

## O jesuíta Roberto de Nobili: Saberes e Conversões

Patrícia Souza de Faria – PPG-UFF

Investigamos o modelo de conversão utilizado pelo jesuíta italiano Roberto de Nobili na missão de Maduré, no sul da Índia, entre os anos 1606 e 1623. Nobili adotou a indumentária típica de um sacerdote indiano, aplicou pasta de sândalo na testa, mudou hábitos alimentares a fim de conquistar a simpatia da *casta* brâmane, acreditando que desta forma expandiria mais facilmente o Evangelho entre as outras castas “subalternas”. Seu método de conversão (*accomodatio* ou adaptação) suscitou controvérsias em Goa e em Roma, dividindo a opinião de seus companheiros de ordem religiosa, assim como estimulou a produção de saberes através de tratados sobre os costumes e as crenças religiosas indianas.

Ines Zupanov afirma que Goa, *cabeça* do Estado da Índia (possessões portuguesas que se estendiam da costa oriental africana a Macau),<sup>i</sup> tinha pouco a oferecer ao idealista, ambicioso e jovem missionário, Roberto de Nobili, devido ao caráter da administração portuguesa e às instituições eclesiásticas ossificadas. Tal como Francisco Xavier, Nobili ansiava por escapar das hierarquias da igreja, de bispados e de grupos missionários em competição. Seguiria os passos de Xavier ao se deslocar em direção ao sul da Índia: partiu de Goa para Cochim, esteve na Costa da Pescaria e depois seguiu para Maduré (1606), encorajado pelo Provincial Alberto Laerzio.<sup>ii</sup> Contudo, Francisco Xavier seguiu o modelo de conversão em massa ao cristianismo, o *compelle intrare*<sup>iii</sup> (percorrendo aldeias com seus intérpretes, convertendo especialmente os pescadores do litoral), ao passo que Nobili destacou-se por não optar pelo modelo de conversão das massas, mas por ter se devotado ao aliciamento das castas indianas com mais prestígio, mormente os brâmanes.

Augustine Saulière dividiu a vida do jesuíta em quatro fases. A primeira fase inicia-se com o nascimento de Nobili, em 1577, em Roma. Membro de uma família da nobreza de Montepulciano (Toscana), entrou na Companhia de Jesus em 1597 e chegou à Goa em

1605. A primeira fase estender-se-ia até a chegada em Maduré, em 1606, onde já se encontrava o jesuíta português Gonçalo Fernandes (1541-1621). Na segunda fase (1607 a 1612), Nobili colocou em prática seu método de adaptação à cultura indiana com fins de proselitismo. Mudanças nos trajes, na alimentação, aprendizado das línguas sânscrita e tâmul, além de ler textos religiosos indianos. Durante este período escreveu o *Diálogo sobre a vida eterna* e a *Investigação sobre o significado de “Deus”*<sup>iv</sup>, tratados em tâmul dirigidos a leitores indianos. No *Diálogo*, narra uma conversa entre um *guru* (um mestre) e seu discípulo, onde o mestre visa conduzir o seu discípulo a identificar a verdadeira religião, conforme os *Vedas* (textos religiosos hindus), afirmando que o ateísmo, a devoção à suposta força dos elementos da natureza e uma amplidão de formas de idolatria seriam errôneas por serem contrárias à inteligência humana. Sem mencionar explicitamente, Nobili conduziria o indiano ao “verdadeiro Veda” que era a Palavra do Deus único cristão.<sup>v</sup>

Na terceira fase (1612 a 1623) as controvérsias se intensificaram, conduzindo Nobili a defender-se de seus veementes críticos e redigir três tratados *em latim*- os leitores idealizados seriam seus companheiros de ordem religiosa e autoridades eclesiásticas da Índia e de Roma. Escreveu a *Apologia*, a *Narração* e o *Relatório sobre certos costumes da nação indiana*. A quarta fase iniciou com a aprovação de seus métodos pelo Papa, em 1623, sendo caracterizada por um período de expansão em que Nobili fortaleceu a missão de Maduré e viajou por outras partes do sul da Índia e do Ceilão, estabelecendo novos centros missionários. Escreveu a *Refutação às calúnias (Tushana Tikkaram)* e seu *Catecismo*. Debilitado em seus anos finais de vida, tornou-se cego e morreu em 1656 em Chennai (Madras).

