

Dossier



Entre Asia, América y Europa: ¿los misioneros cristianos como intelectuales interculturales?

O diabo e o diálogo: embates cosmológicos na fronteira missionária do sul da Índia no início do século XVII

Thomás A. S. Haddad
Universidade de São Paulo, Brasil.
thaddad@usp.br

Recibido: 28 de abril de 2016

Aceptado: 15 de mayo de 2016

Resumo

No princípio do século XVII, o sul da Índia é uma fronteira missionária recente para a Companhia de Jesus. Em regiões marcadas por uma débil presença política e militar portuguesa, os jesuítas estão em confronto imediato com o diabo, que se manifesta em todos os momentos. Em sua interpretação providencialista do mundo e da história, a fé é, inquestionavelmente, sua primeira linha de defesa e motor das suas ações. Ao mesmo tempo, porém, os missionários confiam na razão como arma adicional contra as tramas diabólicas e favorável à conversão das almas. Os embates cosmológicos que travam com os “brâmanes letrados” que encontram, como exemplificamos neste artigo, demonstram claramente que a razão é considerada como uma faculdade universal (ou, digamos, intercultural), e que sua “correta” aplicação à interpretação da estrutura do Universo é entendida como um campo de diálogo com a alteridade.

Palabras-clave

Interculturalidad; Fe y razón; Cosmología (siglo XVII); Compañía de Jesús; Sur de India

El diablo y el diálogo: disputas cosmológicas en la frontera misionera del sur de India a comienzos del siglo XVII

Resumen

A comienzos del siglo XVII, el sur de India es una frontera misionera reciente para la Compañía de Jesús. En regiones marcadas por una débil presencia política y militar



portuguesa, los jesuitas están en confrontación inmediata con el diablo, que se manifiesta todo el tiempo. En su interpretación providencial del mundo y de la historia, la fe es, sin duda, su primera línea de defensa y el motor de sus acciones. Sin embargo, al mismo tiempo, los misioneros tienen confianza en la razón como un arma adicional contra los planes diabólicos y favorable a la conversión de las almas. Las disputas cosmológicas que traban con los "brahmanes letrados" que encuentran, como se ejemplifica en este artículo, demuestran claramente que la razón se considera como una facultad universal (o, por así decirlo, intercultural), y que su aplicación "correcta" a la interpretación de la estructura del Universo se entiende como un campo de diálogo con la alteridad.

Palavras-chave

Interculturalidade; Fé e razão; Cosmologia (século XVII); Companhia de Jesus; Sul da Índia

Devil and dialogue: cosmological disputes on the South India missionary frontier in the early 17th century

Abstract

In the early 17th century, South India is a recent missionary frontier for the Society of Jesus. In regions marked by a weak political and military Portuguese presence, the Jesuits are in direct confrontation with the devil, whose presence is manifest in every moment. In their providentialist interpretation of history and the world, faith is without any doubt their first line of defense and the motor of their actions. At the same time, though, the missionaries have a trust in reason as an additional weapon against devilish plots and conducive to the conversion of souls. The cosmological disputes that they maintain with the "scholarly Brahmins" they meet, as we exemplify in this paper, clearly show that reason is considered as a universal (or say, intercultural) faculty, and that its "correct" application to the interpretation of the structure of the Universe is understood as a way of establishing dialogue with alterity.

Keywords

Interculturality; Faith and reason; Cosmology (17th century); Society of Jesus; South India

1. Introdução

No alvorecer do século XVII, para qualquer jesuíta vivendo no sul do subcontinente indiano, o diabo está em todas as partes. Na verdade, é claro que não apenas nessa época e lugar precisos, nem só para os jesuítas, a presença do "inimigo" será absolutamente palpável para quaisquer missionários católicos ou protestantes. De todo modo, no tempo e espaço que nos interessam neste artigo, o diabo é uma presença cotidiana. Ele causa incêndios e naufrágios, adoece os



corpos e faz apodrecer os alimentos, causa suicídios e perde as almas. Nas duas primeiras décadas de Seiscentos, ano após ano, as cartas que os membros da Companhia de Jesus enviam da Vice-Província do Sul (ou Província do Malabar)¹, os relatos que produzem, os tratados e as descrições, invariavelmente registram a obra do demônio como um fato cotidiano, sem nenhum espanto. Não poderia mesmo ser de outro modo, tendo em vista a visão de mundo providencialista que anima qualquer um desses missionários, segundo a qual a sua própria presença nessas partes, e mesmo a existência da Companhia de Jesus, explicam-se precisamente pela necessidade de combater a ação ubíqua do diabo e procurar salvar a quantidade incalculável de almas que vivem sob o seu jugo infernal.

Da mesma forma que os missionários do Malabar não têm nenhuma dúvida quanto a estarem permanentemente cercados pelo diabo, eles estão plenamente convencidos da natureza eminentemente espiritual da batalha que travam contra ele. Seus escritos estão preenchidos por relatos confiantes e desassombrados dos milagres operados pela fé: infalivelmente, quando um “gentio” abandona suas crenças diabólicas e invoca o nome de Cristo, da Virgem Maria ou de um santo, quando acende uma vela diante de uma cruz, quando reza uma oração católica, ou mesmo quando unge sua testa com o pó do chão de uma igreja, advêm curas, boas mortes, recuperação de bens e qualquer outro sinal externo da graça divina que possamos imaginar.

No entanto, ainda que a batalha entre, em última análise, o bem e o mal se dê nesse plano espiritual, e só possa ser vencida com a sujeição total dos “idólatras” à fé católica – um processo que pertence, afinal, ao mistério da graça, e que é a própria essência da conversão –, os missionários jesuítas no Malabar de princípios do século XVII contam o tempo todo com um instrumento auxiliar: a *razão*. De fato, como exemplificaremos neste artigo, eles depositam enorme confiança na possibilidade de *demonstrar*, pela razão, as “falsidades” das crenças dos sujeitos de sua missão, e de convencê-los, pelo debate, de como são insustentáveis. Em

¹ Em 1601, reconhecendo a extensão e o potencial missionário do sul do subcontinente e da Insulíndia (e, também, atendendo a pressões de seus membros italianos, constantemente em conflito com os portugueses), a Companhia de Jesus elevou o status da região, dando-lhe considerável autonomia em relação a Goa. A Vice-Província do Sul tinha jurisdição espiritual que se estendia de Calicut a Malaca e às Molucas, incluindo Cochim e Travancore, toda a costa do Malabar e da Pescaria, S. Tomé, Bengala e o Ceilão.



particular, alguns jesuítas dedicam-se com zelo especial à demonstração da impossibilidade racional de certas concepções cosmológicas correntes entre camadas letradas das sociedades sul-indianas que buscam converter, entregando-se a disputas sobre a estrutura do Universo, a natureza dos céus e da Terra, a composição dos oceanos, a ordem e formas de movimento dos planetas e outros temas desse tipo.

