâmanes; o exercício do sacerdócio na religião local; os sinais de estima demonstrados pelas outras castas à dos brâmanes; sobre o uso do cordão distintivo de grupo; sobre o uso do tufo de cabelo; o uso da pasta de sândalo e seus derivados. No seu décimo e undécimo capítulos, trata de propor um método para discernimento acerca dos costumes sociais

²⁵⁰ NOBILI, *Preaching (...)*. p. 53.

indianos por parte dos missionários; e apresenta a conclusão de que tais costumes devem ser admitidos por serem meramente sociais.²⁵¹

Sua intenção final é validar a admissão de costumes culturais, além de justificar sua opção por evangelizar principalmente a casta dos brâmanes.²⁵²

A sua tese propõe que: (i) os costumes sociais indianos podem ser encarados como meramente sociais e (ii) que os brâmanes correspondem ao papel social do ensino. Portanto, a melhor maneira de formar catequistas e continuadores/expansores do pensamento cristão na Índia seria evangelizá-los, pois a própria estrutura social peculiar indiana os impeliria naturalmente a ensinar a outras castas as “verdades cristãs”.

Entre os apêndices, há uma apreciação do arcebispo de Cranganore, que entre 1613 e 1615 recebeu e analisou o documento; na qual atesta que o método, pelas justificativas internas que apresenta, nada tem de mal; e que poderia ser utilizado sem prejuízo algum para a fé.²⁵³

Entre as muitas apreciações que Nobili faz dos costumes sociais indianos, alguns se sobressaem ora por originalidade, ora por compreensões parciais e outras vezes ainda por uma intuição profunda acerca de temas específicos sobremaneira às peculiaridades indianas.

Estas apreciações levantam questões que o põem em evidência ou cheque. Por exemplo, na sua introdução ao defender as razões pelas quais escreve o tratado; menciona “o cordão que é a marca distintiva da casta dos brâmanes”.²⁵⁴ O que intriga o leitor é que o tal cordão não é exclusivo dos brâmanes, mas de todas as castas.

Trechos subseqüentes descrevem três tipos de cordão utilizados à época, sendo um de lã; outro de cânhamo e um terceiro de algodão, de acordo com a casta, sendo que o de algodão era reservado aos brâmanes. Este trecho fornece uma chave de leitura para esta

²⁵¹ Ibidem. p. 195-224. Este constitui o cerne de seu método, e a tese central do texto a Acquaviva.

²⁵² Ibidem. p. 219

²⁵³ Ibidem. p. 230

primeira questão. O que parece é que Nobili se refere a este específico cordão de algodão, mas não o especifica.

A hipótese de erro de compreensão, no entanto, não parece de todo exagerada. Na verdade, ao longo da obra, por diversas vezes Nobili cita textos em sânscrito, retirados do *Manu Smṛti*. Por exemplo, à página 58 a expressão *kshatat trayante* aparece vertida como “os que livram do medo”. Melhor seria “os que livram dos perigos”. Da mesma forma, o verbo *vishati*, à página 59 nos aparece como “avançar”, quando se refere a “conquistar” ou “apossar-se”.

À página 67, traduz “*kartrishu brahmavadinah*” como “os que são perfeitos atingem a contemplação de Deus” e apresenta suas justificativas ortográficas e gramáticas para fazê-lo. Ora, um esforço notável, a não ser que a regra de tradução que ele apresenta (a de que *Brahma* com sílaba final curta é traduzível por Deus) não possa ser aplicada ao composto *brahmavadinah*, no qual não é possível reconhecer a vogal breve.

Ademais, no *Manu Smṛti* *Brahma* é utilizado como sinônimo não de “realidade suprema”, mas de “Veda”. Em assim sendo, *kartrishu brahmavadinah* seria idealmente vertido como “os perfeitos contemplam os Vedas”, e não necessariamente “contemplam Deus”, a não ser numa acepção interpretativa, por exemplo, do Shaiva-Siddantha

Quando cita *Manu Smṛti*, por exemplo, utiliza o vocábulo *laukikam* para justificar a sua posição de que todos os usos que descreverá e permitirá entre seus neófitos são meramente sociais.²⁵⁵

Parece se esquecer ou desconhecer que *laukika* também tem implicações religiosas. Para o seguidor das religiões devedoras do sistema hinduísta, são quatro as realizações que se deve alcançar: *kama*, *artha*, *dharma* e *moksha*. *Kama* e *artha* se referem a *laukika*, especificamente. *Kama* é a satisfação dos gozos corporais; *artha* a prosperidade material. Diz-se que *artha* compra *kama*. Entretanto, a relação destas duas esferas com a

²⁵⁴ Ibidem. p. 53.

²⁵⁵ Ibidem. p. 66.

esfera de *dharma* recoloca as duas primeiras no campo religioso. Dharma diz respeito a uma disciplina moral e ética; que preside artha; que compra kama. Só que dharma não está mais relacionado com o tipo de conhecimento *laukika*, mas é tipificado como *vaidika* e *adhyatnika*. Estes outros dois tipos de conhecimento estão relacionados também com rituais e a liberação (*moksha*). Esta percepção, por sinal, ilumina o trecho “*kartrishu brahmavadinah*”, que pode ser lido e compreendido enfim: “os que realizam o dharma (obedecem o que é ditado pelo Manu Smrti) podem realizar a contemplação dos Vedas”, o que significaria alcançar Moksha, o que pode vir a significar contemplar Deus, dependendo se o sujeito é ou não teísta. De fato, o Manu Smrti também é o texto de regração social para adeptos de religiões não-teístas, como o Budismo.

A principal escola de pensamento que ocupa-se em entender *moksha*, a tradição Vedanta, apregoa que para se iniciar o caminho de obtenção de *moksha*, é preciso ter alcançado kama, artha e dharma, para poder abrir mão das três realizações.

Em assim sendo, justificar o uso de ações como meramente sociais a partir do vocábulo *laukikam* não é exatamente incorreto, mas inexato. Para a obtenção de uma liberação final a partir da própria religião indiana, é preciso contemplar *laukika* primeiro. Nobili não esclarece isto, mas acaba acertando talvez acidentalmente.

Se o Cristianismo, que ele propõe, traz uma soteriologia liberacionista, será encarado como um tipo de conhecimento de *moksha*, e os fiéis a ele só acorrerão tendo satisfeito kama, artha e dharma. Isto coloca o cristianismo como uma possibilidade dentro do próprio hinduísmo, mas não parece ser esta a intenção de Nobili. Pelo menos, não é isto que ele diz ao seu interlocutor Acquaviva. O que alegadamente Nobili deseja, já o lemos na página 219, é converter todos os indianos, a partir dos brâmanes.

Entretanto, ele tem a intuição de propor a possibilidade de utilização de um bem religioso fora da esfera religiosa propriamente dita. Claro, hodiernamente apregoa-se e defende-se que religião e cultura dependem e se interpolam tanto uma com a outra que é virtualmente impossível a separação entre ambas.

Para a tradicional missiologia portuguesa cristã/católica, isto não é verdade. O cristianismo, originalmente, concebe-se como Universal, e portanto tolerante cultural. Pois, se é universal, não deve impor-se como um bem cultural e monolítico sobre outras manifestações religiosas, mas vai se descobrindo universal na medida em que suporta e abraça a diferença.²⁵⁶

Assim é a pregação do primeiro expensor do cristianismo Paulo de Tarso; grego, judeu e romano por nascimento e circunstância; que na sua multiculturalidade talvez tenha encontrado a medida da tolerância e adaptação. Nestes moldes é que Nobili se fia por exemplo a Ambrósio, Jerônimo, Agostinho de Hipona, Gregório e Basílio; todos autores da patrística cristã, declarando inclusive que Gregório Nanzianzeno declarava publicamente que após se haver instruído nas verdades cristãs, ilustrou-se ainda mais com as verdades dos gentios.²⁵⁷

Fiando-se a esta prática, Nobili defende a necessidade de aprender da sabedoria dos não cristãos a fim de melhor poder ser no mundo diferente daquele judeu onde Jesus de Nazaré nasceu. Por sinal, poderíamos perguntar: se o Filho de Maria traz algo diferente do judaísmo, para além do judaísmo; o que é este algo? E quanto ao resto de seu discurso, encharcado como é de tradições israelitas? Pode ser descartado como o “não jesuânico”, certamente; e o foi ao longo da história do cristianismo ocidental. Descartado propriamente ou resignificado. Quantos cristãos conhecem a tradição de *chanukka*? Quantos abrem sua porta a Elias no dia da Páscoa? Quantos celebram o *Yom Kippur*? Quantos se abstêm de carnes proibidas e comem apenas *kosher*? E quantas das tradições culturais, vestuais, litúrgicas, literárias, estéticas, hierárquicas, ideológicas são romanas, gregas, portuguesas, inglesas, germânicas...? Ao longo da história do cristianismo, este foi se apoderando e resignificando os bens culturais dos lugares onde chegava e não o fez por estratégia, mas porquê é universal. Esta é a tese de Nobili. Tudo pode ser adaptado, aproveitado, examinado, admitido.

²⁵⁶ Nobili contempla a universalidade/adaptabilidade do cristianismo nas páginas 211-212 e 223.

²⁵⁷ “(...)St Gregory of Nanzianzen admitted (...) that after he had mastered the divine doctrine he acquainted himself also with the wisdom of the Gentiles.” Ibidem. p.77.

Quanto ao uso do sândalo, recorre às próprias observações: “observe a prática comum entre os Cristãos de São Tomé de ungir o corpo e testa com pasta de sândalo, como eu mesmo pude ver.”²⁵⁸»

Utilizar-se das várias áreas de sabedoria (as quais os brâmanes dominam de acordo com as suas subdivisões internas) tais como poesia, história, prosa, cosmética, engenharia de máquinas, matemática, filosofia, lógica etc para Nobili é praticar o que os primeiros expansores do Cristianismo praticavam.

Note-se que aqui o que proponho é que a adoção de costumes locais por Nobili não foi meramente estratégia de conversão, mas convicção de que aqueles homens sábios com os quais convivia eram capazes de abrilhantar a sua pessoa com sabedorias seculares, tal e qual Gregório Nanzianzeno, que evoca.

Em contrapartida, aos olhos indianos, aquele homem que tanto se interessava por seus conhecimentos era um sábio, um deles, alguém que trazia uma *possibilidade* (talvez entre outras tantas infinitas) de discurso e compreensão teológica original e que merecia ser ouvido. Não necessariamente os muitos ouvintes que teve eram convertidos, e já observamos que o número de conversos a ele atribuídos não é muito impressionante. Contudo, o que deve ser lembrado é que o seu método de conversão não é meramente conversão, mas talvez inserção do Cristianismo em outra tradição religiosa, realmente diversa da de origem do evangelizador, mas capaz de absorvê-lo ao menos como possibilidade.

Fica difícil estabelecer se o sucesso obtido junto a Acquaviva de admitir seu método de conversão como válido e recomendável para ser praticado pode ser quantificado como de grande qualidade a partir do número de conversões por ele facilitadas. Se este for o termômetro, realmente foi um fracasso quase retumbante. Se o termômetro, no entanto, for a fundação de uma nova maneira de observar o outro e a si mesmo, gestando uma compreensão inovadora de ser cristão no mundo, aqui há um sucesso.