Todavia, estratégias de conversão similares àquelas utilizadas por Roberto de Nobili na Índia (por Matteo Ricci na China e por Alessandro Valignano no Japão)<sup>vi</sup> despertaram controvérsias. No caso da Índia Portuguesa, tal fenômeno remetia aos “ritos malabares”, que seriam supostamente praticados por convertidos pelo modelo missionário adotado por Nobili, já que autorizava a manutenção de certas práticas culturais antigas entre os neófitos.

A primeira carta do jesuíta português Gonçalo Fernandes denunciando Roberto de Nobili foi enviada a Nicolau Pimenta, visitador da Companhia de Jesus, em 7 de maio de 1610.<sup>vii</sup> Fernandes acusou Nobili por se comportar como um nativo, insultar a honra portuguesa e desprezar as virtudes dos jesuítas. A disputa gerou centenas de cartas e tratados e quase todo jesuíta na Índia defendeu um ou o outro lado, escrevendo pareceres ou condenações, utilizando várias redes na cúria romana para persuadir o Papa a aprovar ou destruir a nova missão de Maduré de Nobili. A querela foi fundamentalmente profícua na descrição e análise dos costumes e crenças indianas.<sup>viii</sup>

O jesuíta Gonçalo Fernandes elaborou um tratado sobre o hinduísmo em Maduré no ano de 1616- oriundo do pedido de seus superiores para que produzisse um parecer acerca do método de Nobili-, altamente descritivo, profuso em detalhes sobre cerimônias e costumes *hindus*. Sobre os brâmanes relata que:

...deixam crescer os cabelos da cabeça, barbas e unhas das mãos, e com isto fazem penitência no deserto. Eu vi nesta Maduré um que trazia a barba amarrada e diante de mim a soltou e arrojava-lhe pelo chão com quatro dedos, e não era homem pequeno; e outro com as unhas das mãos tão grandes que a unha do dedo grande lhe dava uma volta ao braço, e assim não abria a mão...<sup>ix</sup>

O uso da “linha bramânica”, ao contrário de que afirmaria Nobili, esteve sempre associada a cerimônias *gentílicas* na narrativa de Fernandes. A primeira iniciação do brâmane era o “brotar da semente”: cinco vasos recebem terra com formigas, mistura-se com “bosta de vaca” e o menino aspirante à brâmane nomeará os cinco vasos com nome de cinco deuses e receberá “panos, linhas e sândalo e arroz misturado com açafraão”.<sup>x</sup>

O jesuíta português Gonçalo Fernandes também exerceu trabalho missionário em Maduré, mas não conquistou número significativo de conversões na região. Nobili atribuiu o malogro ao fato dos indianos identificarem Fernandes como um *prangui*, um português, um estrangeiro e, portanto, associado a castas abjetas que ingeriam carne e não guardavam preceitos estimados pelos “hindus”. Nobili esquivava-se de aparecer em público com Fernandes, reservando-lhe encontro furtivos à noite, para não perder a simpatia dos brâmanes.

Nobili achava que o modelo de santidade de Fernandes não era adequado para Maduré, servindo apenas para atingir um grupo restrito: as castas baixas paravás do litoral. Para Maduré, Nobili adotaria o modelo de santidade local, *brâmane sannýāsī*, que achava ser mais adequado para se aproximar das altas castas, já para os grupos e linhagens considerados inferiores, considerava o modelo de *pandaramé* idôneo.<sup>xi</sup>

Os opositores de Nobili encontravam-se dentro da Companhia de Jesus e mesmo no seio da missão de Maduré. Nobili e Aleixo (convertido pelo jesuíta italiano) foram acusados de manterem relações sexuais com mulheres.<sup>xii</sup> A acusação foi tratada pelo Provincial Laerzio como intriga típica de discípulos invejosos, que se incomodavam com a preeminência do convertido Aleixo na missão de Nobili. Os convertidos reclamavam privilégios e status, alguns não rejeitavam a possibilidade de eliminar os dois jesuítas, Nobili e Antônio Vico, da administração da missão. Bonifácio Xastri<sup>xiii</sup> (que fora mestre brâmane de Nobili) teria conspirado por ter sido expulso da igreja por Nobili, após ter contraído matrimônio- supostamente com cerimônias gentílicas. Xastri, que teria apresentado a Nobili textos indianos em que a *linha* e o *kudumi* não eram considerados insígnias gentílicas, relatou ao jesuíta Andrea Bucerio que era uma afirmação falsa, de quem recebeu dinheiro para afirmar que Nobili desfrutava de prazeres carnavais com mulheres.