Na verdade, ao longo de todo o século XVII esta parece ser uma estratégia missionária muito comum entre os jesuítas por toda a Ásia: eles repetidamente procuram demonstrar a superioridade da sua matemática, da sua astronomia, da sua cartografia a elites locais poderosas, como auxílio para a conversão final de um soberano junto com todo o seu domínio, reino ou império (uma conversão que será sempre, em última instância, obra da graça no plano da fé, e não da razão)². Por exemplo, do norte da Índia, operando na poderosa corte hindu de Vijayanagara (a antiga Bisnaga dos cronistas portugueses de Quinhentos, que nesse início do século XVII parecia estar renascendo após alguns reveses que sofrera nas mãos de inimigos muçulmanos), o jesuíta italiano Antonio Rubino escreve, em 1607, diretamente ao padre-geral Claudio Acquaviva:

Eu fiz um mapa muito grande em língua badagá [telugu] com uma longa declaração nessa mesma língua de todas as partes, províncias, reinos e cidades principais de todo o mundo, e o dei ao rei, que ficou estupefato. Fiz também um breve tratado sobre o número, movimentos, distâncias e espessuras dos céus, e o dei também ao mesmo rei, que o fez ler com muita atenção na presença de todos os seus letrados, que ficaram boquiabertos vendo a grande diferença que há entre a nossa doutrina e a sua, e a verdade da nossa, e falsidade da sua [...] (Tradução nossa do original em italiano publicado em Heras, 1927, p. 601)

² Não devemos ser tentados, porém, a superestimar o papel da conversão das elites dentro do projeto missionário jesuítico, como se faz com frequência. No caso da China, por exemplo, Brockey (2009) mostra de maneira muito convincente como as missões “populares” são tão ou mais importantes que aquelas voltadas ao mandarinato.



Ex-aluno do Colégio Jesuíta de Milão, e conectado ao círculo de matemáticos e astrônomos de Christoph Clavius, no Colégio Romano (mantendo extensa correspondência com Christoph Grienberger, um dos principais discípulos daquele), Rubino fora selecionado para a missão asiática em parte por suas habilidades “científicas”, como demonstra uma carta do superior da missão em Vijayanagara, o também italiano Francesco Ricio, escrita em 1603 ao padre-geral em Roma: diz o superior que “Antonio Rubino, nosso irmão que está em Goa, deve vir para cá, porque se diz ser de grande engenho e muito douto em matemática, e será uma grande esperança para que o rei e outros conheçam seus erros, e se convertam [...]” (Tradução nossa do original em latim publicado em Heras, 1927, p. 591).

Para além desse pequeno exemplo, é inevitável vir à mente a extensa literatura a respeito do papel das “matemáticas”, que incluíam a astronomia de posição, a horoscopia (isto é, o cômputo de calendários), e a cartografia, na missão à corte imperial chinesa (o “grande prêmio” de toda a atividade missionária jesuíta no Oriente, junto com o Japão, em número de almas e alavanca para interesses seculares), para ter uma dimensão da aparente importância do conhecimento científico na ação da Companhia de Jesus junto às elites que buscava converter na Ásia seiscentista. De Matteo Ricci, que impressiona os mandarins com seu famoso mapa e com a geometria euclidiana, aos “matemáticos do rei” (enviados à China por Luís XIV na segunda metade do século, já no contexto da crise do Padroado Real Português e da ascensão da *Propaganda Fide* em Roma e da Sociedade para as Missões Estrangeiras na França), as listas de jesuítas atuantes no Império do Meio estão cheias de homens bem versados nas matemáticas e astronomia (uma formação que refletia, em maior ou menor grau, a depender de contextos locais bastante variáveis, prescrições pedagógicas que viriam a se formalizar na *Ratio Studiorum*).

Um bom número de análises sobre o papel da ciência nas missões jesuíticas do Oriente tende a celebrar a interculturalidade dos encontros de que os missionários foram participantes. Paradoxalmente, porém, os jesuítas ainda são frequentemente representados como os únicos verdadeiros *agentes* desses



processos de troca, diálogo e contato³. Por um lado, são vistos como vetores da difusão de conhecimentos produzidos na Europa, que teriam levado a ciência europeia a lugares desprovidos de tradições de investigação e explicação da natureza, ou nos quais elas seriam simplesmente erradas e descartáveis. Complementarmente, é claro, muito se escreveu também sobre o papel dos missionários na transmissão, de volta para a Europa, de informações sobre a natureza de terras distantes e, acima de tudo, conhecimentos de caráter “etnográfico” sobre suas populações. Em um caso e no outro, a capacidade de agência se restringe, no fim das contas, aos atores europeus, que escolheriam livremente os elementos das disciplinas intelectuais europeias que seriam mais convenientes para “introduzir” nas sociedades em que mergulhavam, bem como controlariam os mecanismos de recolha, seleção e classificação das informações locais a serem remetidas de volta em suas cartas e outros escritos.

Ora, a atenção para com algumas regiões localizadas nas “franjas” da atividade missionária asiática, ou em períodos em que essas áreas são verdadeiramente as “fronteiras” da igreja militante, onde a dominação colonial (principalmente portuguesa) é frágil ou de todo inexistente, pode ajudar a compor um quadro menos assimétrico do papel dos jesuítas como intelectuais *interculturais* – que é, afinal, o objetivo do seminário internacional de que resultou este trabalho –, e não simplesmente como observadores agudos e capazes de manipular outras culturas. Nessas fronteiras, ou zonas de contato, animadas por uma intensa “efervescência”⁴ de acontecimentos e representações, em que alguma forma de diálogo intercultural é a única possibilidade, pela exclusão da própria possibilidade de recurso à força, poderemos encontrar, ainda vivas, um pouco planejadas mas também um pouco improvisadas, as “tecnologias” empregadas pelos missionários para a produção de sentidos sobre a sua própria cultura e a dos “outros”.

Particularmente, sugerimos que o reconhecimento de que a razão (ainda que que necessariamente subordinada à fé) é uma faculdade que os jesuítas do sul da Índia admitem sem hesitação em seus interlocutores, é fundamental para a

³ Um exemplo, entre tantos, é D’Elia, 1960. Felizmente, estudos mais recentes, como os livros admiráveis de Jami, 2011, ou Cervera, 2013, não sofrem desse problema.

⁴ A imagem da “efervescência” é ricamente explorada por Ines Zupanov (2005); a ideia da “zona de contato”, introduzida por Mary Louise Pratt, foi mobilizada no contexto da história das ciências por Kapil Raj (2007).



7

compreensão do papel que dão ao diálogo na própria construção de sua identidade em contraste com a alteridade com que deparam – ou seja, a certeza de que estão debatendo com seres dotados de razão, ainda que acoçados pelo diabo, é a base da interculturalidade, o denominador comum que a promove. Em poucas palavras, muito antes do século XVIII, admirado ou vilipendiado por suas pretensões a respeito da universalidade da razão, há missionários para os quais ela é um ponto de partida tão “natural” que eles nem se preocupam em explicitar.

Evidentemente, seria um disparate sustentar que essa é uma observação inédita, pelo tanto que é conhecida de historiadores das missões religiosas modernas ou antropólogos. Na verdade, ainda no fim do século XVI o jesuíta José de Acosta já explicava, em passagens famosas do seu *De procuranda indorum salute*, como *todos* os gentios (não apenas os indígenas da América andina, onde ele se encontrava) poderiam ser classificados em três grupos, caracterizados precisamente por seu desvio ou proximidade à “reta razão”, e, assim, pela possibilidade de uma conversão iniciada pelo diálogo ou pela necessidade do uso da força, para a sua própria salvação (cf. Thomas, 2012). Entretanto, parece-nos que a história das ciências nas missões do Oriente não dá o devido destaque ao fato de que lá, de maneira geral, os jesuítas têm a certeza de estarem lidando com gente desse tipo “racional” (além de essencialmente não contarem com o braço militar português), com quem o diálogo/embate sobre matérias cosmológicas é especialmente indicado. O objetivo deste trabalho é analisar um exemplo concreto dessa afirmação, no qual o objeto da disputa racional e da tentativa de convencimento dos interlocutores é a cosmologia.