²⁵⁸ “Witness the practice commom among the St Thomas Christians of anointing their body and forehead with

Ao conciliar o cristianismo com o hinduísmo, o método de Nobili reconcilia o mesmo cristianismo com sua pretensão universal e com a possibilidade de diálogo, tão rara entre seus colegas a serviço de Portugal na Índia. Ora, na Europa de onde o missionário vinha nem mesmo era possível ser cristão de uma maneira diferente; muito menos ser outra coisa que não cristão.

Devido a sua própria origem e raiz, no entanto, Nobili classificará os seus ouvintes e interlocutores indianos como: i-ateístas (se referindo aos budistas), ii-sábios ou espirituais (se referindo aos seguidores da escola Shiva-siddhanta) e iii-idólatras (que parecem ser todos os outros). A partir desta classificação que faz dos grupos indianos, opta claramente pelos sábios ou espirituais.

A razão para esta opção é a de crer firmemente que estes acreditam em uma única fonte universal de todas as coisas, identificada com Shiva. Há discussões internas acerca do tema, já que na época de Nobili Shiva já era encarado em algumas esferas como uma das cinco formas primordiais de Deus, e não como Deus em substância. Ademais, Shiva como criador do mundo nos ágamas shivaítas aparece mais como causa eficiente que como causa real.

Portanto, a admissão destes grupos por ele descritos como reais trouxe conseqüências ao seu desempenho funcional como evangelizador, passando a ocupar-se notadamente em evangelizar brâmanes da tradição Shaiva-siddhanta.

Em linhas gerais, pode-se dizer que o método de Nobili, segundo ele mesmo, consistiu em:

a) demarcar sua habilidade de acesso a textos bastante seletos da tradição indiana; muito embora não tenha uma compreensão exata de alguns textos ou do conjunto dos textos de forma mais profunda. Por exemplo, na página 105 equipara os Vedas, os Ágamas e o Manu Smṛti a livros de ordem legal, denotando que não conseguia fazer perfeitamente a separação entre Shruti e Smṛti, embora a conhecesse. Ou isto ou as

the sandal mixture, as I have seen for myself.” Ibidem. p. 246.

questões sociais hierárquicas, tipificadas no Manu Smrti eram pra ele tão decisivas que as tomou como Shruti, o que parece pouco provável;

b) ilustra a sua idéia de civilidade e religião. Se, por um lado, esta influencia aquela, a civilidade pode ser resignificada e reformada a partir de uma nova doxa religiosa, sem a necessidade de abandono de construtos sociais;

c) Nobili possui demarcada capacidade de articulação e convencimento, satisfazendo seu destinatário final com ampla erudição, recursando inclusive a literaturas ocidentais para a formulação de suas hipóteses;

d) a tradução e edição de partes em sânscrito é problemática para Nobili, que parece não padecer da mesma dificuldade com a língua tâmil;

e) Nobili, provavelmente, age não como um interlocutor ocidental para os indianos ou indiano para os ocidentais. Na verdade, delinea-se seu caráter interpretativo da tradição indiana e ocidental para ambas as esferas.

3.2 – O método como continuidade do método do inicianismo

Muitos autores indianos têm proposto, especialmente nos últimos 50 anos, uma abordagem das ações missionárias de Nobili em relação ao ambiente onde atuou segundo uma valoração frente a outras abordagens da mesma época ou posteriores, como a de Gonçalo Fernandes.²⁵⁹

²⁵⁹ Zupanov atenta para o fato de Rajamanickam só não ser um referencial seguro para acessar o conteúdo de Nobili por ser excessivamente devoto do mesmo, o que prejudica o seu julgamento. Ao lado do mesmo, poderíamos citar Amaladoss e Clooney, que compuseram a introdução da coletânea “Preaching Wisdom to the Wise” ou Joe Arun, que faz justamente o contrário em seu “Interculturation of Religion”: pretende que Nobili seja um falsário, pelo menos de um ponto de vista sociológico. Estes compromissos de bhakti, quando presentes em autores indianos, infelizmente por vezes comprometem o texto, como alerta Zupanov. ZUPANOV, op. cit. p. 31.

Segundo estes pensadores, Nobili poderia ser compreendido como alguma espécie de caso isolado frente a abordagens proselitistas da época, e estabelecido como não proselitista, dialógico, aberto, místico ou qualquer outra adjetivação que o promove como único e talvez superior segundo um ideal pós-colonial dialogal, sobretudo na Índia liberada do poderio britânico forjada nas décadas de 40 e 50. Concorre também com o discurso pós-colonial indiano o movimento de orgulho tâmil que ao longo da história tem se desenvolvido como opositor de outros saberes tradicionais étnicos da Índia, como os pandits, os bengalis, os arianos ou os muçulmanos.²⁶⁰

Para o tâmil inserido nesta ideologia de afirmação cultural, o ethos religioso do qual faz parte é o substrato ‘hindu’ originário, segundo o qual é possível a inclusão de outros credos num mesmo e amplo sistema de crenças baseados na adoração e culto de deidades pré-védicas. E justamente pela ética tâmil ser dialógica, tendo sido capaz de incorporar – talvez subvertendo-a – a religião dos Vedas e suas eidades, porém também abrindo espaço para o surgimento de novas religiosidades, como a Virashaiva, em linearidade com a manutenção dos cultos ante-arianos, Nobili só teria sido capaz de vivenciar a inserção neste espaço ideal, e não o seria no império muçulmano Mogol, que dominava o planalto de Deccan; ou na região goesa.²⁶¹

Ora, a história da Índia depõe contra a proposição de dialogia indiana como bem exclusivo dos tâmeis ao observarmos o nascimento do cristianismo pre-latino (ou de São Tomé) em região díspar do território tâmil, bem como a inclusão promovida pelos imperadores mogóis, especialmente Akhbar, de cristãos (inclusive e especialmente jesuítas) na construção da identidade cultural do reino em caráter dialógico.

Ademais, a história dos jesuítas também se contrapõe à noção de singularidade em Roberto, ao apresentar uma clara multiplicidade do “modo de proceder” dos missionários, parecendo oscilar entre uma postura de fechamento, como a de Gonçalves, ou de abertura, tal e qual a de Nobili.

²⁶⁰ ZUPANOV, op. cit. p. 31.

Um dos textos que bem elucida a possibilidade de fechamento da missão jesuíta num esforço civilizatório ibérico é “História do Futuro”, do missionário de terras brasileiras Antonio Vieira. É claro que a composição deste texto se contrapõe a ações díspares dos colorários das proposições do mesmo, como a inserção de Vieira nas culturas amazônicas e esforço adaptativo do credo às noções brasílicas do século XVII. O motivo talvez seja a complexidade de Vieira, que ao contrário de Nobili, atado à terra colonial, retornou algumas vezes a Portugal, e fez a travessia do Atlântico rumo ao Brasil repetidas vezes. O texto que evocamos aqui, no entanto, foi composto em território português e tinha como público-alvo os portugueses da metrópole, e não os da colônia brasileira, o que pode justificar que o “modo de proceder” em Vieira comportasse as duas nuances que apresentamos para os jesuítas de forma geral, o fechamento e a abertura.²⁶²

O texto de Vieira pode ser colocado ao lado daquele de Balthasar da Costa, anteriormente apresentado, como partícipes do mesmo ideal civilizatório do qual Portugal estava imbuído, o sonho de um “Quinto Império”. O mesmo texto é percebido por Dilip Loundo como um panegírico da vida de Xavier, sugerindo-o como idealizador do Império definitivo de Deus na terra.²⁶³

Claramente, desde o assumimento de Jesus pela igreja primitiva como o messias prometido por Deus no Antigo Testamento, existiu a tensão ocasionada pela realidade da não-realização das profecias veterotestamentárias de maneira plena, ou seja, a implantação de um Reino de plena justiça, equidade e santidade.²⁶⁴ Esta é, por sinal, uma das justificativas judaicas para a não-aceitação de Jesus como Messias: ele não cumpriu o que havia sido prometido por Deus ao seu povo no Primeiro Testamento. Diante disto, a igreja desenvolveu duas justificativas principais para a não-realização de tais promessas, uma de caráter fantástico e outra de caráter escatológico.

²⁶¹ ARUN, Joe. op.cit. p.83.

²⁶² CARDOSO, Maria Manuela Lopes. *António Vieira: pioneiro e paradigma de Interculturalidade*, 2001. p105.

²⁶³ LOUNDO, Dilip. *The Artisan of Kingdom of God on Earth – St Francis Xavier (1506-1552) in the Prophetic Eyes of Fr. Antonio Vieira (1608-1697)*, 2010. p. 85.

²⁶⁴ Ibidem, p. 88.

A primeira linha interpretativa e justificativa da ausência de um reino divino na terra se deu pela proposição de uma interpretação literal de parte do livro do Apocalipse, no qual está descrito um reino de Mil anos. Segundo esta noção, o reino de Deus se dará de forma definitiva com Jesus, porém num tempo futuro, quando o mesmo retornará dos céus e estabelecerá o seu reino sobre a terra, pelo período de mil anos.²⁶⁵

Agostino de Hipona, no entanto, propôs uma interpretação alternativa do problema de não existência do reino, que foi a de relativizar e escatologizar o mesmo. Para ele, o reino de Deus na terra é a igreja, que se realiza como povo santo, justo e equânime num momento futuro, identificado com a vida pós-morte vegetativa, em alguma espécie de Paraíso. Esta interpretação, que identifica níveis de realização da igreja como reino de Deus foi assumida como discurso oficial da igreja em detrimento daquela primeira esperança de um reinado de mil anos no plano material a partir da volta de Jesus.²⁶⁶

Aquela primeira noção ficou conhecida por “milenarismo”, devido à esperança deste Reino futuro com a duração de mil anos, enquanto a interpretação deixada por Agostinho hierarquizou a igreja em três níveis de realização da vontade e plano divinos, que seriam a igreja militante, a padecente e a triunfante.

A igreja tal e qual vivenciada por nós é identificada como militante, em oposição antipodal a um modo de vida pleno, num paraíso, identificado como igreja triunfante. Em função da doutrina de pós-morte católica, que propõe uma espécie de estágio depurativo identificado como “Purgatório”, no qual as pessoas que morrem em desacordo com a perfeição da igreja triunfante sofrem alguns castigos depurativos, estes sujeitos são identificados como igreja padecente.

A noção de milenarismo, no entanto, nunca foi totalmente abandonada pelo cristianismo, subsistindo como heresia na Idade Média e reaparecendo como doutrina oficial em algumas denominações cristãs hodiernas, como as Testemunhas de Jeová ou a Igreja Adventista do Sétimo Dia, que alimentam a esperança e certeza fiducial de um

²⁶⁵ Ibidem, p. 89

reinado final de Jesus sobre a terra antecedendo imediatamente a destruição deste mundo no qual estamos e a salvação de todos os justos.

De igual maneira, ao longo da história do cristianismo, a corrente de interpretação milenarista subsistiu como uma possibilidade interpretativa rejeitada pela igreja romana, que vez ou outra, em tempos de crise, se avivou. Um destes períodos em Portugal é justamente o período de vida de Nobili e Nóbrega. Portugal passava por uma grave crise de sucessão, tendo sido anexado como reino unido ao de Espanha, situação da qual sairá apenas no ano de 1640,²⁶⁷ posterior aos embates entre Roberto e Gonçalo descritos nesta tese.

