



ARTIGO
ARTIGO - INTEGRA O BLOCO 3

UMA RESPUBLICA CRISTÃ SEISCENTISTA NA ACCOMODATIO JESUÍTICA: AS FUNDAÇÕES E A POLÊMICA NO CASO DE MADURAI, ENTRE ÁSIA E ECOS AMERICANOS¹

Contato
Departamento de História- FFLCH/USP
Av Professor Lineu Prestes, 338
05508-900 – São Paulo – São Paulo – Brasil
adone@usp.br

 Adone Agnolin²
Universidade de São Paulo
São Paulo – São Paulo – Brasil

Resumo

Esse trabalho analisa o peculiar projeto missionário proposto pelo jesuíta italiano Roberto de' Nobili, em Madurai, no Sul da Índia, a partir do começo do século XVII e a decorrente polêmica suscitada no interior da própria Companhia de Jesus, além que junto a algumas autoridades de Goa e junto a uma parte da Congregação *de Propaganda Fide* de Roma. A proposta de de' Nobili se realiza a partir desse contexto polêmico e do eco da reflexão de seu irmão na ordem jesuítica, no Peru, José de Acosta. Os dois âmbitos missionários são ligados às estratégias da "acomodação" e da "redução" e se entrelaçaram entre si estabelecendo uma dialética que envolvia um eco e uma correspondência tipicamente ortopráticos entre rituais e sacramentos em toda sua capacidade de construir uma "grelha jurídica" de cristianização do mundo: mas, observe-se atentamente, enquanto uma específica forma de "civilização", jurídica e antropológica, construída no interior do Ocidente.

Palavras-Chave

Roberto de' Nobili – missão jesuítica – Madurai (Índia) – acomodação missionária – José de Acosta.

¹ Artigo não publicado em plataforma *preprint*. Todas as fontes e bibliografia utilizadas são referidas no artigo.

² Professor Associado (Livre Docente) em História Moderna (e de História das Religiões) junto ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Agradecemos à Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo nº 08/53207-3) pelo financiamento da pesquisa documental (iniciada ainda em 2008), junto ao ARSI e à Biblioteca Nazionale, de Roma, e ao Arquivo Nacional da Torre do Tombo e da Biblioteca Nacional de Portugal, em Lisboa. Um devido agradecimento, também, para o CNPq cuja bolsa de pesquisa Pq2 permitiu que nos dedicássemos ao aprofundamento do estudo que, por além desse artigo inédito, resultou em nosso mais recente trabalho de amplo fôlego: *O Amplexo Político dos Costumes de um Jesuíta Brâmane na Índia: a Acomodação de Roberto de' Nobili em Madurai e a polêmica do Malabar (séc. XVII)*. Niterói – RJ., EdUFF/FAPESP, 2021.



ARTICLE

A 17TH CENTURY
CHRISTIAN *RESPUBLICA*
IN THE JESUIT
ACCOMODATIO:
THE FOUNDATIONS AND
THE CONTROVERSY IN
THE CASE OF MADURAI,
BETWEEN ASIA AND
AMERICAN ECHOES

Contact
Departamento de História- FFLCH/USP
Av Professor Lineu Prestes, 338
05508-900 – São Paulo – São Paulo – Brazil
adone@usp.br

 Adone Agnolin
Universidade de São Paulo
São Paulo – São Paulo – Brazil

ABSTRACT

This work analyzes the peculiar missionary project proposed by the Italian Jesuit Roberto de' Nobili, in Madurai, in South India, from the beginning of the 17th century and the resulting controversy that arose within the Society of Jesus, in addition to some authorities in Goa and with a part of the Congregation *de Propaganda Fide* from Rome. The de' Nobili's proposal is based on this controversial context and the echo of his brother's reflection in the Jesuit order in Peru, José de Acosta. The two missionary spheres analyzed and linked to the strategies of "accommodation" and "reduction" intertwined with each other, establishing a dialectic that involved an echo and a typically orthopractic correspondence between rituals and sacraments in all their capacity to build a "Legal grid" of Christianization of the world: but observe carefully, as a specific form of "civilization", legal and anthropological, built in the interior of the West.

Keywords

Roberto de' Nobili – Jesuit mission – Madurai (India) – missionary accommodation – José de Acosta