O caso em que nos deteremos é o do padre italiano Jacome Fenicio⁵, jesuíta atuante no sul da Índia por quase meio século, a partir de 1585. Em particular, nossa atenção voltar-se-á a algumas das cartas que envia de suas estações missionárias nos primeiros anos de funcionamento da Vice-Província do Sul, e, sobretudo, a um tratado polêmico contra as doutrinas dos brâmanes de Cochim e Calicut, que escreve por volta de 1609 (mas projetado pelo menos desde 1602. Em meio à abundante literatura sobre o sul da Índia produzida até então por outros

⁵ Em alguns documentos Fenicio também é chamado de Finicio ou Finizio, e seu prenome ocasionalmente aparece como Jacobo ou Jacopo.



8

missionários, viajantes, mercadores e cronistas, o texto de Fenicio se destaca por ser uma das primeiras exposições da cosmologia local com pretensão de sistematicidade. O que ressalta é que Fenicio opta por descartar essa cosmologia com argumentos baseados na astronomia que aprendera na Europa, e não diretamente com considerações teológicas gerais dirigidas contra o “engenho tão diabólico” dos brâmanes.

Nesse sentido, ainda que reconheça a imersão dessa cosmologia num sistema fundamentalmente religioso, ele a trata em separado, como um exemplo (equivocado) de “filosofia natural”. Assim, projeta na cultura que observa – para torná-la inteligível – uma hierarquia epistemológica que é característica da sua própria formação, a qual distingue, do ponto de vista *operacional*, o domínio da investigação da natureza daquele do conhecimento das coisas de Deus (ainda que, evidentemente, a unidade entre fé e razão seja sempre um horizonte último e incontornável). O que importa, enfim, é seu esforço de responder à cosmologia bramânica naquilo que considera serem termos equivalentes. Emerge, desse modo, por detrás dos abundantes insultos espalhados por todo o texto, e da sentença (teológica) final contra todo o “sistema bramânico”, uma espécie de reconhecimento de objetos e objetivos comuns às duas culturas, materializados em suas filosofias naturais, que *podem ser comparadas em seus próprios termos* (antes, é claro, da comparação em termos de seu enquadramento religioso maior, no qual a inspiração necessariamente demoníaca de *tudo* o que os brâmanes professam será a *ultima ratio* do julgamento de sua cultura). Ainda que não haja, em Fenicio, um uso adaptativo e negociado das categorias “científicas” europeias, sua aceitação de que a cosmologia dos brâmanes deve ser confrontada com argumentos também cosmológicos, antes de sua destruição teológica definitiva, é um interessante testemunho de como esse missionário lidou com os desafios propostos pela alteridade cultural.

2. De disputas públicas a um tratado contra a “seita dos malabares”⁶

Na sua carta ânua de 1603⁷, relatando os acontecimentos do Malabar, o vice-

⁶ Ideias desta seção e da próxima começaram a ser desenvolvidas pelo autor em Haddad, 2014.



9

provincial Alberto Laerzio inclui o resumo de três correspondências que recebera naquele ano de um dos mais ativos missionários sob sua jurisdição, há longo tempo operando em Cochim e Calicut – nosso Jacome Fenicio. Após contar (exageradamente, ao que parece) sobre seus sucessos na tarefa da conversão do “gentio” da segunda cidade à verdadeira fé católica, Fenicio menciona em uma das cartas⁸ o particular interesse do soberano hindu local, o Samorim, pelos globos terrestres e celestes que lhe apresentara em uma audiência, e descreve uma disputa que tivera com um letrado da corte a respeito de matérias astronômicas (além de muitas outras, com os brâmanes, sobre a natureza humana e divina de Cristo). Em suas palavras,

Estaua o principe deseioso de uer a Esphera q. nunca tinha uisto [...], e folgou muito de uella, e disse que todo o homê auia de folgar de uer tal cousa [...]. Disselhe q. a redondeza da tr.a tinha 6300 legoas pollos graos do ceo 360 dando a cada hû 17 legoas e meya, e logo o príncipe mandou fazer a conta a hû seu contador q. ali estaua, mas elle se embarçou por duas ou tres uezes, e no cabo asentou, e disserão por derradr.o o q. diz o P.e he uerdade. (BL Add. MS 9853, fol. 39r).

Na verdade, já na carta de 1602, relatando o primeiro ano da nova vice-província, Laerzio havia incluído um resumo das atividades de Fenicio e a transcrição de uma correspondência que dele recebera. Tanto um quanto a outra comentam em detalhes o envolvimento do padre em disputas acerca da criação e estrutura do Universo com “ignorantes letrados” locais (suas palavras), na corte e

⁷ A “Annua da Prouincia do Malauar da India Oriental de [1]603” se encontra na British Library, Additional Manuscript 9853 (BL Add. MS 9853), fols. 36r-61r. Trata-se, seguramente, de cópia de uma das vias originais (a *secunda via* original está preservada no *Archivum Romanum Societatis Iesu*, ARSI Goa 55, fols. 84r-113v), e vai assinada por Manuel Rodrigues, ou Roiz, (n. 1561 em Vila Viçosa, Portugal), então secretário provincial. A cópia deve ter sido feita para circular na Índia, como era praxe, e foi parar em mãos inglesas no século XVIII, junto com diversos outros documentos jesuíticos relativos ao sul da Índia, todos encadernados conjuntamente. Além da ânuia de 1603, o mesmo códice contém a de 1602 (“Annua do Sul de [1]602”, fols. 22r-31r), que também utilizamos aqui. Informações gerais e documentos sobre a criação da província meridional, após tensões com o Padroado em Goa, podem ser encontradas em Ferroli (1939), *passim*.

⁸ Localizada nos fols. 39r-40r do manuscrito, em que é apresentada como “Treslado da outra carta do P.e Jacome Fenicio do mes de nouembro [de 1603]”.



em praça pública. Diz o jesuíta:

10

Fui ter a hum Pagode grande em q. uiuem muitos bramenes, e entre pratica lhe perguntei se auia alguém que soubesse das sciencias dos Ceos, das estrellas, e planetas, e eclipses da Philosphia dos principios das cousas etc.a. Ficarão emleados com estas perguntas, e por não perderem do seu conceito, disserão me que sabião todas estas sciencias, mas que por então estauão ocupados em fazer serimonias á seu Pagode [...] (BL Add. MS 9853, fol. 23v).

Na mesma carta, o missionário descreve o momento da capitulação de um brâmane diante dos seus argumentos, aparentemente irrefutáveis (e, portanto, dotados de uma lógica compartilhada com seu interlocutor, fato que não precisa nem ser mencionado explicitamente por ele):

Chegados ao Reyno de Tanor começey a disputar com os Bramenes, principalm.te cõ hũ velho mais letrado da unidade de D's cõtra os Pagodes, fallando contra os Malauares que tê comercio cõ os Diabos, e trazem familiares, os quaes com castanhetas chamão: gostarão muito os presentes com esta pratica, e a rezão era como depois soube, porque aquelle velho Bramene tinha 300. familiares, dizia este q. auia transmigração das almas, *o qual depois de confutar com euidente rezoes*, não soube responder mais que occu. occu. que quer dizer uerdade, uerdade. (BL Add. MS 9853, fol. 24r; grifo nosso).