Havia em Portugal uma ânsia por independência política acirrada, da qual era partícipe, muito provavelmente, Gonçalo. Ao encontro da crise nacional, e em função, pretende Loundo, do caráter escatológico (desde um ponto de vista cabalístico) do cada vez mais próximo ano de 1666,²⁶⁸ Vieira constrói seu discurso segundo esta lógica veterotestamentária (o que o aproximaria dos judeus e de onde poderia advir sua simpatia com os mesmos, almeja Dilip) e enaltece a figura de Francisco Xavier, primeiro missionário jesuíta na Índia e cofundador dos jesuítas, acima de todos os outros santos do imaginário português e abaixo apenas de Jesus Cristo.²⁶⁹

Vieira identificou o império português como o quinto império escatológico do imaginário mitológico milenarista católico. Em sucessão, o primeiro teria sido o Império Caldeu; seguido pelos Impérios Persa; Greco-macedoniano e o Sacro Império Romano-Germânico, identificados por Vieira com as 4 partes da estátua feita em quatro partes presente no sonho de Nabucodonosor no livro de Daniel.²⁷⁰ Se a estátua era composta de quatro partes, identificadas com os quatro impérios decaídos, Vieira identifica a pedra caída dos céus e destruidora da estátua no mesmo sonho veterotestamentário com o império português, que acabaria por exterminar todas as prévias tentativas de dominação global e

²⁶⁶ Ibidem, p. 89.

²⁶⁷ Ibidem, p. 85.

²⁶⁸ Ibidem, p. 86.

²⁶⁹ Ibidem, p. 83-84.

estabeleceria o Reino definitivo de Deus na terra segundo a lógica civilizacional portuguesa. Esta realização se daria sob os auspícios do rei que nasceria da rainha D.Maria, destinatário dos sermões que Vieira ia escrevendo e que compõem o “História do Futuro”, já dentro do reino re-estabelecido de Portugal pós-1640.²⁷¹

Portanto, se no Portugal pré independência da coroa espanhola a escrita de Vieira ecoava a esperança de libertação do Reino, o período de composição que sucede este acontecimento esperado é imbuído de esperança escatológica e profética. Por sinal, Vieira pretende estar adivinhando o futuro do reino, e dedica como especial presente seu livro ao seu rei, atestando que outro súdito não poderia dar-lhe melhor presente que este: o esclarecimento do que acontecerá no futuro, a partir dos herdeiros da dinastia.

Como um todo, o texto de Vieira não é composto num contexto de vácuo político, mas de forte orgulho nacional ansioso pelo estabelecimento de uma dinastia futura tanto independente das espanholas quanto resultante do êxito na sucessão. Vieira localizará a realização do reino, inicialmente, na data de 1666, e esclarece que o hiato entre a vinda de Jesus e este ano específico foi devido à necessidade de incubação e preparação para plena realização do reino de Deus como fato, pelas mãos portuguesas.²⁷²

Notemos que Vieira, conhecedor de seu público alvo e escrevendo a este público alvo português na pessoa da Rainha concebe este texto segundo estes pressupostos. Mas também concebe outras formas de procedência, inclusive não-textuais, quando lida com os indígenas brasileiros ou com os colonos da Bahia.²⁷³ Poder-se-ia supor uma intenção de fomentar ou enaltecer a conjugação religião-estado em Portugal, e pesa a favor desta suposição o fato de Vieira não ter laços pátrios apenas com Portugal, mas ser em certa medida, brasileiro.²⁷⁴ O seu texto à Rainha da metrópole pode ser lido como tão retórico quanto os seus esforços de compreensão das realidades e linguagens indígenas e coloniais,

²⁷⁰ Ibidem, p. 85-86.

²⁷¹ Ibidem, p. 87.

²⁷² Ibidem, p. 84.

²⁷³ CARDOSO, op. cit. p. 48.

em sintonia com o objetivo geral jesuíta: usar-se do modo de ser dos povos em favor de uma revelação adaptada da única verdade, Jesus Cristo.²⁷⁵

O método de Nobili tampouco estava desalinhado de vertentes do pensamento jesuíta, já afirmamos. Corroborando esta proposta, temos os exemplos de contemporâneos, imitadores ou antecedentes imediatos de Nobili, como Estêvão Cacella, missionário no Tibete²⁷⁶ ou Beschi, que na Madurai oitocentista (re)evangelizou a mesma região onde Roberto trabalhara no século dezessete, e ao qual os atuais jesuítas da província se referem como o grande exemplo a ser seguido.²⁷⁷

Especialmente, devido a uma referência direta de Nobili, acredito que a figura de Matteo Ricci é importantíssima. Nobili afirma que seu método é uma aproximação dos indianos segundo os pressupostos adquiridos pelos “Padres da China”, referindo-se exatamente à iniciativa de Ricci.²⁷⁸

Ricci foi enviado à China no século anterior para evangelizar os povos pagãos daquela localidade, na qual a diocese cristã fundada no século XIV não havia, certamente, sobrevivido.²⁷⁹ Sucessor praticamente imediato de Xavier, Ricci propôs um método de aproximação dos chineses através da demonstração científica.²⁸⁰

Assumiu a indumentária típica dos sábios ligados ao confucionismo de então, identificou os traços gerais da religião, buscou utilizá-los, aprendeu a língua, especialmente o mandarim, e buscava provocar o “efeito dominó” na sociedade chinesa através da

²⁷⁴ Vieira nasceu em Lisboa e veio para o Brasil aos 6 anos de idade. Esteve presente no Brasil no período das guerras holandesas no Nordeste, tida por Holanda como o ponto crucial da fundação da identidade brasileira.

²⁷⁵ Constituições 72.

²⁷⁶ Cacella chegou à Índia na mesma esquadra que trouxe Nobili, e dali partiu para o Nepal. De lá, enviou uma carta à Europa descrevendo a noção tibetana de Paraíso na terra, o Shambala.

²⁷⁷ BESSE, L. *Fr. Beschi: his times and his writings*, 1918.

²⁷⁸ NOBILI, *Preaching (...)*. p. 178-179

²⁷⁹ A diocese de toda a Índia, fundada no século XIII pelos franciscanos, não sobreviveu até a época de Ricci. Tal diocese englobava a Índia e a China. MAROTTIKAPARAMBIL, Francis. *op.cit.* p. 39.

²⁸⁰ SPENCE, Jonathan. *O palácio da memória de Matteo Ricci*, 1984. p. 23.

conversão das altas esferas de poder do local, principalmente aquelas ligadas ao imperador e sua côrte.²⁸¹

Ora, a metodologia de Ricci seguiu os mesmos passos básicos da de Nobili, aplicadas a um contexto díspar. Enquanto Ricci ligou-se ao imperador, Nobili ligou-se aos poderes bramânicos. Se Matteo passou a se vestir como sábio chinês, Nobili assumiu os valores e indumentária dos sannyasis. E, na medida em que o missionário na China desenvolveu sua aptidão linguística no aprendizado do mandarim, Nobili o fez nas línguas indianas, especialmente o tâmil. Por fim, como havia um grande interesse pelas ciências naturais e geográficas na China, isto foi utilizado em seu favor por Ricci, mas Nobili valeu-se do interesse dos indianos por filosofia e retórica para buscar convencer os seus companheiros das verdades da fé cristã que trazia.

Poder-se-ia pretender que Nobili trouxe, ao invés de Ricci, um outro conteúdo religioso diferente daquele do próprio Ricci, mas ao observarmos o catecismo em tâmil que compôs para seus catecúmenos, o que encontramos é uma renderização apologética e retórica dos dogmas emanados da idade média, muito embora revestido de profundo conhecimento das teogonias, cosmologias e filosofias indianas, e com enormes preocupações de cunho moral.

Por exemplo, seu *Gnanopadesam*,²⁸² tal como traduzido por Balthasar da Costa, ocupa cerca de sessenta (de duzentas e quarenta) páginas de seu volume em refutar as práticas de poliandria, poligamia, divórcio e prostituição, práticas estas mais ou menos correntes entre os habitantes de Madurai do período, mas que não constituiriam, se Nobili realmente estivesse interessado em propor um novo modelo de cristianismo, um problema soteriológico.

Podemos ler, por exemplo, que

²⁸¹ *Ibidem*. p. 52.

²⁸² O *Gnanopadesam* é a obra catequética criada por Nobili para a educação cristã dos neófitos, ou batizados. Faz parte portanto de um segundo ciclo de ensino, já para convertidos. Talvez por isto o seu estilo não seja mais o de um Diálogo, mas se assemelha a um tratado.

“ A 2ª desordem, q’ os gentios comettè he, q’ em seus matrimonios não perseuerão athe a morte em algù dos dos conjuges, o q’ he grauiss^a desordem, por ser contra a instituição, cõ q’ Ds ordenou no principio o matr^o, dizendo, q’ o marido, e mer auião de ser unidos em hua só carne, e q’ esta união foi posta pl^o msm^o Deos, q’ ninguè pode liçitament desunir, em quanto os dous conjuges viuerè ; e postoq’ isto se bastaua para o uso dos repudios destas terras se ter por abuso, pois cõ ella presume a criatura desfazer, o q’ fas o Criador em seu despeito, comtudo, porq’ os cegos gentios carecem da fé, e conheçimen^o de seu Criador, prouaremos ser o abuso dos repúdios viçios cõ tds outras razões, q’ os gentios senão podem esconder das q^{as} seja a 1^{aa}.”²⁸³

Para além dos arcaísmos, o que a tradução de Balthasar deixa transparecer é a preocupação de Nobili, após ter explicado pelo uso de filosofia indiana a criação dos anjos, demônios, do mundo e as singularidades de Deus segundo um esquema aristotélico (uma causa última),²⁸⁴ e de ter explicado sobre as potencialidades da alma humana segundo um esquema agostiniano.²⁸⁵

A preocupação que surge diante dos olhos de Roberto, tendo esclarecido os catecúmenos sobre a sua origem, é a prática matrimonial indiana. A formulação é permeada de argumentos de liceidade/iliceidade, típicos da igreja pós-tridentina, e de uma noção absolutamente pós-medieval de matrimônio como sacramento.²⁸⁶ Ora, conhecedor que é da tradição clássica, Nobili poderia ter abstraído o Concílio de Latrão de sua fala, e a formulação que o mesmo legou à igreja católica do matrimônio como sacramento indissolúvel, permitindo a prática do repúdio (divórcio) entre os indianos. Além disto, quando se aproxima das práticas de poligamia, teria sido possível, se querido, permitir tais práticas, chanceladas que são pela prática do cristianismo primitivo.²⁸⁷

Nobili não estava a trazer um novo CONTEÚDO religioso para a Índia ou para o cristianismo, mas transmitindo o mesmo conteúdo medieval através de um MÉTODO

²⁸³ NOBILI, Roberto. *Gnanopadesam*, 1607. (SHB 47) . p. 114.

²⁸⁴ Ibidem, p. 61.

²⁸⁵ Ibidem, p. 19-30.

²⁸⁶ O Concílio de Latrão IV, em 1215, definiu o Matrimônio como um Sacramento. Antes deste concílio, era considerado apenas um contrato civil, muitas vezes informal.