Apesar das críticas recebidas, Nobili parecia duvidar da eficácia de procedimentos violentos na tentativa de conversão, preferindo a “persuasão branda” dos indianos.<sup>xiv</sup> Em uma carta escrita em 1606 a sua prima Constância, duquesa de Sora, menciona homens “zelosos” que não aprovavam sua maneira de pregar o Evangelho aos pagãos, acusando-o de ser muito indulgente e esperarem que, desde o início de sua pregação, atacasse os “templos e as crenças supersticiosas” dos indianos. Nobili acreditava que mesmo o apóstolo Tomé teria optado pela persuasão branda, mais eficaz que a violência na transformação do espírito dos gentios, ao penetrar em seus corações e conquistar sua afeição.<sup>xv</sup>

Nobili parecia acreditar que alguns fragmentos da verdadeira fé (Deus monoteísta, a Trindade) teriam sido revelados aos indianos em um passado distante, concebendo-se apto a desvendar os sinais divinos que já foram oferecidos, não obstante suspensos até a sua

chegada. A sua forma de pregar o Evangelho era, em parte, baseada na hermenêutica dos textos sagrados indianos que conteriam verdades ocultas. No *Relatório sobre certos costumes*, Nobili argumentou que existia uma distinção entre a religião e a cultura, deste modo procurou provar que as práticas antigas mantidas pelos neófitos tinham um caráter apenas cultural e não religioso. Considerou que as prescrições impostas a cada *casta* (alimentação, vestimentas, cuidados com o corpo) “são as mais rigorosas de todas”,<sup>xvi</sup> deste modo sugeriria que o convertido que deixasse de cumpri-las seria vítima da segregação social. Afirmou que o uso da linha bramânica (cordão de algodão disposto a tiracolo, da esquerda para direita) seria apenas um distintivo de nobreza, o uso do tufo de cabelo (o kudumi) e a pasta de sândalo não seriam considerados “sinais protestativos de seitas gentílicas”, tendo apenas um sentido de adorno, de exibição de refinamento, ou seja, um uso de caráter social.<sup>xvii</sup>

Pretendeu demonstrar que os brâmanes não seriam “sacerdotes”, mas homens de ciência, doutores. Ao final do tratado, adicionou 108 assinaturas desses “doutores”, brâmanes, para conferir legitimidade a suas asserções sobre o “hinduísmo”, que teria extraído do estudo das *leis de Manu*, dos *Vedas (Rig, Sama, Atharva, Ayur)*, das *sutras*. As informações foram igualmente respaldadas pela assinatura de Francisco Ros, arcebispo de Cranaganor, que aprovou o tratado enviando-o ao geral Cláudio Acquaviva em 1615. Esse tratado consiste em uma importante fonte sobre a sociedade e a religião da Índia no tempo de Nobili e uma das mais antigas abordagens sobre o hinduísmo que se preservou até os nossos dias.

A adoção de procedimentos diferentes entre os dois jesuítas, Fernandes e Nobili, foi interpretada por Zupanov para além da diferença de idade e temperamento: havia entre o jesuíta português e o italiano a diferença de classe, nacionalidade e educação. Para Zupanov, o ex-soldado Fernandes seria muito mais um produto da empresa colonial portuguesa na Ásia, com limitado conhecimento de teologia e excluído de uma formação humanista. Devido à sua origem *aristocrática*, Nobili privilegiava a analogia, a especulação

teológica, a tradução e os textos escritos locais; já a abordagem “*demótica*” de Fernandes seria marcada pela descrição, enumeração e transcrição do que via.<sup>xviii</sup>