Nesse trecho, que nem trata de disputas cosmológicas, mas do próprio diabo e de um problema espiritual dos mais delicados (a transmigração das almas), fica patente como o padre considera ser absolutamente possível dialogar com o “velho mais letrado” e não lhe deixar outra opção senão reconhecer a verdade evidente das razões do jesuíta.



Esse padre Fenicio, que gosta de confrontar os letrados diante de qualquer audiência, e pensa sair sempre vitorioso dos debates, primeiro aparece nos registros da Companhia de Jesus em um catálogo de 1584, listando o pessoal ativo na *Provincia India Orientalis*. Consta que era natural de Cápua, e tinha então a idade de 26 anos, tendo ingressado na ordem em 1580 e partido para o Oriente em 1583. Ele é descrito como bom conhecedor de filosofia e teologia, bem ajuizado e de grande “engenho”, já possuindo o grau de confessor. Em um documento confidencial adicionado ao catálogo, destinado apenas ao padre-geral, o visitador Alessandro Valignano ainda acrescenta que Fenicio está “começando a ganhar experiência no ofício de converter os infiéis”⁹. No mesmo ano, o próprio Fenicio escreve do Colégio de Cochim ao Provincial de Nápoles (em cuja jurisdição encontrava-se Cápua), Ludovico Maselli, expressando sua “grande compaixão pelos gentios”, que vivem “em miséria e trevas [...] continuamente realizando cerimônias, festas e danças” para seus ídolos (*Documenta Indica*, Vol. XIII, p. 739).

O ardor missionário e o “engenho” lhe devem ter valido o vicariato da Igreja de Sto. André em Porca (Parakka), no distrito de Cochim, em 1587, cargo que voltaria a ocupar entre 1594 e 1604, ainda que em 1600 o encontremos na corte do Samorim em Calicut (e novamente em 1602-3, 1605-6 e 1608-9)¹⁰. Em 1606 ele funda a missão em Tanor (Thanjavur), localizada bem a leste terra adentro, em território Tâmil-Nadu, justamente na época em que a nova Província do Malabar tentava afirmar sua autonomia em relação a Goa e penetrar em domínios hindus pouco influenciados pelos portugueses¹¹. As fontes mais antigas ressaltam, além do zelo missionário e das frequentes disputas com brâmanes na corte do Samorim, seu papel de conselheiro político do soberano: ele teria sido o negociador de uma paz

⁹ Os dois documentos se encontram no volume XIII, p. 638, dos *Documenta Indica*, editados pelo padre Josef Wicki.

¹⁰ As informações deste parágrafo provêm de Du Jarric (1615), p. 43 *et seq.*, Jouvancy (1710), p. 43 *et seq.*, e Müllbauer (1851), p. 112 *et seq.*

¹¹ Cabe aqui anotar que a Província do Malabar é um projeto associado fundamentalmente a jesuítas italianos, que já predominavam na região antes de sua criação. Esta é subsidiária, em grande medida, de uma clivagem “nacional” que há tempos se desenhava na Companhia, opondo principalmente portugueses a italianos. Ao mesmo tempo, nas regiões com forte presença portuguesa, a conversão era vista essencialmente como lusitanização, pela própria dinâmica do Padroado, um processo ao qual os jesuítas “estrangeiros” eles próprios resistiam, além de o considerarem fatalmente fracassado. Não é à toa que os grandes teóricos e práticos da “acomodação”, Valignano, Ricci e Nobili, serão italianos atuando em regiões de pouca penetração portuguesa. A esse respeito, Zupanov (1999) é uma referência recente e indispensável.



entre este e o Rajá de Cranganor, e teria conseguido evitar que Calicut entrasse em acordos com o holandeses. Seu domínio do malaiala (a língua da Costa do Malabar) também é mencionado amiúde, destacando-se que ele era capaz de pregar e disputar nesse idioma. A última notícia segura é que morre em 1632, em Cochim.

Recorrendo aos livros de relações de Fernão Guerreiro, o grande cronista português das missões da Companhia na primeira década do século XVII – que evidentemente teve acesso a vias ou cópias das cartas ânuas que incluíam os resumos das correspondências de Fenicio, e, decerto, a outros documentos relevantes – resta evidente o valor que as habilidades matemáticas do missionário pareciam ter em seu labor de conversão, para ele e para seus contemporâneos. Afirma Guerreiro:

Outro meyo de que o padre [Fenicio] tambem usa, para entrar principalmente com letrados, & gente nobre, & com aquelles principes Malauares he o tratarlhe da Mathematica em particular da esfera, por ser cousa de que muyto gostam ouuir, e delles atè agora muy pouco conhecida, & por aqui lhe vay metendo a pratica das cousas diuinas, & he muyto bem ouuido delles, & muytos conhecem a verdade, & zombam já de seus pagodes [...] (Guerreiro, 1605, Livro III, cap. XV, p. 86).

Muito mais importante, porém, é como Guerreiro indica, inequivocamente, que o debate e o apelo à razão são, de modo geral, instrumentos fundamentais para esse labor:

[Fenicio] com muyta facilidade, na metade das praças, & lugares publicos de Calecut, onde muytas vezes lhe prèga, os confunde, & faz ficar envergonhados, cõ desbarates, & turpissimos ritos que lhe descobre de sua ceyta, & de seus Pagodes, & para que se vejam as ignorancias grandes desta gentilidade, achou o padre em seus livros, que o que tem acêrca da criaçam do mundo he, que Deòs o fizera de um ovo,



o qual abriéndose, a metade ficou terra, & mar, cõ rios, montes, & animaes, & a outra metade ficara ceo: & que Deos pozera este mundo sobre a ponta de hum boy: & por[ue] o boy bolio, & o mundo se inclinou para cayr, lhe poz hũ grã penedo para se sustentar; porem estas paruoyçes lhe confuta o padre com muyta facilidade, perguntandolhe, que galinha poz o ouo? donde tirou Deos o penedo, com que acodio ao mundo? & sobre que se estribaua assi o boy, como o penedo; ao que elles ficaram confuzos sem poderem nem saberem responder. (Guerreiro, 1605, Livro III, cap. XV, p. [84]-85).

Nesse último trecho, que Guerreiro extraiu da carta ânua de 1602, temos a primeira pista de como a confutação da cosmologia bramânica (uma parte da qual corresponde à citada teoria da Terra apoiada nos chifres de um boi) é um método importante para Fenicio dialogar com seus interlocutores. Essa cosmologia, inseparável de extensas narrativas sobre seus agentes e protagonistas divinos, e, em última análise, todo o sistema religioso em que se insere, será exaustivamente descrita e disputada por Fenicio em um tratado inteiro que dedicará ao tema. De fato, em uma das cartas de 1603, Fenicio indicava que vinha se ocupando “em aprender a Ley dos malauares”, com a ajuda de um homem que o visitava todos os dias, e que já escrevera “duas mãos de papel acerca da criação do mundo, dos seus deoses [...], dos diabos, da transmigração das almas, dos ceos, da tr.a, dos mares [...]”, concluindo enfim que todo esse conhecimento haverá de lhe “seruir muito pera confundir a estes gentios” (BL Add. MS 9853, fol. 38r).