²⁸⁷ Em 1Tm3.2 Paulo aconselha que o bispo seja “marido de uma só mulher”, o que indica que a prática de poligamia era corrente na comunidade cristã à qual pertencia Timóteo, Éfeso.

devedor de Ricci. A proposta de inovação em Nobili, portanto, cai por terra quando posto ao lado de seus companheiros jesuítas, ou quando examinado o conteúdo de sua catequese.

A intenção do método, portanto, seria meramente retórica, e o produto final desejado seria, ao menos num primeiro momento, uma forma de cristianismo muito próxima do cristianismo europeu católico romano.

Em um texto posterior à fase de criação do método, *Agnana Nivaranam*, Nobili dedica o mesmo a Deus, identificado como Sarveshwara, e atribui ao mesmo ser a “representação de todo bem, e que ultrapassa toda mente, linguagem e compreensão, que não pode ser detido e é Onipresente, que é o começo e fim de todas as coisas.”²⁸⁸ Ou seja, Nobili atribui a um nome pouco utilizado para Deus no Sul da Índia (a não ser por uma pequena fração Vaishnava)²⁸⁹ os atributos clássicos que a medievalidade e a modernidade europeias tinham formulado acerca de Deus.

O texto do *Agnana Nivaranam* continua da forma mais interessante possível: um diálogo, tal como o “Diálogo da Vida Eterna”, mas agora um diálogo sobre o “Dissipar da Ignorância”,²⁹⁰ no qual os personagens dialogantes são um Bramane, um vellala e um pária, que vieram ter com o “Mestre que ensina a verdade” (Tattuva Podagar em tâmil, o nome pelo qual Nobili era conhecido) a fim de serem esclarecidos sobre a falsidade de seus próprios deuses e crenças. E também querem aprender sobre a bondade, justiça, causa final, identidade e pervasividade do Deus do “sábio guru” em contraste com os atos de crueldade, injustiça, limitações e teogonias de Rudra, Vishnu e Brahma.²⁹¹ É um texto, portanto, apologético e combativo, muito embora inserido no estilo literário favorito da época – os diálogos – que espelhavam os diálogos da classe principal de textos acerca da sabedoria, os Upanixads.²⁹²

²⁸⁸ NOBILI, Roberto. *Agnana Nivaranam*, 1612. p. 1. (SHB 78)

²⁸⁹ KIM, Sangkeun. *Strange Names of God. The missionaries translation of the Divine Name*, 2004. p. 103.

²⁹⁰ Esta é a tradução de “*Agnana Nivaranam*”.

²⁹¹ NOBILI, Roberto. *Agnana ...* p. 3-8

²⁹² Em seu *Informatio ...*, recolhido em *Preaching Wisdom to the Wise* Nobili cita algumas passagens do *Taittyria Upanixad*. Os Upanixads são caracterizados como um gênero Araniak, ou seja, “de floresta”, em

Já em resposta ao problema de Jesus ter sofrido na mão dos seus opositores e ter vivido como um pária em meio a Israel, Nobili escreveu “Tusana Tikkaram”, no qual inverte e subverte a ordem social indiana através da exposição de adeptos da nova religião que trazia, entre eles os príncipes Nayaks. Portanto, seguir a religião do pária Jesus Cristo não significava necessariamente perder a sua própria casta, e disto eram provas suficientes os adeptos, mas tomar sobre si um salutar exercício depurativo.²⁹³ Note-se que Nobili se aproxima na doutrina do karma, cujo um colorário possível é a de transmigração de almas. Transmigração esta que refuta no “Attuma Nirunayam”, ao discorrer sobre a criaturalidade e limitações da alma humana, muito embora sua imortalidade.²⁹⁴

Se examinarmos cada uma das obras de Nobili, todas seguem o mesmo esquema: apropriação de linguagem e estilo literário de composição, utilização de alguns aspectos da filosofia indiana e a construção de uma argumentação que refuta o conteúdo dos saberes tradicionais filosófico-teológicos indianos e promove a filosofia ocidental, renderizada com roupagem indiana, como superior à indiana. Portanto, toda a obra de Nobili, tal e qual a obra de Ricci, é retórica de conversão.²⁹⁵

Isto, no entanto, não desvaloriza a sua inserção na sociedade indiana, e desde um ponto de vista indiano até o valoriza e autoriza, já que como expusemos nesta tese, era lícito aos gurus possuírem um sistema de crença e promovê-lo acima dos outros esquemas concorrentes, pela refutação lógica. O que Nobili não previu, provavelmente, é que seu método de inserção pessoal na sociedade indiana operou realmente esta inserção, mas desde o princípio esteve fadado ao insucesso de um pretensão “efeito dominó”, já que aos seus textos seriam compostas refutações segundo a dinâmica dialógica comensal das filosofias indianas, o que poderia os conversos. Se de um ponto de vista católico isto equivaleria ao fracasso, de um olhar indiano apenas colocava sob a responsabilidade do sujeito a construção de seu caminho de liberação, no entanto.

cuja composição é pressuposto o diálogo entre um mestre e seu(s) discípulo(s), tal e qual Nobili emula em seus Diálogos.

²⁹³ NOBILI, Roberto. *Tusana Tikkaram*, 1619. (SHB 106)

²⁹⁴ NOBILI, Roberto. *Attuma Nirunayam*, 1624. (SHB 12)

²⁹⁵ WINSTON, Kenneth & BANE, Mary Jo. *Reflections on the Jesuit Mission to China*, 2010. p. 27-28.

Note-se, assim, que o método de Nobili foi original apenas no que diz respeito à Índia, mas foi no que diz respeito à companhia de Jesus apenas e somente atendia o ideal que a mesma preconizava como regra para a procedência: utilizar-se de métodos pré-existentes e de eficácia comprovada para buscar a conversão dos povos pela exposição do evangelho e sua doutrina.²⁹⁶

O mesmo pode ser dito de Fernandes, que utilizou-se do método de enaltecimento da civilização portuguesa, tal e qual Vieira o fará em breve, ou supervalorizando a vida sacramental tal e qual Xavier fizera antes de si.

E, no que tange as práticas religiosas da Índia, Nobili e Fernandes invariavelmente concordaram, em última instância: eram mera superstição ou idolatria.²⁹⁷ Gonçalo apenas utilizou-se de um discurso mais direto, e portanto um tanto antipático para o ouvinte indiano, enquanto Roberto travestiu a sua retórica de uma roupagem indiana.

No entanto e por fim, é necessário pontuar que o valor de inovação dos métodos de Ricci e Nobili, entre outros, em relação aos métodos de Vieira ou Fernandes está no fato de os primeiros não insistirem num esforço civilizatório que iguala as missões aos padrões religiosos europeus em tudo, mas permitem uma permeabilidade, uma mestiçagem, uma criouliização do discurso, reinventando-o na forma, embora mantendo o conteúdo. Se este é um traço identitário dos Jesuítas, como propõem Gruzinski e O'Malley, então este discurso nobiliano é mais jesuíta que o discurso de Gonçalo, embora o mesmo não possa ser dito de Vieira, já que este último tem como destinatário a metrópole portuguesa e se apropria dos valores culturais e anseios portugueses correntes na época de composição do mesmo. Ou seja, dos personagens desta tese, Gonçalo Fernandes parece ser o menos jesuíta, por ser excessivamente português. Colorariamente, o tipo de religião católica que adviria do jesuitismo, se não fosse a ordem supressa em 1773, provavelmente seria multiforme, pois

²⁹⁶ Constituições 72.

²⁹⁷ Nobili, em seu *Informatio*, elenca os indianos entre Budistas (que ele chama de ateus), Sábios (os shivaítas) e Idólatras (todas as demais seitas). Cf NOBILI, *Preaching (...)*. p. 87-89.

muitas são as formas de ser dos povos, e muitas seriam as apropriações por permeabilidade em cada um dos espaços missionados.

3.3 - “As sementes do Verbo” – soteriologia contemporânea

O Concílio Vaticano II é um importante marco da história recente do cristianismo ocidental, e tem sido objeto de estudo e admiração ao longo dos últimos 50 anos, portanto desde que foi celebrado.

Nos textos conciliares, podemos perceber a presença inédita em textos oficiais católicos de uma aproximação das outras religiões em espírito amigável, muito embora ainda reservado. Por exemplo, na *Nostrae Aetatis*, Declaração sobre a igreja e outras religiões não cristãs, já o terceiro parágrafo assegura haver no Budismo e no Hinduísmo um tesouro espiritual de caráter universal, pois na prática do hinduísmo “os homens perscrutam o mistério divino e exprimem-no com a fecundidade inexaurível dos mitos e os esforços da penetração filosófica, buscando a libertação das angústias da nossa condição.” O texto segue imediatamente fazendo a distinção essencial, no que se convencionou (por Gonçalo Fernandes, que cunhou o termo) chamar por ‘Hinduísmo’ das escola de gnana e bhakti, pois tais esforços de libertação supracitos podem ser alcançados “quer por meio de certas formas de ascetismo, quer por uma profunda meditação, quer, finalmente, pelo refúgio amoroso e confiante em Deus”. (NA2)

E exorta os fiéis católicos a se aproximarem do hinduísmo e budismo com um espírito absolutamente aberto, dispondo-se a permitir que os fiéis “reconheçam, conservem e promovam os bens espirituais e morais e os valores sócio culturais que entre eles (os adeptos do hinduísmo) se encontram.” (NA2)

Notemos que é uma aproximação absolutamente dialógica. No entanto, entre estes dois parágrafos (o terceiro e o quinto, insertos em NA2), encontramos um outro que

ressalva: a igreja “anuncia, e tem mesmo obrigação de anunciar incessantemente Cristo, «caminho, verdade e vida» (Jo. 14,6), em quem os homens encontram a plenitude da vida religiosa e no qual Deus reconciliou consigo todas as coisas”.(NA2) Ou seja, a aproximação e o reconhecimento de verdades universais no hinduísmo, especificamente, deve ser feita, mas a mesma religião padece de soteriologia suficiente.

No mesmo concílio foi também elaborado o Ad Gentes, decreto conciliar sobre a atividade missionária da igreja, que propõe aos cristãos inseridos em suas culturas seculares e pagãs que se abram à realidade cultural e religiosa dos povos nos quais estão, reconhecendo e trazendo à luz “com alegria e respeito, as sementes do Verbo neles adormecidas”. (AG11a)

Uma missão segundo esta lógica missionária, em contato com qualquer cultura e religião, deve portanto se esforçar por encontrar as tais sementes, poderíamos supor. E de fato o documento fornece elementos para acreditarmos em tal possibilidade, ao propor que os missionários “tomem conhecimento dos homens no meio dos quais vivem, e conversem com eles, para que, através dum diálogo sincero e paciente, eles aprendam as riquezas que Deus liberalmente outorgou aos povos”. No entanto, nem tudo é acolhida de sementes, pois os mesmos missionários devem esforçar-se “também por iluminar estas riquezas com a luz evangélica, por libertá-las e restituí-las ao domínio de Deus Salvador.”(AG11b)

Notemos que a exegese do texto indica duas hermenêuticas de interpretação: a de aproximação e a de conversão, como complementares. Contudo, a conversão como contraponto à aproximação parece transparecer como objetivo final de todo este acolhimento, ao ponto de se fazer necessária a libertação (provavelmente, senão necessariamente, de algo ruim) das riquezas espirituais e a restituição das mesmas ao domínio de Jesus.