Introdução

Duas foram as tendências fundamentais que iam se estabelecendo nos contextos missionários da primeira Idade Moderna: aquela que manifestava a exigência de um controle da ortodoxia doutrinária e, paralelamente, aquela que se abria à necessidade de agilizar um processo evangelizador (e imperial) que pudesse alargar a sua expansão e o número de seus catecúmenos. Na tentativa de realizar um maior esforço de centralização e de controle das missões planetárias por parte do papado³, sobretudo durante o Seiscentos essas duas tendências deram impulso a uma atenção e circulação de propostas, modelos e polêmicas missionárias: com seus relativos controles políticos diretos ou indiretos e, não por último, com o perene movimento pendular das Congregações eclesásticas romanas que acompanhavam essas realizações missionárias e imperiais. Tais questões e problemáticas se destacam em relação ao tema do trabalho que apresentamos aqui e que leva em consideração o desenvolvimento de um projeto missionário bastante peculiar – aquele proposto pelo jesuíta italiano Roberto de' Nobili, em Madurai, no Sul da Índia, a partir do começo do século XVII – e a decorrente polêmica suscitada, em primeiro lugar, no interior da própria Companhia de Jesus, além que junto a algumas autoridades de Goa e, finalmente, junto a uma parte da Congregação *de Propaganda Fide* (o Santo Ofício da Inquisição) de Roma. A proposta de de' Nobili se realiza, enfim, a partir desse contexto polêmico e do eco (tão longínquo e, ao mesmo tempo, tão próximo) da reflexão de seu irmão na ordem jesuítica, no Peru, José de Acosta.

Preparadas, no decorrer da segunda metade do século XVI, pelo sistema dos “aldeamentos” (com seus “descimentos” dos indígenas)⁴, no contexto da América portuguesa, as *Reduções* jesuíticas institucionalizadas no decorrer do Seiscentos representaram por muito tempo um excepcional modelo alterna-

³ Cf. PIZZORUSSO, 2005, p. 197-240; PIZZORUSSO, 2007, p. 55-85.

⁴ Instituição que realiza a transformação da missão de *ação itinerante a lugar de instrução*: essa se afirma desde a primeira metade de 1550 junto aos aldeamentos missionários do litoral brasileiro, entre o norte do atual Estado de São Paulo e o sul daquele de Rio de Janeiro. Com modalidades e intensidades diferentes, nos territórios Tupi, esses aldeamentos criavam aquele *melting pot* que antecipava aquilo que será característico das *Reduções* jesuíticas. Essas determinavam movimentos de êxodo, deslocamentos e realocações de outros grupos étnicos com os ‘descimentos’: maciços deslocamentos de populações nativas organizados por missionários e realizados por “tropas de resgate”.

tivo de organização social⁵, desenvolvido ao redor de centros ou vilarejos indígenas organizados e administrados por jesuítas: estes assumiam para si o objetivo de civilizar (antes) e evangelizar (depois) as comunidades indígenas criando uma sociedade que pudesse gozar dos benefícios da assim chamada sociedade cristã europeia, tentando evitar, por outro lado, de reproduzir aí seus vícios. Uma espécie de *Respublica* cristã, enfim...: a tal ponto exemplar, em seus propósitos, que acabou se tornando o emblema utópico de um “cristianismo feliz”, segundo a definição do iluminista católico Antonio Ludovico Muratori⁶, e de um modelo republicano no interior do qual os jesuítas puderam ser comparados a um Licurgo e a um Platão, segundo Montesquieu que, com certeza, não os amava...⁷

As duas tendências fundamentais que foram se confrontando, então, nos contextos missionários da primeira Idade Moderna colocaram em cena, entre “acomodação” e “redução”, o esforço exemplar que – além do “século da teologia moral” – faz do Seiscentos, mesmo que entre numerosas polêmicas, o século das mais intensas tentativas de instaurar uma *Respublica Cristiana*. Conforme um anônimo conselheiro da república florentina do Quatrocentos: “Deus est respublica, et qui gubernat rempublicam gubernat Deum. Item Deus est iustitia, et qui facit iustitiam facit Deum”.⁸ Trata-se de uma das maiores expressões da história do republicanismo europeu que se inscreve desde a Florença do Quatrocentos, passando pela Veneza do Quinhentos, até a Holanda e a Inglaterra do Seiscentos: mas, finalmente, neste último século uma república *ad maiorem Dei gloriam* delineou e pôde bem parecer, quanto menos, um igualmente ambicioso projeto! No interior dessa tentativa historicamente relevante, entre acomodação e redução se estabelece, enfim, uma intensa dialética: no interior e entre os dois contextos missionários aos quais queremos, aqui, mesmo que minimamente, prestar nossa atenção. Esta dialética se realiza de forma privilegiada em um âmbito no interior do qual se encontra a correspondência entre rituais e sacramentos. E não é um simples

⁵ *Reductio ad vitam civilem*: esse é o título jurídico da instituição jesuítica que representava um projeto político e social, antes mesmo que religioso. Isto significa que a conversão devia ser realizada, antes de mais nada, no interior de um projeto de (re)organização civil.

⁶ MURATORI, 1745–1749.

⁷ E que, aliás, atacando-os, ainda deplorava o fato que, teocraticamente e junto à Companhia, religião e política fossem implicados juntos (unificados), violando a primeira regra do bom governo! (MONTESQUIEU, 1748).

⁸ Citado por um historiador americano (TREXLER, 1980) e retomado por Paolo PRODI no começo de seus dois importantes trabalhos sobre o juramento e sobre a história da justiça: 1992 e 2000.

acaso, de fato, que a disputa missionária mais famosa e conhecida seja justamente aquela que, no contexto asiático, leva o nome de “polêmica dos ritos”.