O resultado desse estudo, que em 1603 ocupava duas “mãos” de papel (isto é, dois cadernos) parece ter sido, com efeito, um longo tratado manuscrito que ainda estava sendo redigido em 1609 (pois eventos desse ano são citados em um de seus capítulos), e talvez ainda depois, mas seguramente concluído antes de 1618, como veremos mais adiante. Esse documento ficou praticamente desconhecido por mais de 300 anos¹², até ser identificado nas coleções do então British Museum (hoje

¹² Seria mais apropriado dizer que quem ficou desconhecido foi Fenicio, o autor, já que extensos trechos de seu tratado (como também veremos adiante) encontraram lugar, anonimamente, em obras



removidas para a British Library), em meio ao enorme espólio de Sir Hans Sloane, pelo indologista sueco Jarl Charpentier, que o publicou, parcialmente, em 1933¹³. Além não levar título, o manuscrito não registra o autor, mas o *incipit* já é sugestivo daquilo que Fenicio começara a fazer em 1603: “Liuro primeiro da Seita dos Indios Orientaes, e principalmente dos Malauares”. No entanto, são os conteúdos, espelhados em muito detalhe nas cartas ânuas, que permitiram a Charpentier estabelecer a autoria, seguindo pistas originalmente fornecidas por Georg Schurhammer, o importante historiador jesuíta das missões à Índia (o processo que levou à identificação de Fenicio como autor é descrito em Charpentier, 1923, *passim*).

Uma demonstração adicional da autoria do manuscrito, à qual Charpentier não teve acesso, encontra-se em uma carta de 1618, que o famoso homem de letras português Manuel Severim de Faria, Chantre de Évora, sempre ávido por notícias da Ásia, recebeu do padre Manuel Barradas, jesuíta que passou grande parte da vida entre a Índia e a Etiópia a partir de 1591; conforme o remetente, a carta vinha acompanhada de

...uma obra que achei feita: a qual me parece não sera menos gostosa a V. M. e aos curiosos de saberem nouidades deste mundo... Esta [...] foi um livro que compos o P.e Jacome Fenicio da nossa Cia., professo de quatro votos muito virtuozo, depois de ter estado na christandade entre gentios passante de 30 annos. E he dos deoses destes gentios, especialmente malauares e de seus ritos e cerimonias¹⁴.

Como Barradas fala que Fenicio compôs o livro que ele agora estaria remetendo a Severim de Faria depois de já ter estado “entre gentios passante de 30 annos” (isto

sobre as Índias Orientais de larga circulação, impressas no século XVII.

¹³ Charpentier (1933). A edição, a que Charpentier deu o título de *Livro da Seita dos Índios Orientais*, é bastante defeituosa nas transcrições e omite muitas passagens importantes (em particular a confutação da cosmologia bramânica), de modo que sempre que utilizada a cotejamos com o manuscrito, cuja localização atual, na British Library, é BL Sloane MS 1823.

¹⁴ A citação está em Rodrigues, 1934, p. 40, que parece ter sido o primeiro estudioso a acusar a existência dessa carta de Barradas mencionando Fenicio.



é, após 1613 ou 1614), talvez a redação tenha sido concluída mais de uma década após o início do “projeto”. Mais importante é notarmos que o manuscrito que assim chegou a Portugal, intitulado “Livro da Seita dos Indios Orientaes principalmente dos Malauares” (localizado hoje na Biblioteca Pública de Évora, fundo Manizola, cód. 29-2), é apenas uma epítome do tratado completo, seguramente realizada pelo próprio Barradas, omitindo todas as passagens em que Fenicio procurou refutar o “sistema bramânico” meridional. Além disso, o códice de Évora não contém, por seu turno, indício autoral que remeta a Fenicio.

O fato é que, no texto completo do *Livro da Seita* (isto é, o códice londrino), como ficou conhecido, Fenicio adota desde o início um tom francamente polêmico, e o tratado é continuamente recheado de impropérios (“ignorantes”, “brutos”, “fora de razão”, “diabólicos”). Diante disso, a ausência de uma reclamação explícita de autoria despessoaliza as acusações e atende a um claro propósito de tornar o texto uma espécie de guia para todos os missionários em atividade na Província (evidentemente, contemporâneos que tenham possuído cópias do tratado, como o próprio Barradas, conheceriam sua origem). Esse “auto-apagamento” autoral, que também atende a preceitos de modéstia, é frequente em parte da literatura missionária jesuítica, como demonstra Zupanov (2005, p. 7). No entanto, esse (voluntário) anonimato permitiu que dois consagrados autores do século XVII se servissem liberalmente do texto de Fenicio, um na versão epitomizada por Barradas, outro em uma cópia completa, sem citar nenhum dos dois como fontes. Trata-se de Manuel de Faria e Sousa, o prolífico letrado português que permaneceu em Madrid após a secessão de 1640, autor da conhecida *Asia Portuguesa*, e do ministro calvinista holandês Philippus Baldaeus, geralmente considerado como o primeiro europeu a descrever em detalhes a cosmologia e as cerimônias dos brâmanes de língua tâmil para um público europeu. Nos dois casos, como comprova Charpentier na longa introdução à sua edição do *Livro da Seita*, o texto de Fenicio/Barradas é simplesmente traduzido para o espanhol ou o holandês por páginas a fio. É necessário admitir, porém, que Faria e Sousa reconhece que se serviu de um manuscrito que lhe fora enviado por Severim de Faria (certamente uma cópia da epítome de Barradas), e que Baldaeus fala genericamente de ter usado textos de padres católicos, recolhidos diretamente por ele no sul da Índia (não restando dúvida



de que ele usou, na verdade, apenas uma cópia integral do tratado de Fenicio, que pode ser ou não o material da British Library).

16

O manuscrito completo do *Livro da Seita* é composto por 339 páginas de pequenas dimensões, em duas mãos distintas, ambas com caligrafia do século XVII, provenientes de duas cópias independentes, que devem ter sido completas em seu tempo. O documento é dividido em oito partes, ou livros, de tamanhos muitos variáveis, com nosso interesse recaindo na primeira, que, em 11 capítulos, trata da criação do mundo, origem da trindade Brahma, Shiva e Vishnu, origem dos corpos celestes, forma e posição da Terra e dos oceanos, elementos, mundos subterrâneos, idades do mundo (*yugas*), e refutação da cosmologia bramânica¹⁵.

Além de alguma versão do *Ramayana*, um dos “épicos canônicos”, só se pode afirmar que Fenicio toma como fonte uma seleção heterogênea da literatura bramânica meridional, especialmente *puranas*, escrita em malaiala e tâmil, certamente oferecida a ele por pessoas como o “informante” mencionado na carta de 1603 (Charpentier, 1933, introdução). No Livro VIII, sobre os rituais e cerimônias propriamente ditos, ele declara explicitamente que está registrando o que testemunhou com seus próprios olhos. Ao contrário de outras relações e tratados missionários jesuíticos da mesma época e região, não há qualquer espaço para crônicas históricas ou discussões sobre a organização política e o sistema de castas¹⁶.