Portanto, a noção de sementes do Verbo pode ser compreendida como exercício de retórica e apologética: a igreja é salvaguarda de um mistério espiritual tão absolutamente excelente e universal(izante) que mesmo quando reconhece a presença do Verbo em outras religiões o faz de forma parcial, incompleta, quase como confirmadora de sua própria

grandeza e singularidade. Se as outras religiões são sementes, a igreja é o próprio corpo do Verbo, ou o fruto.

Um documento do ano de 1997 intitulado “O Cristianismo e as Religiões”, emitido pelo Vaticano através da Comissão Teológica Internacional, e submetido ao Cardeal Ratzinger (hoje papa emérito Bento XVI) interpretou e propôs a exegese do AG, clarificando a existência de três correntes teológicas principais antecedendo o Concílio e participando de sua redação. Estas três correntes são a inclusivista, a exclusivista e a pluralista, que tratam especificamente da Soteriologia na Teologia das Religiões. A exclusivista propõe que somente Jesus Cristo segundo apresentado pela igreja é suficiente (ou capaz) de promover a Salvação do homem. (CR 8-12) A inclusivista propõe que Jesus Cristo é sempre o operador da Salvação nas religiões (quais forem), e que outras formas de religiosidade padecem de autonomia salvífica quando não anunciam Jesus como único Salvador. E o pluralismo expande o esforço salvífico de Deus a todas as religiões, permitindo-lhes ideologicamente que tenham meios suficientes de salvação.

Identifico a linhagem de Abshiktananda e Pannikar, já citados nesta tese, nesta última nuance, sendo um deles pré-conciliar (Abshiktananda) e outro pós-conciliar (Pannikar). Pannikar formulará, a seu tempo a frase “Uma coisa é dizer que Jesus é o Cristo. Outra é pretender que Cristo seja Jesus”, descompactando o caráter crístico de Deus da pessoa de Jesus e expandido-a ao Cosmo, da mesma maneira que pretende Chardin.²⁹⁸

Para Teilhard de Chardin, padre jesuíta do início do século XX, o Cristo é o evoluidor de todas as coisas, o quiasma no qual e para o qual converge todo o Universo, o eixo sustentador da dinâmica da vida.²⁹⁹ Segundo esta proposta de cristificação radical do Universo, a própria terra torna-se espaço de salvação e a mesma passa a consistir não mais na aquisição ou propedêutica a um modo de vida fora do planeta físico, em alguma zona etérea, mas na percepção de continuidade entre o um e o todo. Uma postura filosófica que se aproxima bastante, se assim o quisermos, da filosofia advaita do hinduísmo.

²⁹⁸ CHARDIN, Teilhard. *Le Coeur de la Matière*, 1976 p. 58-60

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 60.

Segundo o documento de 1997, esta aproximação assemelha-se ou constitui-se como uma postura imanentista e ortoprática do ponto de vista teológico, segundo a qual Jesus pode ou não ser considerado normativo como agente de Salvação. Numa postura soteriocêntrica cristã, Jesus assume em si a melhor realização possível da Salvação divina, constituindo-se no salvador normativo, i.e., aquele cuja imitação realiza o processo divino.

Já uma outra possibilidade desta percepção de Jesus como evolutor dispensa a própria pessoa dele, ao admitir e constituir-se num teocentrismo radical, segundo o qual a substância divina, dada a sua inefabilidade e superioridade como objeto racional puro não pode ser apreendida pela mente humana, o que incorreria na necessidade de entrega total do sujeito a Deus como seu dependente, *embora* (e não *a partir*) da mediação contida e operada pela religião. Observemos que esta aproximação teológica assemelha-se bastante à opção pelo bhakti radical, a devoção que tudo entrega de si expressa nas tradições vaishnavas pós-Gopala (o “Hare Krishna”, por exemplo) ou na abolição de toda mediação iniciada ou querida pelo movimento teológico lingayat.³⁰⁰

O documento, após apresentar estas correntes soteriológicas, recoloca a cristologia como constitutiva essencial da identidade cristã, sobretudo segundo os moldes do Concílio de Calcedônia, e afirma a pessoa de Jesus como única mediação real entre Deus e o homem. (CR 32)

“O Cristianismo e as Religiões” põe em cheque qualquer tentativa de diálogo inter-religioso segundo um modelo de Teologia das Religiões quando pretende a necessidade do anúncio de Jesus: “49. a) Só em Jesus os homens podem salvar-se, motivo pelo qual o cristianismo tem clara pretensão de universalidade. A mensagem cristã dirige-se, portanto, a todos os homens e a todos há de ser anunciada.” (CR 49a)

³⁰⁰ RAMANUJAM, op. cit. p. 12.

No entanto, a tensão iniciada e posta pela apresentação de possibilidades teológicas entre teólogos cristãos mais amplas permanece no texto, chegando o mesmo texto à paradoxal afirmação de que

“a possibilidade da existência de elementos salvíficos nas religiões não implica em si mesma um juízo sobre a presença desses elementos em cada uma das religiões concretas. Por outro lado, o amor de Deus e do próximo, tornado possível em última instância por Jesus o único mediador, é o caminho para se chegar ao próprio Deus. As religiões podem ser portadoras da verdade salvadora apenas enquanto conduzem os homens ao verdadeiro amor. Se é verdade que este pode ser encontrado também nos que não praticam religião alguma, parece que o verdadeiro amor a Deus deve levar à adoração e à prática religiosa em união com os demais homens.” (CR 87)

Ou seja, a interpretação restritiva da comissão reunida em 1997 transformou a “realidade” da presença de elementos espirituais universais nas outras religiões, de NA, em uma “possibilidade de existência”, e mais: tal possibilidade se realiza somente em Jesus. É como se a teologia oficial do catolicismo dissesse que as outras religiões têm, sem dúvida, elementos soteriológicos universais, que no entanto não capazes de salvar ninguém.

A conclusão do documento é ambígua, afirmando que é missão da Igreja dar a conhecer Jesus, única verdade do Pai, para a salvação do homem. E a postura hermética de um ponto de vista doutrinal-soteriológico do documento, que não abre espaço para o questionamento de Jesus como salvador universal e único de toda a raça humana é compreendida como diálogo de fato, caracterizado como o interlúdio entre certezas. (CR 101)

De um ponto de vista etimológico, a Comissão está absolutamente correta: o Diálogo *é e precisa ser* o encontro entre duas certezas. Mas de um ponto de vista existencial, falta nesta concepção de diálogo inter-religioso o dado da alteridade, que permite a mistura de idéias e o surgimento de novos discursos teológicos em ambos os

espaços.³⁰¹ A igreja pretendida pelo documento aqui analisado não pode dialogar porque não se permite questionamentos sequer internos, uma vez que o texto dá clara predileção a uma postura soteriológica, no máximo, inclusivista.

Mas a palavra oficial da instituição católica não é a única palavra que por ela é dita. Jacques Dupuis, em seu “O Cristianismo e as Religiões”, apresenta-nos uma breve historização da concepção e interpretação progressiva da soteriologia inclusiva. Segundo Dupuis, a teologia pré-conciliar comportava a noção de cumprimento do desejo humano, em De Lubac, pois “somente o cristianismo afirma ao mesmo tempo, indissolivelmente, um destino transcendente comum para o homem e para a humanidade”.³⁰²

Segundo este posicionamento soteriológico, as outras religiões podem ser consideradas como naturais e estão marcadas por um profundo desejo humano de encontro com o Divino, realizado apenas na pessoa de Jesus, fundador e artífice do encontro entre o divino e o humano. Assim, em oposição à religiosidade natural, de procura por Deus, “o cristianismo é a religião sobrenatural”,³⁰³ na qual Deus vem ao encontro do homem de maneira tão definitiva que toca e se torna a humanidade em Jesus.

Para Dupuis, Teilhard Chardin, segundo a mesma noção de cumprimento, coloca a realização de Jesus como um aspecto de sua encarnação para a realização de sua realidade crística em momentos anteriores e posteriores aos eventos da Galiléia e Judá, que é o fato de Jesus ser o Cristo. Para Chardin, não é o mero fato “Jesus” que realiza e sintetiza o

³⁰¹ Todorov foi o pensador que melhor trabalhou a questão do “poder ser alterado” como pressuposto básico em processos dialógicos. Cf TODOROV, Tzevetan. *A conquista da América – a questão do outro*, 1982. p. 118. Nesta, Todorov afirma: “se a compreensão não for acompanhada de um reconhecimento pleno do outro como sujeito, então essa compreensão corre o risco de ser utilizada com vistas à exploração, ao ‘tomar’; o saber será subordinado ao poder.”

³⁰² DE LUBAC apud DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as Religiões. Do desencontro ao encontro*. 2004, p. 77.

³⁰³ DUPUIS, op. cit. p. 78.

encontro de Deus com o homem, mas a sua realidade crística, cristificadora do mundo, pois “Ele é o Alfa e o Ômega (...) aquele que dá consistência ao mundo” .³⁰⁴

Assim, Teilhard conseguiria salvaguardar o papel de Cristo no mistério soteriológico ao identifica-lo com um desígnio salvífico de Deus, e ao mesmo tempo o desatrelar da igreja, que deixa de ser a portadora de Cristo e passa a ser o espaço no qual a adesão a Cristo foi feita de forma reflexiva: a Igreja é uma ortopraxia espiritual que pensa o que crê, gerando e escrevendo a ortodoxia como literatura intencional e identitária.³⁰⁵

Seguindo e acompanhando a teoria do cumprimento, a teologia da inclusão foi elaborada com a intenção de superar a dicotomia e tensão existente no fato de Deus, necessariamente por ser dom gratuito, idealmente atender o desejo de salvação de todos os homens e a realidade de muitas mediações.

Nesta esteira deste pensamento se assentou Panikkar, cuja teologia foi capaz de contemplar outras tradições religiosas que não a cristã como, de fato, cristo-feitas. Na concepção inclusiva, o Cristo salva os sujeitos adeptos de outras religiões não “muito embora” as práticas religiosas que produzem e seguem, mas “mediante” estas práticas.³⁰⁶ Isto significa pretender que a ação de Jesus como normativo para estes adeptos é desconhecida, mas nem por isto menos real. Rahner identificava esta presença crística em outras religiões como “Cristianismo anônimo”.³⁰⁷

Panikkar vai além de Rahner ao explicitamente declarar “uma presença viva de Cristo no hinduísmo”,³⁰⁸ afirmando que tanto o cristianismo quanto o hinduísmo pertenciam a Cristo, como tudo também pertence a ele, que é a fundamentação ontológica de todo o mundo. Assim, Cristo não é o objetivo final ontológico do hinduísmo, como

³⁰⁴ CHARDIN apud Ibidem, p. 79.

³⁰⁵ Ibidem, p. 79.

³⁰⁶ Ibidem, p. 84.

³⁰⁷ Ibidem, p. 81.

pretendia De Lubac, mas o real inspirador, que impulsiona o hinduísmo para a sua manifestação plena. E, da mesma maneira que o cristianismo pertence a Cristo, Cristo não pertence ao cristianismo e nem ao hinduísmo, mas somente a Deus. Esta afirmação filosófica de Panikkar, percebamos, “libera” Cristo para agir conforme queira em qualquer tradição religiosa como impulsionador, inspirador e realizador da Religião como fenômeno.