A ênfase na nacionalidade dos jesuítas para explicar a adoção de procedimentos de conversão distintos deve, contudo, ser avaliada a partir de outros exemplos. João Paulo de Oliveira e Costa critica a exaltação dos jesuítas italianos (Nobili, Ricci, Valignano) como antítese dos jesuítas portugueses, pois o trabalho pioneiro em adaptação cultural não se deve aos italianos. Podemos recordar a ação de Nóbrega, Gaspar Vilela, Luís Fróis, Henrique Henriques. Costa acredita que onde o aparato de poder português era mais proeminente, o modelo de conversão seria mais “ocidentalizador”, já em regiões onde a presença portuguesa não estava estabelecida de fato, os missionários desenvolveram modalidades mais “inovadoras” de conversão.<sup>xix</sup> Ou seja, em Goa tais experimentos tornar-se-iam menos recorrentes, pois a região estava sob controle português. Nobili disse que em Goa: *Nom solum christianus sed etiam portucalenses facete volunt*, querem-nos fazer não só cristãos mas portugueses, no vestir, no trajar, no comer etc.<sup>xx</sup> Já Maduré era uma região sujeita ao *naique* (guia ou capitão local), teoricamente um representante do imperador de Vijayanagar. Nas regiões fora da jurisdição do império português, os jesuítas precisavam contar com a flexibilidade das autoridades locais para estabelecer as missões.

O ensaio biográfico de Roberto de Nobili impressiona, primordialmente, pela singularidade do missionário cristão que se comportava como brâmane na Índia meridional seiscentista, contudo, o estudo de Nobili conduz-nos para além do que pode ser um evento particular, anedótico, por nos remeter a um contexto mais amplo de experiências culturais motivadas pelos empreendimentos coloniais dos Tempos Modernos. A conversão dos povos do ultramar tornou-se parte da política destinada a criar uma homogeneidade, uma unidade por intermédio da fé no âmbito do império português, através da força e da *negociação*. Nas *franjas* do império asiático português, missionários como Nobili puderam ensaiar estratégias de conversão com certa distância do aparato formal de poder,<sup>xxi</sup> contudo a negociação com as autoridades locais era imprescindível, de se entregar à utopia de universalizar o

catolicismo em “vinhas estéreis” com um pequeno número de missionários e sem sucumbir diante das rivalidades no seio das ordens religiosas.

<sup>i</sup> THOMAZ, Luiz Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994. Thomaz argumenta como a expressão “Estado da Índia” designava não um espaço geograficamente bem definido, mas um conjunto de territórios, estabelecimentos, bens, pessoas e interesses administrados, geridos ou tutelados pela Coroa Portuguesa no oceano Índico e regiões próximas, sendo em essência uma *rede*, um sistema de comunicação entre vários espaços. Ver também RUSSEL-WOOD. *Os portugueses fora do império* In BETHENCOURT, F. e CHAUDURI, K. *História da expansão portuguesa*. Navarra: Círculo de Leitores e Letras, 1998, vol. I; BOXER, C. *O Império Colonial Português*. Lisboa: Edições 70, 1977; SUBRAHMANYAN, Sanjay. *O Império Asiático Português. 1500-1700: uma história política e econômica*. Difel, 1995; SANTOS, Catarina Madeira de. *Goa é a chave de toda a Índia: Perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999.

<sup>ii</sup> ZUPANOV, Ines G. *Disputed Mission: jesuit experiments in brahmanical knowlwdge in seventeenth century India*. New Delhi: Oxford University Press, 1999.

<sup>iii</sup> Modelo de conversão inspirado na interpretação da passagem do Evangelho (Lc 14: 16-24, “e todos que encontrar, convide e obrigue a vir”). Sobre as conversões na costa da Pescaria ver MCPHERSON, K. “Uma história de duas conversões: Deus, a Cobiça e o Desenvolvimento de Novas na Região do Oceano Índico” in *Revista Oceanos: Culturas do Índico*, abril-junho 1998, pp.74-85.

<sup>iv</sup> SAULIERE, A. *His Star in the East*. Madras: de Nobili Research Institute: Gujarat Sahitya Prakash, 1995. Ver a introdução de Anand Amaladass e Francis X. Clooney em NOBILI, Roberto de. *Preaching wisdom to the wise: three treatises by Roberto de Nobili, S. J, missionary and scholar in 17<sup>th</sup> century India*. The Institute of Jesuit Sources: St Louis, s.d.

<sup>v</sup> NOBILI, Roberto de. “The Dialogue on Eternal Life” In *Preaching ...*, op. cit, pp. 233-303.

<sup>vi</sup> Jonathan D. Spence. *O Palácio da Memória de Matteo Ricci: a história de uma viagem: da Europa da Contra-Reforma à China da Dinastia Ming*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986; RUBIÉS, Joan- Pau. *Travel and ethnology in the Renaissance: South India through European eyes, 1250-1625*. Cambridge University Press, 2000.