A eleição de “informantes” brâmanes e de sua literatura corresponde a um padrão que vai se intensificar ao longo dos séculos XVII e XVIII. Para os jesuítas do início de Seiscentos, essa escolha corresponde à identificação do brâmane como “filósofo”, “teólogo” ou mesmo “homem piedoso” (ainda que preso às engrenagens da máquina da idolatria), características que o tornam o interlocutor privilegiado, por

¹⁵ O Livro II, com 24 capítulos, fala de Shiva e sua família, espíritos bons e maus, luta de Shiva com Brahma, penitência do primeiro. Nos Livros III a VI, totalizando 56 capítulos, temos Vishnu e a história de seus avatares Rama e Krishna. Em 4 capítulos, o Livro VII fala de Brahma, e, nos seus 13 capítulos, o VIII descreve templos e sacrifícios, abluções cerimoniais, cinzas sagradas, purificações, festivais, casamentos e penitências.

¹⁶ Elementos como esses aparecem, com destaque, por exemplo, nos tratados de Diogo Gonçalves, de cerca de 1615 (ed. Wicki, 1955), Gonçalo Fernandes Trancoso, de 1616 (ed. Wicki, 1973), ou na relação de Antonio Rubino, de 1608 (ed. Rubiés, 2001). Em compensação, é de fundamental importância salientar que nestes está completamente ausente a exposição da cosmologia bramânica meridional, que ocupa todo o Livro I do texto de Fenicio (ainda que Rubino faça brevíssimos apontamentos a esse respeito).



representar categorias com as quais eles próprios se sentem confortáveis, em sua condição de especialistas religiosos (Rubiés, 2001, p. 238)¹⁷. Como diz o próprio Fenicio na carta de 1602, os brâmanes “são os seus [dos malabares] sacerdotes, e letrados, e são tidos estes do Samorim por mais insignes, porque aqui se agradaão em diversos graos que respondê aos nossos lecençeados, e doutores, e do Rey recebem carta de examinação” (BL Add. MS 9853, f. 23v). É evidente, nesta passagem, a tentativa de estabelecer uma equivalência também social entre si mesmo e o “outro”. Cabe-nos indagar, agora, como se dá o diálogo entre eles.

3. Como dialogar sobre o Universo com um brâmane

É no Livro I do texto de Fenicio, em 36 páginas, que se encontra a exposição e a refutação da cosmologia bramânica¹⁸. No primeiro parágrafo (p. 1) ele já nos informa que

Os bramanes q. na India sao os Philozophos, e Theologos, naturais rezeruados em seus estudos e uniuersidades p.a si, e com grande, e perjudiçial auareza incubrindo a toda outra sorte de gente, e como se fora tezouro de prata, ou de ouro, enterrando a uerdadeira doutrina q. a Philozophia, e Theologia natural ensina, inuentarão para os outros hũa seita tão fora de rezão [...] q. parece impossuiel não somente auer ingenho tão diabolico q. tais torpezas inuente mas mto. mais auer gente tao bruta q. tais couzas persuade.

Ou seja, não apenas ele considera que existem uma filosofia e uma teologia *naturais* (e, claramente, universais), como também está certo de que os brâmanes as

¹⁷ Ao longo dos dois séculos seguintes, a penetração holandesa e principalmente britânica nas regiões setentrionais, com acesso cada vez mais ampliado a fontes sânscritas, acabará culminando na formação mesma de um conceito de hinduísmo que, para alguns estudiosos, é uma “construção colonial”, enquanto, para outros, corresponde a realidades religiosas e culturais pre-existentes (Lorenzen, 1999).

¹⁸ Quando não recorremos à edição de Charpentier (sempre cotejada com o manuscrito), optamos por uma transcrição paleográfica mais rigorosa. Como o manuscrito só possui texto em uma face de cada folha, as citações serão identificadas por número de página, e não de fólio.



conhecem, mas, por inspiração do diabo, mantêm as pessoas na ignorância, reservando os “estudos e universidades” para si mesmos, e inventando para os outros uma “seita fora da razão”. Com a típica visão providencialista tão presente na literatura missionária dos jesuítas, no entanto, Fenicio logo arremata que o problema é que estão em “treuas e cegueira de entendimento”, e o exercício a que se propõe é justamente o de iluminá-los.

Procede ele então à narrativa da criação do mundo segundo os brâmanes, destacando desde logo que, na verdade, trata-se de um ciclo infinito e repetitivo de surgimento, decadência e nova criação. O processo é o seguinte: após a decadência (causada pelo aumento do calor do Sol), todas as coisas diminuem de tamanho e perdem o vigor e o movimento, ao mesmo tempo em que a *Ishvara* (um princípio vital que está presente em tudo, e que guarda uma complexa relação com Shiva) vai gradativamente se retirando da matéria, que é aniquilada, bem como dos deuses; quando só resta a *Ishvara*, ela ocupa um pequeno espaço do tamanho de uma “goteira de orvalho” (p. 3); assim permanece latente por “grande espaço de Tempo amadurecêdose como elles dizem” (p. 3), até que começa a crescer novamente, atingindo o tamanho de um ovo. Nesse momento ressurgem, dentro do ovo, os cinco elementos (terra, água, fogo, ar e céu), e se organizam em sete camadas. Pela pressão do fogo e do ar, o ovo cresce desmesuradamente a acaba por se arrebentar em duas partes desiguais, sendo a de cima, maior, os sete céus, e a de baixo, menor, as sete terras. Neste ponto Fenicio faz uma digressão indignada sobre o (re)nascimento dos deuses Brahma, Shiva e Vishnu, a partir de “hûa couza redonda chamada Guiuelinga que significa as partes genitais” (p. 6), e como nos templos do Malabar os fiéis adoram esse falo (para uma análise da presença constante de alusões sexuais no relato de Fenicio, ver Zupanov, 2000).

A narrativa prossegue tratando da criação dos corpos celestes. Até esse ponto só existem os três deuses e os elementos espalhados pelas camadas do ovo rachado. Cresce então um longuíssimo pênis em Shiva, que para aplacar seus desejos o utiliza para sulcar as sete terras, criando então depressões que serão ocupadas pela água e cadeias de montanhas. Finalmente, Shiva engendra uma mulher, corta parte do próprio pênis, e abre nela uma cavidade vaginal em que ele caiba. Do sangue da mulher, que Shiva arremessa para o alto, surgem os corpos



celestes (e com eles a luz), e o que respinga na terra dá origem aos vegetais. Da cópula que eles finalmente concretizam nascem todos os animais e os homens.

19

Até aqui, Fenicio concentra seus ataques naquilo que considera a “sugidade” (sexual) dessas crenças, e desenvolve uma pequena polêmica teológico-filosófica sobre a corporeidade e a finitude temporal dos deuses. É no restante do Livro I que encontraremos a argumentação propriamente fundada na filosofia natural e em silogismos. Na página 21, capítulo 5, “Da Forma e Sitio do Mundo”, já lemos que:

Por terê os Bramanes aquella axioma falsa que este mûdo teue principio de hum ouo o qual aberto em duas pr.tes a de cima ficara ceo; e a de baixo terra; não he marauilha que no sitio e forma della digão disbarates. Daqui vem não poderem entender q. a terra esteia dentro; e cercada do ceo: mas querê que o ceo tenha seu termo, e asento no orizonte e alli acabe [...] consequentem.te dizê que o ceo he immouel e não he o ceo q. se uira mas o sol; a lua; e as estrelas q por serê animadas andão pollo ceo como peixes na agoa [...].