Panikkar explica, na introdução da segunda edição de seu “The Unknown Christ in Hinduism” (aqui traduzida para a edição italiana de 2008) que Jesus é um símbolo do Cristo no que se convencionou chamar “cristianismo”, mas que pode ser chamado de Krishna, Purusha, Rama, Ishvara ou Cristo. Os cristãos o chamam “Cristo” porque é desta maneira que ele se manifestou aos adeptos desta forma de religião, através de Jesus de forma decisiva. Todavia, todas estas apresentações são expressões do mistério indivisível, cada qual representando uma realidade desconhecida de Cristo.³⁰⁹

Pannikar faz o seu diálogo ao insinuar, assim, que da mesma maneira que existe um Cristo oculto no Hinduísmo, há um Shiva oculto no Cristianismo, e convém procurá-lo para podermos apreciar mais perfeitamente a realidade salvadora total. É um discurso claramente teocêntrico radical, que no entanto não relativiza Cristo, como pretende a Comissão Teológica. Ela o afirma como radicalmente válida, sem relativizar a mediação do “outro religioso”, na medida em que permite-se também alterar. Não altera-se, contudo, o conteúdo de fé a respeito de Jesus, mas o vácuo de Shiva (ou Krishna, ou Exu, ou seja lá o que pretendemos) do qual padece o cristianismo.³¹⁰

O livro de Dupuis revela a real apreciação do autor sobre o tema da soteriologia inclusiva na página 153, quando abre o capítulo “Muitas vezes e de muitos modos”. Para

³⁰⁸ PANIKKAR, R. *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, 2008. p. 21.

³⁰⁹ “Non si può quindi dire che ci sono molti Cristi. Cristo è unico, è il nome che i cristiani hanno dato a quell'Uomo che altre tradizioni possono riconoscere in altri simboli e perciò con attributi diversi.” Ibidem, p. 23. Note-se que o colorário de tal é que se Cristo pode ser significado segundo Shiva ou Ishvara a partir do conhecimento do mesmo em outras religiões, os mesmos símbolos crísticos citados podem ser significados segundo Cristo no cristianismo.

³¹⁰ DUPUIS, op. cit. p. 87.

Dupuis, há uma clara continuidade entre a palavra de Deus dirigida aos profetas veterotestamentários, aos budistas, aos muçulmanos etc., de tal forma radical que fechará o capítulo, na página 180, recomendando que se leiam aos fiéis palavras (trechos) de outras escrituras não cristãs como fomento para a sua vida espiritual cristã. No decorrer do capítulo Dupuis oscila, no entanto, entre uma postura de abertura à novidade do “Cristo em todos” anunciada por Panikkar e Chardin, afirmando a continuidade entre a impessoalidade do Nirvana, do Attman e de Moksha com a pessoalidade de Allah, YHVW e Jesus. Estes seriam pólos do paradoxo do mergulho na realidade divina, sempre auto-reveladora. Dupuis conclui o seu livro enaltecendo a teologia de “encontro de sementes” iniciada pelo Vaticano II, e pretende que os documentos interpretativos que o sucederam foram progressivas aberturas à necessidade de diálogo com outras tradições religiosas, mediadas por uma teologia cristã sólida.

No que diz respeito a esta tese, parece-me que os discursos de Nobili, Ricci e outros daquela geração de jesuítas poderiam muito bem serem assumidos como precursores do discurso do Vaticano II. Dupuis chega a afirmar que esta ocasião (o concílio em si) foi a primeira na qual a igreja, em dois mil anos, teve uma visão positiva de outras religiões.³¹¹

Ora, isto não é de todo verdade, posto que os movimentos epistemológicos que Nobili empreendeu na construção de seu argumento em favor da manutenção de elementos indianos incluiu a adoção da estética idolátrica indiana. Também incluiu a adoção de uma série de elementos ritualísticos de então,³¹² e propôs, de maneira menos radical que Panikkar, a identificação de deidades indianas com o Deus cristão.

³¹¹ DUPUIS, op. cit. p. 89.

³¹² O objeto SHB 220/22.10 descreve 37 mantras a serem recitados enquanto o fiel cristão se marca na testa, pescoço, nuca, ombros, braços, pernas e barriga, e ainda os 7 desenhos permitidos para marcação na testa, denotando casta. Ainda elenca os 27 elementos que se deveriam queimar dos brâmanes a serem batizados, simbolizando a troca de casta ou admissão a um modo de casta diferente. É interessante notar que as castas são reconhecidas pela cor, e a religião pelo desenho nestas marcações na testa. Um shivaíta trará 3 ou 4 linhas na testa, enquanto um cristão trará um quadrado sólido. Ambas marcas, no entanto, serão feitas com o objeto de mesma cor: cinza (exceto de corpos cremados) misturadas com algum corante ou substância colorizante, tal como açafraão, por exemplo.

Por exemplo, quando um cristão de casta era admitido à comunidade dos cristãos, o mesmo era marcado pelo sacerdote (Nobili ou um de seus colegas ou sucessores) com cinzas abençoadas segundo a fórmula por ele criada:

“Grande Deus, que fizeste meu corpo a partir do pó e ao pó o tornarás, não permita que eu, um homem feito de cinzas, seja por demais orgulhoso, mas dá-me a virtude da humildade, arranca-me da escuridão da idolatria, salva-me dos meus inimigos, preserva-me até a morte do pecado, guia-me segundo seus mandamentos e dá-me uma morte em santidade, mediante Cristo nosso Senhor, Amem.”³¹³

É possível apreender da oração acima que, da mesma maneira que pretendeu o Concílio em sua clara opção complementarista de “Diálogo”, Nobili esforçou-se por “iluminar” a cultura indiana com a “luz do evangelho”, dissipando a escuridão da ignorância segundo os moldes neo-aristotélicos de Tomás de Aquino.³¹⁴

Ao contrário, e talvez como desenvolvimento do pensamento inclusivo inaciano, Chardin propõe a centralidade absoluta de Jesus na experiência humana, como pretendem os Exercícios Espirituais, presidindo todos os aspectos do Universo e regendo-o rumo a um aperfeiçoamento evolutivo.

Finalmente Panikkar, como inclusivista radical, é quem fornece elementos de novidade ao diálogo inter-religioso a partir de uma pertença cristã ao assegurar a presença deste Cristo cósmico de Teilhard na vivência religiosa cotidiana do hindu, ao passo que também insinua a necessidade de os cristãos dissiparem sua ignorância acerca dos valiosos tesouros inegavelmente cristãos que ele pôde encontrar no Hinduísmo e que devem estar em todas as religiões da terra, compreendidas por ele como frutos, e não sementes, do mesmo impulso salvífico do Verbo.

³¹³ Ibidem.

³¹⁴ Nobili insistiu em seu *Informatio* a Acquaviva que a melhor maneira de dissipar a escuridão da ignorância e idolatria na Índia não era apontar onde estavam os obstáculos, mas acender a luz. Esta percepção pode ser encontrada em Tomás de Aquino. AQUINO, Tomás. apud NOBILI, *Preaching (...)* p 103.

Assim, parece-me que Nobili e outros jesuítas anteciparam o Concílio em trezentos anos, tornando-o automaticamente ultrapassado de um ponto de vista soteriológico. O caminho para a construção de um Diálogo real, alterador dos dialogantes, parece ser a via de Panikkar, que o Concílio não desenvolveu e que a palavra oficial da igreja católica renegou, taxando-o de relativista.

Pôr-se em relação, no entanto, não significa enfraquecer-se, como nos ensina Glissant. Significa modificar-se, e assim criar espaço para a ressonância da poética, baseada na diversidade que procura rima.

Pôr-se em relação, permitir-se alterar, abrir mão de velhos paradigmas de fechamento, tem apontado a alta hierarquia do catolicismo hoje, parece ser o único caminho possível para a reconquista de espaços perdidos.

E, se o documento de 1997 estiver correto, ao lado da eclesiologia caminha sempre a soteriologia. Estamos, hoje, finalmente presenciando o surgimento (ou ressurgimento) de uma posição de vulnerabilidade por parte do cristianismo, que pode se desenvolver, em breve, numa soteriologia de mútua iluminação frente aos “outros”, para os quais o próprio cristianismo é um outro que sempre, até hoje, tenta se impor como o “único”.

Considerações Finais

Nobili é um personagem por si mesmo complexo o suficiente para não poder ser totalmente compreendido dentro das limitações (recorte epistemológico) desta tese. Se isto pode ser dito com segurança a respeito do mesmo, quanto mais limitada é a compreensão, somente a partir desta tese, das intenções jesuítas no alvorecer da Modernidade.

O que fica claro, ao observarmos a hipótese tal e qual formulada para este trabalho é que se pensarmos a Modernidade e a Reforma na Europa como eventos concomitantes e concedermos, como o fazem Domingues e outros uma peculiaridade à Ibéria que seria a formulação do neo-tomismo com traços humanistas; e estabelecermos esta formulação como indentitária deste espaço ibérico, torna-se possível propôr que o jesuitismo foi um movimento de Reforma na Ibéria, dentro dos limites da forte identificação cultural do ethos ibérico com a igreja católica romana.

Isto não significa dizer, no caso específico, que Nobili não tenha se colocado em diálogo com a cultura indiana, mas a intenção inicial de conversão em massa limita este diálogo, resultando num aprofundamento da identidade de Roberto como inaciano, ao passo que a própria dinâmica da teologia indiana, que prevê o seguimento a um guru e não necessariamente à sua doutrina possibilita o fenômeno da não-conversão, a médio ou longo prazo, da sociedade indiana como pretendida por Nobili.

Existem dúvidas sobre a validade da proposição do efeito dominó de conversão fiducial na Índia devido às mesmas contingências das relações típicas na religião/cultura indiana, que tendem a conceder ao indivíduo, e colocar sobre o mesmo, a autonomia da formação de sua própria doutrina (ou “modo de crer”) religiosa. Como assim o é, a

insistência no mesmo esquema de pensamento e procedimento nobiliano fadaram, desde o início, ao insucesso.

Embora a intenção de conversão de toda a sociedade indiana seja claramente proselitista, pesa em favor de Nobili a sua percepção da validade do modelo de Ashrams, no qual se dá a transmissão direta da experiência religiosa do mestre ao discípulo e a modelagem de sua catequese segundo este modelo.

Há que se pontuar que, da mesma maneira que a liturgia dos grupos que existiam na chegada dos portugueses e existem hoje, entre os cristãos, foi e é capaz de indicar a origem e estabelecer fronteiras de significado e poderio político, o fato de Nobili celebrar os sacramentos latinos segundo uma concepção ritual indiana, no que é duramente criticado por Gonçalo, nos possibilita acreditar que, liturgicamente, Roberto tenha fundado uma identidade nova, que a longo prazo provavelmente teria se destacado da igreja romana.

O mesmo movimento de separação baseado no modo de celebrar, de fato, tem sido observado ao longo da história da igreja romana, inclusive na Índia, onde os diversos modos de ser segundo ritualidades (ou Ritos) constituem hoje igrejas sui juris no corpo da igreja católica romana.

Por estas razões e pelo claro desencontro entre estas possíveis consequências e o ideal de universalidade típico da igreja católica apostólica romana, pode-se conceder que Nobili tenha fracassado no intuito de fazer fiéis para a igreja, e na verdade involuntariamente pode ser tomando como um reformador ou um “alumbrado”, título temido pelos jesuítas desde a fundação.