<sup>vii</sup> Gonçalves Fernandes a Nicolau pimenta, Maduré, 07/05/1610, ARSI, Goa 51. *apud* ZUPANOV, Ines G., *Op. cit.*, p.47.

<sup>viii</sup> Além das obras de Nobili e Fernandes, consultar Manuel Barradas, Jácome Fenício, Diogo Gonçalves. Para uma leitura teoria sobre a elaboração de um pretenso saber científico sobre o Oriente, consultar SAID, Edward. *O Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

<sup>ix</sup> TRANCOSO, Gonçalves Fernandes. *Tratado sobre Hinduísmo*. ( Maduré, 1616) , edição crítica de José Wicki S. J., Lisboa, 1973, p.7.

<sup>x</sup> *Idem*, p.20.

<sup>xi</sup> Os *pandarames*, misto de casta e seita, viviam no sul da Índia e eram dotados de funções sacerdotais além de serem ascéticos. Possivelmente tinham relações com os lingaiates (cultuadores do *linga*, do falo do deus Shiva), assumindo posturas mais igualitárias, ou seja, criticando em parte a rigidez do sistema de castas. É interessante notar que assumiam funções sacerdotais e que nem todas as castas admitiam os brâmanes como sacerdotes. Constanzo Giuseppe Beschi e o padre Baltazar da Costa seguiram o modelo *pandarames*.

<sup>xii</sup> Denúncias contidas em um documento de 1610, formado por testemunhos dos neófitos de Nobili, cuja transcrição do original em tâmul nunca chegou à Roma.

<sup>xiii</sup> ZUPANOV, Ines G., *Op. cit.*, pp.86-89.

<sup>xiv</sup> PROSPERI, Adriano. “O missionário” in Rosario Villari (dir). “O homem barroco”. Lisboa: Editorial Presença, 1995, p.145.

<sup>xv</sup> J. Bertrand, S. J., *La Mission de Maduré d’après des Documents Inédits*. Paris: Librairie de Poussielgue-Rusand, 4 v (1847, 1848, 1850, 1854), vol. 2, pp.264-5 (citado na introdução de Amaladass e Clooney em NOBILI, Roberto de, *op. cit.*, p.7.

<sup>xvi</sup> NOBILI, Roberto de, “The Report on certain customs of Indian Nation” In *Preaching wisdom to the wise ... op. cit.*, p.62.

<sup>xvii</sup> *Idem*, pp.228-9. Na carta do inquisidor Borges de Sousa para o Inquisidor Geral escrita em fevereiro de 1620 é mencionado o Breve de Sua Santidade a respeito da *linha* dos brâmanes, do *kudumi* (tufo de cabelo), lavatórios e aplicação de sândalo na testa. Indagavam se essas práticas eram “sinais protestativos da seita gentílica”. Carta do Inquisidor Geral Borges de Sousa para o Inquisidor Geral, 18/02/1620 *apud* BAIÃO, Antônio. *A inquisição de Goa : Correspondência dos Inquisidores (1569-1630)*, vol II. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930, p.597.

<sup>xviii</sup> Acerca do papel da nacionalidade para entender a querela entre os dois jesuítas, Zupanov destaca a rivalidade também entre o padroado português e as autoridades da Igreja de Roma que pretendiam exercer controle direto sobre as missões do ultramar, abalando a jurisdição portuguesa, conduzindo ao estabelecimento da *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*. Ver também ALDEN, Dauril. *The making of an enterprise: the Society of Jesus, its empire, and beyond, 1540-1750*. Stanford, Stanford University Press, 1996, p.157.

<sup>xix</sup> COSTA, João Paulo de Oliveira e. “ A diáspora missionária” In João Francisco Marques e Antônio Camões Gouveia. *História Religiosa de Portugal: Humanismo e Reformas*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, v. II; TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e inquisidores em Goa*. Lisboa: Roma Editora, 2004, pp.130-1.

---

<sup>xx</sup> THOMAZ, Luís Filipe. “São João de Brito e o Padre Nobili” In *João de Brito e seu tempo: Congresso Histórico*. Lisboa, 1997, pp. 65-82, p.69.

<sup>xxi</sup> NEWITT, M. “Formal and Iformal Empire in the History of Portugueses Expansion” in *Portugueses Studies*, 17: 1-22, 2001.