Aqui ele está abrindo caminho para a posterior defesa da existência de esferas celestes rígidas, que carregam os astros em seu movimento (não sendo eles que se movem sozinhos). O mais relevante, porém, vem logo a seguir, quando Fenicio explica que, não estando a Terra cercada pelas esferas celestes, os astros não poderiam passar debaixo dela entre o momento do poente e o do nascente, devendo, portanto, seguir “ao longo do orizonte p.a o norte e do norte p.a o oriente; andando sempre ao longo do orizonte e chegados ao oriente tornão a sobir p.a cima fazendo seu curso diurno do oriente p.a o occidente”. Ora, retruca ele, se as coisas são assim, porque não se vê a claridade do Sol no horizonte durante toda a noite? A resposta dos brâmanes, que ele apresenta, é que “na parte do norte esta hûa serra muy gr.de [...] detras da qual anda o sol; e a lua; e as estrelas q.do dao aquella uolta” (p. 21-22). No entanto, essa serra teria de ser tão grande (ele apresenta suas dimensões logo a seguir), que encobriria a maior parte do céu, e não seria possível enxergar nem mesmo a estrela polar.



Em seguida, Fenicio afirma que:



Do mesmo falso axioma inferem que a terra não he redonda mas rasteira; e plaina como parece a uista dos olhos; e tê para si com fermissima certeza que a terra esta estribada em cima de hû corno de hû boy que esta debaixo da terra o que quando cansa; passa a terra de hû corno para o outro e desta mudança e trocca nasce o terremoto. O quantos erros de hum falso principio. (p. 24).

O argumento do boi é combatido primeiro por uma redução ao infinito: o boi deveria estar apoiado em outra coisa, e esta em outra, e assim por diante, o que é impossível. Mas o importante vem a seguir, nas páginas 25 e 26, ausentes na edição de Charpentier, que merecem ser citadas integralmente até por causa disso:

A verd.e he conforme a siençia da Astronomia e Phizica q. a tr.a esta no meyo do mundo cercada do ceo. E he redonda e q. o ceo he o que se uira; dando uoltas em redondo; e cô eles os Planetas; e as outras estrelas; por estarê fixos nos ceos como nona [sic, numa] tauoa. Nem a tr.a tem neçes.e de couza algûa em q. se estribe; nem esta ali violenta; nê milagro zam.te por estar no seu proprio lugar he o mais baixo q. ha; este he o centro do mundo onde a tr.a esta: donde se segue estar ali quieta; e immovel por sua ppria natureza: porq. os Elementos como dizê os Philozophos estando no seu pprio lugar; neq. gravitant neq. levitant; q.to ao q. dizê do terremoto não proçede de outra couza senão da exalação a qual he hû vapor da tr.a quente; e seco; o q.l estando dentro da tr.a; e querendo sahir fora; e não achando caminho arebenta com gr.de força, e impeto por algûa pr.te com q. cauza abalo e tremor na tr.a; este he o terremoto; e abalo não acontece senão em lugares de m.ta exalação; e se acha por experiencia q. o terremoto não he



universal em todo o mundo; e se fora verd.e q. nasce da trocca q. o boy faz; ouuera de ser universal: quanto mais q. aquela trocca não podem cauzar terremoto na terra; mas som.te a podera fazer inclinar pera [26] huma pt.te: mas nos uemos q. o terremoto faz tremer a tr.a logo he falso o q. elles dizem.

A ciência da astronomia e da física é a resposta definitiva aos brâmanes, *pois trata dos mesmos objetos*. O próprio Fenicio afirma que essa explicação “natural” prescinde de qualquer milagre (que seria necessário para sustentar a torre de bois, por exemplo). A equivalência epistemológica é claramente articulada na página 24, quando o autor afirma:

Conuencidos os Bramanes com estes argumentos respondem que tudo isto he uerdade; conforme a sciencia da sphaera que elles tambem tem; mas não conforme a pratica que elles ensinão; resposta he esta de nescios: a uerdade he uma só como os mesmos Bramanes confeção [...] Que a sciencia da Esphera que consta de tantas demonstraçois seja falsa não pode ser logo [o] que elles ensinão he falso.

Não há nenhuma necessidade de recorrer à inspiração diabólica, à “máquina do paganismo” – Fenicio está convencido de que há uma razão compartilhada, que só pode conduzir a uma mesma verdade, *que eles mesmos confessam*, e terão de se render aos argumentos.

O debate continua com a apresentação detalhada da teoria bramânica da existência de sete terras concêntricas, separadas por sete mares, e a discussão de suas enormes dimensões. Em um novo gesto de reconhecimento epistemológico (e, conseqüentemente, de domesticação da alteridade), o autor diz que “não he para espantar dizerê os Bramanes auer tantas terras e tantos mares: Porque ouue Philosophos de mayores desbarates como foi Epicuro que ouzou a dizer q. auia infinitos mûdos [...] feitos dos athomos que entre si a cazo concorrerão: e cô ser esta opinião tão increiuel não falto quê a seguisse” (p. 29). A refutação procede em



22 → duas etapas: primeiro, a experiência dos navegantes, que já deram muitas voltas ao mundo, “repugna esta sciencia dos Bramanes” (p. 29), porquanto isso não seria possível em sua Terra plana, enorme e formada por faixas concêntricas (e note-se que ele fala explicitamente da *ciência dos brâmanes*). Segundo, “a verd.e he q. ha huma sô terra e hum mar q. ambos fazem hum globo; e os Astronomos dividem a tr.a em sinco partes cauzadas; e distintas; pollo acceso; e recesso do sol; as quais chamão zonas como diz Virgilio” (p. 29). Procede então a uma apresentação da teoria clássica dos cinco climas, reconhecendo porém que a “zona tórrida” é evidentemente habitada, porque o calor é compensado pelos ventos e pela abundância de rios.

Finalmente, Fenicio faz uma longa exposição sobre a teoria das esferas celestes, explicando seu número, suas dimensões e suas funções no movimento dos astros (e interpola uma discussão sobre as 1022 estrelas do catálogo ptolomaico e suas diferentes magnitudes). O objetivo de tudo isso é revelado ao final, quando se nos apresenta o “céu empíreo”:

O undecimo ceo he o ceo impirio q. quer dizer fogo acezo asi chamado pollo resplendor grande q. tem he imóvel e he lugar; e morada dos Bem aaventurados: Este so çeo puzerão os Theologos por reuelação divina: os outros ceos se conhecerão per uia natural como temos dito; pollas strelas q. tem; pollos Eclipses; e pollos vários; e diuersos movim.tos de cada hum q. os Astrologos cõ gr.de dilig.ca notarão. (p. 34)

Somente o último céu é proposta dos teólogos, e depende de revelação divina; todos os mais se conhecem por “via natural”, com o uso de faculdades que ele definitivamente reconhece que seus adversários também possuem.

Assim, o que emerge é uma imagem da “ciência” muito mais como elemento de aproximação, um terreno comum independente da verdade revelada (mas sim de faculdades igualmente distribuídas pela Providência), do que como conjunto de doutrinas inacessíveis aos gentios, ao menos enquanto não se converterem. A discussão entre Fenicio e os brâmanes, no tocante à cosmologia, depende dessa



comensurabilidade epistemológica. Sua cultura é radicalmente diferente, em geral incompreensível, e condicionada pelo demônio; em um aspecto, no entanto, parece ser possível debater em *termos equivalentes*.