Quando e se, no entanto, este objetivo de conversão de massa é relativizado, cria-se um espaço fecundo para a prática do diálogo pelo aprendizado por parte do cristão do compromisso pessoal de cada sujeito com a construção de sua própria ética religiosa especialmente se posta em relação com (i) os credos estabelecidos e por vezes partilhados; (ii) a realidade do mundo em sua multiplicidade de realizações (ou kama, artha, dharma

e/em/como moksha) e (iii) a responsabilidade pessoal em se comprometer com a prática do caminho religioso, fiducialmente ou não.

A adesão aos ideais i, ii e iii podem ser, paradoxalmente, compreendidos como (i) autoridade dos vedas; (ii) as limitações humanas devido ao lugar social-econômico ocupado (castas); e (iii) samsara, ou necessidade de evolução espiritual. A não negação destes três elementos, ou a adesão aos mesmos, tradicionalmente constitui o fundamento de pertença às religiões indianas (ou hinduísmo), o que reitera e reforça o caráter sintético deste caminho alternativo de missionarismo.

O paradoxo, portanto, é que Nobili obteve sucesso em seu objetivo de levar o cristianismo à Índia. O que o mesmo não previu é que a doutrina que pregava seria quase imediatamente absorvida pelo hinduísmo na típica fagocitose ou comensalidade deste sistema teológico.

A causa desta abordagem nobiliana, ou sua grande inovação, não pode de todo ser atribuída a Nobili, afinal, mas a Inácio, que propõe aos seus companheiros nas Constituições um ser-estar na missão e no mundo capaz e obrigado à observação do “outro” a fim de criar e utilizar métodos de evangelização adaptados a cada situação e sujeito, numa clara continuidade com o movimento humanista em uma acepção tomista, e vice-versa. Nisto consiste, basicamente, o “modo de proceder jesuíta”.

O grande desafio que Nobili impõe a seus intérpretes atuais, especialmente os partícipes de sua fé é o de, libertos das pretensões universalizantes de Trento, nas quais Roberto estava inserido, serem capazes de se enraizar nos valores de *aggiornamento* e exercício livre da razão, celebrados pelo Concílio Vaticano II e pela *Fides et Ratio*; e a partir destes pressupostos atuais, muito mais amplos que os tridentinos, passarem de meros jardineiros de sementes pretensiosamente incipientes a convivas no banquete que o Diálogo proporciona, na justa medida de trazermos para a mesa do encontro entre nossas culturas e religiões nossos próprios *logos* no mesmo espírito Nobiliano de alteridade.

Talvez assim possamos nos debruçar sobre a manta da alteridade e tecer o nó de percebermos a nós também como os outros.

Bibliografia

- ABHISHIKTANANDA. *Guru and disciple: and encounter with Sri Gnanananda, a Contemporary Spiritual Master*. Delhi: ISPCK, 1990
- ACQUAVIVA, Claudio. *Industriae ad curandos animae morbos*, 1605. (disponível em << <http://books.google.com/books?id=KAE8AAAACAAJ&dq=claudio%20acquaviva%20industriae%20ad%20curandos%20anime%20morbos&pg=PP14#v=onepage&q&f=false> .>>)
- ACQUAVIVA, Claudio. *Concerning Br Nobili renuntiation to his properties and nobile title and rights*. Manuscrito.
- AFONSO, AV (editor) *Indian Christianity*. New Delhi: Centre for Studies in Civilizations, 2009
- AIRES-BARROS, L: Das rotas quinhentistas das especiarias e da pedraria às rotas actuais; Dos combustíveis e dos minerais de alta tecnologia. *Revista ICALP*, vol. 18. Lisboa: Editora do Instituto Superior Técnico, 1989
- ARMSTRONG, Karen. *Buda*. London: Penguin Books, 2004
- ARUN, Joe. *Interculturation of Religion*. Bangalore: Asian Trading Corporation, 2007
- BACHMANN, Peter R. *Roberto Nobili: 1577-1656*. Roma: Institutum Historicum S.I., 1972
- BESSE, L. *Fr.Beschi: his times and his writings*. Trichinopoly, 1918.
- Bispo de Cochim. *Carta aos Inquisidores em Goa*. 14/11/1609. Manuscrito. Disponível na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Brasil.
- BOTERO, H. *Francisco Xavier*. Porto Alegre: Livraria Editora Padre Réus, 1987
- BOXER, Charles R. *O Império Marítimo Português, 1415-1825*. 2.^a Edição. Lisboa, Edições 70, 1992
- BROIN, G. The family background of R. Nobili. *IN AHSI* 68. Roma, 1999
- CAMARA, J.B. *Apontamentos de História Eclesiástica*. Petrópolis:Vozes, 1957
- CARDOSO, Maria Manuela Lopes. *António Vieira: pioneiro e paradigma de Interculturalidade*. Lisboa: Chaves Ferreira, 2001.
- CASTILHO, D. Pedro. *Carta aos Inquisidores de Goa, 16/01/1607*. Manuscrito. Disponível na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Brasil

- . *Carta aos Inquisidores em Goa. 15/02/1615*. Manuscrito. Disponível na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Brasil.
- CHARDIN, Teilhard. *Le Coeur de la Matière*, Paris: Seuil, 1976
- CLOONEY, Francis. A Charism for Dialogue: Advice from the Early Jesuit Missionaries in our World of Religious Pluralism, *IN Studies in the Spirituality of the Jesuits*. 2002
- CORREIA-AFONSO, John. *The Jesuits in India (1542-1773)*. Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 1997
- CRONIN, Vincent. *A Pearl to India: The Life of Roberto di Nobili*. Dutton, 1959
- DAHMEN, Pierre. *Robert de Nobili, l'apotre des Brahmes*. Paris: Éditions Spes, 1931
- DATTA, Amaresh. *Encyclopedia of Indian Literature:devraj to jyoti*, Volume 2. New Delhi: Sahita Academy, 2005
- DOMINGUES, Beatriz Helena. *Tradição na modernidade e modernidade na tradição: a modernidade ibérica e a revolução copernicana*. Rio de Janeiro: COPPE/UFRJ, 1996.
- DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as Religiões. Do desencontro ao encontro*. São Paulo: Loyola, 2004.
- EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- FERNANDES, Gonçalo. *De hua do Padre Gonçalo Fernandes para o Padre Visitador de Maduré em 7 de Maio de 1610, sobre a missão do Padre Roberto*. Manuscrito (parecer)
- FERNANDES, Gonçalo. *Relatório das atividades ao padre Visitador N. Pimenta*. , 7 de maio de 1607
- FILHO, Spencer C. *Os exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola. Um manual de estudo*. São Paulo: Loyola, 2004
- FLOOD, Gavin. *Introduction to Hinduism*. Cambridge University Press, 1996
- FRANCO, José Eduardo. A Companhia de Jesus e a Inquisição: afectos e desafectos entre duas instituições influentes. IN *Actas do Congresso Internacional Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades*. Lisboa: IICT, 2008.
- GLISSANT, Édouard. *Introduction a une poétique du divers*. Montreal: Presses de l'Université de Montreal, 1995
- GNANASEKAR, Antony Paul. *Life of native Christians in the Tamilnadu (1600-1833)* Madurai: Madurai Kamaraj University Press, 2002

- GNANASEKAR, Antony Paul (org). கோகுப்பாசிபிபா உபை. Madurai: Madurai Kamaraj University Press, 2007
- GRUZINSKI, Serge. O historiador, o macaco e a centaura: a "história cultural" no novo milênio in **Estudos Avançados vol.17 n° 49**. São Paulo, 2003
- GRUZINSKI, Serge. O pensamento mestiço. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- HERAS, H. *The conversion policy of the Jesuits in Índia*. Mumbai, 1933
- HEREDIA, Rudolf. *Changing Gods: Rethinking Conversions on India*. New Delhi: Penguin Books, 2007
- INOUE, Takako. *Comparative Aspects of Christian Music in India, China and Russia*. Sapporo: Slavic-Eurasian Research Center, 2012.
- JOHN, K. J. *The Road to Diamper*. Kochi: Kerala Latin Catholic History Association, 1999
- JONES, C.A & RYAN, J.D. *Encyclopedia of Hinduism*. New York: Facts of Life, 2007
- KALIATH, *The Word in the cave*. New Delhi: Intercultural Publications, 1996
- KAPOOR, Subodh. *The Systems of Indian Philosophy*. New Delhi: Cosmo Publications, 2004
- KIM, Sangkeun. *Strange Names of God. The missionaries translation of the Divine Name*. New York: Peter Lang, 2004.
- KOLENGADEN, Joseph. Culture and traditions of the Thomas Christians IN: MENACHERY, George (org). *Thomopedia*. Thiruvananthapuram: St Joseph's Press, 2000
- LACH, Donald, *Asia in the Making of Europe*, vol. 1 Chicago : The University of Chicago Press, 1965
- LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas. Os Conquistadores*. Porto Alegre: L&PM, 1994
- LAL, Vunay & LOON, Borin Van. *Hinduism. A graphic guide*. London: Icon Books, 2010
- LARRANAGA, Inácio. *O irmão de Assis*. São Paulo: Paulinas, 2001
- LEMAÎTRE, Solange. *Hinduísmo ou Sanatana Dharma*. São Paulo: Flamboyant, 1958
- LEVETTE, Sarah. *Coming of age: Journey of Life*. Chicago: Rosen Publishing Group, 2009

- LOUNDO, Dilip. The Artisan of Kingdom of God on Earth – St Francis Xavier (1506-1552) in the Prophetic Eyes of Fr. Antonio Vieira (1608-1697). IN Mata, Carlos & Acharya, Kala (ed). *St. Francis Xavier: His Times and Legacy*. Mumbai: Somaiya Publications, 2007
- LOYOLA, Inácio. *Obras Completas*. Madri:BAC, 1966
- LUISELLI, Bruno. *La formazione della cultura europea occidentale*. Roma: Herder. 2003.
- MASCARENHAS, D. Fernão Martins. *Carta aos Inquisidores em Goa. 04/03/1619*. Manuscrito. Disponível na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Brasil.
- _____. *Listas de condenados e penas. 1618. Manuscrito*. Disponível na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Brasil
- MATOS, Artur Teodoro de. *Na Rota da Índia. Estudos de História da Expansão Portuguesa*, Macau: Instituto Cultural de Macau, 1994.
- METTS, R. *Inácio sabia – intuições pedagógicas*. São Paulo: Loyola, 1997
- MEYKANDAR, *Sivajnanabodha*. Chennai: Sri Aghorasivacarya Trust, 2003
- MODAELLI, Mario E. *De Nobili*. Brescia: La Scuola, 1950.
- MONTERO, Paula (org.). *Entre o mito e a história*. Petrópolis: Vozes, 1996: 31-135.
- _____, Paula. *A universalidade da missão e a particularidade das culturas*. In:
- MORSE, Richard M. *O Espelho de Próspero: Cultura e Idéias nas Américas*. São Paulo: Cia das Letras, 1995
- MUNDADAN, Mathias. *History of Christianity in India, Volume I: From the Beginning up to the Middle of the Sixteenth Century*. 1982
- _____, Mathias. *Sixteenth century traditions of St. Thomas Christians*. 1970
- _____, Mathias. *Indian Ecclesia: An Interreligious community* . Bangalore: Dharmaram Publications, 2000.
- _____, Mathias. *Traditions about the Indian Apostolate of St Thomas and the Tomb of Mylapore*. Bangalore: Dharmaram Publications, 1969.
- NEDUNGATT, George. *Quest for the Historical Thomas Apostle of India*. Bangalore: Theological Publications in India, 2008
- NEILL, Stephen. *The Story of the Christian Church in India and Pakistan*. 1970.
- NOBILI (Roberto) a ACQUAVIVA (Claudio), (Port.) Madurai, Dezembro de 1607. Carta.

- NOBILI, Roberto. *Agnana Nivaranam*, 1612. Manuscrito.
- NOBILI, Roberto. *Attuma Nirunayam*, 1624. Manuscrito.
- NOBILI, Roberto. *Carta ao cardeal Bellarmino*. Madurai, 1607. Carta.
- NOBILI, Roberto. a VICO. *De Modo quo nova Missio Madurensis utitur ad Ethnicos Xto convertendos*. s.d. Carta
- NOBILI, R. *I^a Informatio circa dubia quaedam attinentia ad conversionem infidelium*. Goa. 1613. Manuscrito.
- NOBILI, Roberto. *Gnanopadesam*, 1610. Traduzido por COSTA, Balthasar. Cópia (anônima) datilografada do manuscrito preservado em Roma.
- NOBILI, Roberto. Sem título. s.d. (Oração para bênção de cinzas e coletânea de ritos substitutivos aos védicos autorizados pelo bispo de Cranganore para serem praticados pelos Neófitos.)
- NOBILI, R. *Preaching wisdom to the wise. Three Treatises by Roberto de Nobili, S.J., Missionary and Scholar in 17th Century Índia*, St Louis: Institute of Jesuit Sources, 2000
- NOBILI, Roberto. *Tusana Tikkaram*, 1619. Manuscrito.
- O'MALLEY, John. *Los primeros jesuitas*. Ediciones Mensajero & Sal Terrae, s.d.
- O'NEILL, Charles & DOMÍNGUEZ, Joaquín Maria. *Diccionario Histórico de la Compania de Jesus*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1998
- PANIKKAR, R. *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*. Milão: Jaca Books, 2008.
- PANIKKAR, Raimon. *The fullness of Man*. Beijing: Beijing Religious Cultural Publishing House, 2006
- PARMESHWARANAND, Swami. *Encyclopedia of Shaivism*. Delhi: Sarup & Sons, 2004
- PENNINGTON, Brian. *Was Hinduism Invented?* Oxford: Oxford University Press, 2005
- PILLAI, Nallasvami. *Studies in Shaiva Siddantha*. Madras: Meykandan Press, 1911

- PINHO, Leandro Garcia. *Jesuítas e pensamento mestiço: adaptação e ocidentalização nos escritos quinhentistas luso-americanos de Anchieta, Soares e Cardim*. Tese. Juiz de Fora: UFJF, 2006
- RAJAMANICKAM, P. S. *Robert de Nobili, alias Tattuva Podagar, the Father of Tamil Prose*. Madras: University of Madras Press, 1967
- RAJAMANICKAM, Xavier. The Newly discovered <<Informatio>> of Robert de Nobili. *IN AHSI* vol XXXIX. Roma, 1970
- RAMANUJAM, A.K. *Speaking of Siva*. New Delhi: Penguin Books, 1973
- RAMOS, Rui; SOUSA, Bernardo Vasconcelos et MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *História de Portugal*. Lisboa:A Esfera dos Livros, 2009
- RYAN, Tomás. **Sucesores de Javier: los jesuítas em China**. Salamanca: Serranos, 1983
- SANDERSON, Alexis. The Saiva Exegesis of Kashmir, pp.242-248 IN: Goodall & Padoux *Tantric Studies in Memory of Hélène Brunner*. Pondicherry: French Institute of Pondicherry & Ecole française d'Extreme-Orient, 2007
- SANTIDEVA, Sadhu. *Encyclopedia of Tantra*. Vol 3. DEKHI: Motilal Barnasidass, 2007
- SARASWATI, Aghorananda. *Mitologia Hindu*. São Paulo:Madras, 2007
- SATYANATHA, Aiyar R. *History of the Nayaks of Madura*. Madras: 1980
- SAULIÈRE, Augustin. *His Star to the East*. Madras: de Nobili Research Institute, 1995
- SCHMITZ, Egídio. *Os jesuítas e a educação: a filosofia educacional da Companhia de Jesus*. São Leopoldo, 1994.
- SCHOMERUS, H.W. *Śaiva Siddhānta. An indian school of mystical thought*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2000
- SIMOES, J. F. *Nicolau de Cusa: uma confluência da História da Filosofia*. Tese. Juiz de Fora: UFJF, 1977
- SPENCE, Jonathan. *O palácio da memória de Matteo Ricci*. São Paulo: Círculo do Livro, 1984
- STEPHEN, Jeyaseela S. *Caste, Catholic Christianity and the Language of Conversion: Social Change and Cultural Translation in Tamil Country, 1519-1774*. Delhi: Kalpaz Publications, 2008

- SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Carreer and Legend of Vasco da Gama*. New York: Cambridge University Press, 1997
- SVOBODA, Robert E. *Aghora. At the Left Hand of God*. Delhi: Rupa Publications, 2011
- TAVARES, Alvarez. *Autos de processos da Inquisição de Goa. 19/03/1610*. Manuscrito. Disponível na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Brasil.
- THOMAS, J. *O segredo dos Jesuítas – os EE*. São Paulo: Loyola, 1990
- THOMAS, Lalitha. Quotidian Life of the Tamil Catholics. IN AFONSO, A.V. *Indian Christianity*. Delhi: PHISPC, 2009
- THOTTAKKARA, Annette. *The impact of the Portuguese on Malabar Society in the Sixteenth Century*. Bangalore: Dharmaram Publications, 2011
- TIRUMULAR, Tirumantiram. Tantra 8, canto 2397. Disponível em <http://www.himalayanacademy.com/resources/books/tirumantiram/TantraEight.html>
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1982
- TRANCOSO, Gonçalo Fernandes. *Tratado do Pe. Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo*, 1616
- VADAKKEKARA, Benedict. *Origin of India's St Thomas Christians*. Delhi: New House, 1995.
- WINSTON, Kenneth & BANE, Mary Jo. *Reflections on the Jesuit Mission to China*. Harvard: Harvard University Press, 2010.
- YOGANANDA, Parahamsa. *Autobiography of a yogi*. New York: The Philosophical Library, 1946 (Kindle Edition)
- ZUPANOV, Ighes. *Disputed Mission*. New Delhi: Oxford University Press, 1999

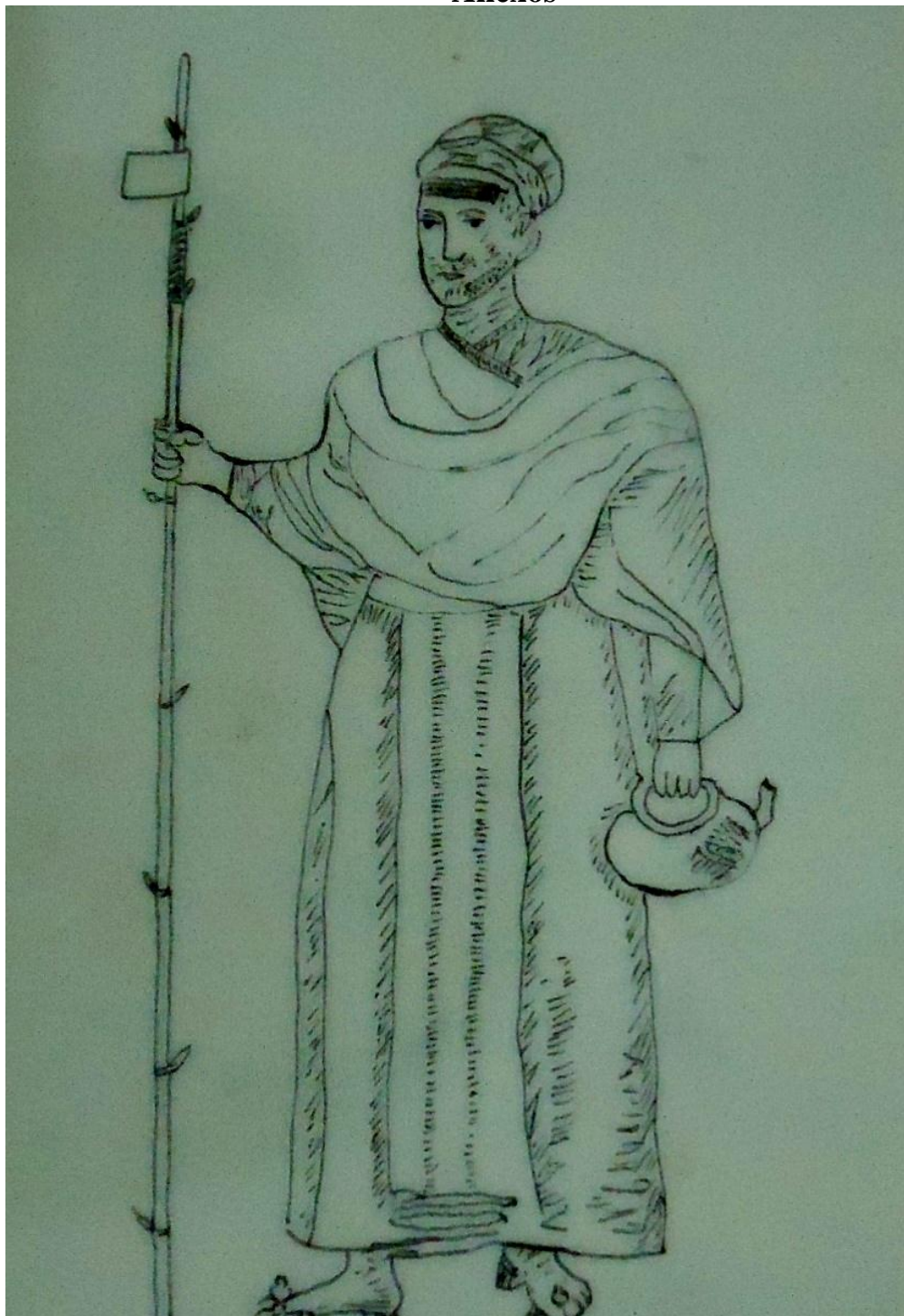
Anexos

Fig 1: Retrato de Nobili desenhado por Balthasar da Costa em trajes de sannyasi. O cordão distintivo contendo a cruz, provavelmente, estaria por baixo da porção superior do robe.



Fig 2: detalhe de quadro do Xavier Institute, de Pune. Foto minha. Nesta pintura, é possível distinguir o poonol adotado por Nobili. A posição em que o mesmo é retratado é a posição clássica dos mestres indianos, inclusive o ato de estar escrevendo em uma “ole”, ou folha de papel em formato típico dos textos até hoje recolhidos e disponíveis, por exemplo, em JEMPARC.



Fig. 3. Selo (sinete) representando Shiva como o “Senhor das Feras”, ou Pasupati. Achado entre os restos arqueológicos de Harappan. Século IIa.C.