4. Considerações finais

No embate do jesuíta Jacome Fenicio com seus interlocutores brâmanes do sul da Índia em princípios do século XVII, o que primeiro chama a atenção é a maneira pela qual, em sua tentativa de dar conta da radical alteridade que o encontro no campo missionário lhe expõe, ele procura mobilizar as categorias de sua própria cultura para compreender e julgar aquela com a qual se defronta. Neste processo, a astronomia e a filosofia natural europeias, com que seguramente entrara em contato em seus anos de formação, são instrumentos fundamentais já no início de sua polêmica. Ainda que subordinadas, como todo o resto, à ordem teológica de organização do conhecimento do mundo, elas possuem uma autonomia relativa que é suficiente para serem confrontadas, por si mesmas, com aquilo que a ele parece o equivalente na cultura que tenta decifrar. O principal, porém, é o que permanece quase não-dito por Fenicio: para além dos conteúdos de sua cosmologia, os brâmanes são naturalmente capazes de aplicar a razão. A matriz dessa ideia de uma razão natural, iluminada pela fé ou obscurecida pelo diabo, é, evidentemente, a escolástica que impregna a Companhia de Jesus por todo o período anterior à sua supressão.

Caberia ainda destacar que, diferentemente do que afirmam histórias tradicionais do que seria um destacado papel das ciências na missionação jesuítica no Oriente, e, de modo mais geral, em toda a empresa colonial e imperial europeia pelo mundo, as realidades concretas talvez tenham sido muito diferentes. Como Diogo Ramada Curto sustenta, o “conhecimento imperial” europeu é um compósito muito mais complexo do que aquilo que se tornou usual considerar. Longe de se fundar apenas sobre o “domínio científico” de territórios e populações de ultramar, esse conhecimento sempre incluiu, frequentemente com mais destaque, saberes e práticas próprios da teologia política, das discussões sobre as relações entre fiscalidade e comércio, de teorizações jurídicas sobre o poder e outras tantas



disciplinas intelectuais europeias muito distantes daquelas incluídas no rol habitual da história das ciências (Curto, 2012).

24 → A astronomia de Fenicio, ainda que destacada por ele mesmo como instrumento para sua prática missionária (constituente esta, por sua vez, das próprias técnicas políticas de organização do Estado Português da Índia), *caso avaliada nos termos da própria época*, revela-se como não mais que rudimentar. Talvez preocupada em justificar sua própria importância, a história das ciências frequentemente evita esse tipo de julgamento, sob a falsa premissa de que representaria um anacronismo ou de que isso não lhe cabe; com esse movimento, porém, projeta no passado uma avaliação da importância da ciência que é, esta sim, anacrônica. Os rudimentos de astronomia que Fenicio dominava lhe eram suficientes para seus propósitos, e este sim é o ponto que se deve ressaltar. Longe da imagem estereotipada e triunfal do “jesuíta-erudito”, difundindo pelo mundo as últimas novidades da ciência europeia, ele pode estar mais próximo do missionário típico, que precisava enfrentar os problemas concretos da alteridade, da conversão e da própria construção dos impérios com o material que tinha efetivamente à sua disposição.

Agradecimentos

Sou muito grato a José Antonio Cervera e a David N. Lorenzen, de El Colegio de México, pelo convite para participar do Seminário Internacional *Christian Missionaries as Intercultural Intellectuals, 1500-1800*, realizado nessa admirável instituição em 19 e 20 de novembro de 2014, e pelo acolhimento inesquecível na ocasião. Este trabalho contou com apoio parcial da Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), do Ministério da Educação do Brasil, processo AEX 7969-14/7.

Bibliografia

Brockey, L. M. (2009). *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge (Mass.): Belknap Press.

Cervera, J. A. (2013). *Tras el sueño de China*. Madrid: Plaza y Valdés.



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.ucr.ac.cr) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

Charpentier, J. (1923). Preliminary report on the “Livro da Seita dos Indios Orientais”. *Bulletin of the School of Oriental Studies*, Vol. 2, 731-754.

Charpentier, J. (1933). *The Livro da Seita dos Indios Orientais (Brit. Mus. MS. Sloane 1820) of Father Jacobo Fenicio, S. J.* Uppsala: Almqvist & Wiksells.

Curto, D. R. (2012). Uma tipologia compósita do conhecimento imperial. *História* (São Paulo), Vol. 31, No. 2, 26-35.

D'Elia, P. M. (1960). *Galileo in China: Relation through the Roman College between Galileo and the Jesuit scientist missionaries (1610-1640)*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Du Jarric, P. (1615). *Thesaurus rerum indicarum*, vol. III. Colônia: Petrus Henningius.

Ferrolí, D. (1939). *The Jesuits in Malabar*, vol. 1. Bangalore: Bangalore Press.

Guerreiro, Fernão. (1605). *Relaçam annal [sic] das cousas que fizeram os padres da Companhia de Iesus... nos annos de seiscentos & dous & seiscentos & tres*. Lisboa: por Jorge Rodrigues.

Haddad, Thomás A. S. (2014). Filósofos naturais do demônio: astronomia, alteridade e missão no sul da Índia, século XVII. *História Unisinos* (São Leopoldo, Brasil), Vol. 18, No. 1, 3-14.

Heras, Henry. (1927). *The Aravidu dynasty of Vijayanagara*. Madras: B. G. Paul & Co.

Jami, Catherine (2011). *The Emperor's New Mathematics. Western Learning and Imperial Authority During the Kangxi Reign*. Oxford: Oxford University Press.

Jouvancy, J. (1710). *Historiae Societatis Jesu pars quinta, tomus posterior (ab anno Christi 1591 ad 1616)*. Roma: Georgi Plachi.

Lorenzen, David N. (1999). Who invented Hinduism? *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 41, No. 4, 630-659.

Müllbauer, M. (1851). *Geschichte der Katolischen Missionen in Ostindien von der Zeit Vasco da Gamas bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts*. Munique: Hübschmann.

Raj, K. (2007). *Relocating modern science: Circulation and the construction of knowledge in South Asia and Europe, 1650-1900*. Hampshire: Palgrave Macmillan.

Rodrigues, Francisco. (1934). O “Livro da Seita dos Índios Orientais”. *Brotéria* (Lisboa), Vol. 18, 39-44.

Rubiés, Joan-Pau. (2001). The Jesuit discovery of Hinduism. Antonio Rubino's



account of the history and religion of Vijayanagara (1608). *Archiv für Religionsgeschichte*, Vol. 3, 210-256.

26

Thomas, Jérôme. (2012). L'évangélisation des indiens selon le jésuite Acosta dans le *De procuranda indorum salute* (1588). *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, Vol. 10, 2-21.

Wicki, Josef, ed. (1973). *Tratado do padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o hinduísmo (Maduré, 1616)*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.

Wicki, Josef, ed. (1955). *História do Malavar, de Diogo Gonçalves, S. J (ca. 1615)*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Zupanov, Ines G. (2005). *Missionary Tropics. The Catholic Frontier in India (16th-17th centuries)*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Zupanov, Ines G. (2000). Lust, marriage and free-will: Jesuit critique of paganism in South India (Seventeenth Century). *Studies in History* (Nova Delhi), Vol. 16, 199-220.

Zupanov, Ines G. (1999). *Disputed Mission. Jesuit experiments and Brahmanical knowledge in seventeenth-century India*. Nova Delhi/Nova York, Oxford University Press