Os Ritos do Malabar: polêmica entre dimensão política e religiosa

A *querelle* missionária indiana, que será posteriormente conhecida como a “polêmica dos ritos do Malabar”, surgiu alguns anos depois daquela (e foi progressivamente associada àquela) relativa a outros ritos: aqueles chineses. Menos estudada do que esta última disputa chinesa pela historiografia, aquela que levamos em consideração aqui pode talvez ser considerada até mais importante para compreender as finalidades de um conflito que – nesse específico contexto, diferentemente daquele chinês – estourou no interior da própria Companhia de Jesus: mesmo se, sucessivamente, foi alimentado pelas outras ordens religiosas ativas na região. De qualquer modo, assim como aquela relativa aos ritos chineses, essa polêmica também se desenvolveu a partir do choque entre missionários em relação ao problema da oportunidade (ou menos) de permitir aos neófitos de continuar a praticar alguns ritos relacionados com as tradições de seu País. Crescendo ao redor de uma divergência de perspectivas na interpretação desses ritos, o problema era aquele de estabelecer se, finalmente, se tratava de ritos *civis* ou *religiosos*. Distinção não secundária esta: a diferente interpretação subentendia interesses e implicações bastante relevantes com relação ao projeto missionário jesuítico.

Para o momento, traçamos a seguir um primeiro e breve retrato contextual do surgimento dessa controvérsia indiana. Madurai, situada ao sul do subcontinente indiano, acabou para se tornar uma das maiores preocupações das autoridades portuguesas de Goa: e isso, apesar de não se encontrar subordinada ao controle político (do *Padroado*) português. A preocupação foi crescendo na medida em que foi se questionando se o método de catequese que lá estava sendo realizado era, antes mesmo que viável, desejável.⁹ Lá, enfim, foram dois missionários italianos os maiores responsáveis pelo desenvolvimento de um projeto de evangelização bastante peculiar. O artífice

⁹ Cf. Fondo Gesuitico della Biblioteca Nazionale “Vittorio Emanuele”, Roma: Settore Manoscritti e Rari. Documento n. 1014 (5145): *Controversie Rituali sulle Missioni dei Gesuiti nell’India*. Cfr. XI Documento do microfilm: *Discorso in cui brevemente s’ examina, se il sistema osservato da Padri della Comp.^a di Gesù per la conversione degli Infedeli nelle Missioni del Madurey, Mayssur, e Carnate, sia lecito, ovvero peccaminoso, e se sia conforme alla sagra scrittura e autorità de’ S.ti Padri, o’ pure all’una, e agl’altri contrario*.

principal, Roberto de' Nobili, o realizou junto com outra relevante figura: aquela de Antonio Vico.¹⁰

A realização desse projeto missionário, contudo, resultou em uma atuação bastante polêmica que caiu no desgosto tanto de outros jesuítas – sobretudo portugueses –, quanto de uma parte do Santo Ofício da Inquisição e de algumas importantes autoridades em Goa. De fato, o projeto missionário de Nobili foi pensado para tentar superar a dificuldade de converter os hindus de casta alta, contornando o problema com a adoção de uma estratégia missionária inspirada a um estilo propriamente indiano: no modo de vestir, na adoção de formas linguísticas e discursivas – e, portanto, no modo de pensar – e nas práticas sociais e rituais do dia a dia. Para tecer este projeto, o jesuíta italiano seguiu os ensinamentos de um mestre brâmane, abandonando o hábito jesuítico, deixando de comer carne, adotando a técnica da meditação e, sobretudo, aprofundando-se, como nenhum outro ocidental antes, no conhecimento erudito das línguas (tâmul e sânscrito) e, através delas, dos textos sagrados dos brâmanes.¹¹

O início da controvérsia dos ritos do Malabar deve ser identificado, portanto, com a chegada de Roberto de' Nobili à Índia, no começo do século XVII, mesmo se o ápice da disputa foi alcançado no começo do século XVIII.¹² O jesuíta italiano se estabeleceu no Malabar (região da costa sul-ocidental da Índia) em 1606: convencido da bondade da praxe da adaptação experimentada por Alessandro Valignano¹³, no Japão, e por Matteo Ricci¹⁴, na China, não muito tempo depois deles decidiu adotar os costumes dos brâmanes *sannyassin*¹⁵ e, portanto, permitir aos neófitos, que pertenciam a tal casta, de manter alguns sinais simbólicos de distinção: tais sinais são

¹⁰ Outro jesuíta, este, que pode ser considerado o “braço direito” de Nobili, sobretudo por sua atuação diplomática no interior da Companhia, no notável esforço de defesa do novo modelo de missão de Madurai.

¹¹ John Manuel Monteiro (Departamento de Antropologia, IFCH, da Unicamp) foi quem primeiro chamou nossa atenção sobre a figura do Roberto de' Nobili e sobre esses primeiros aspectos de sua peculiar estratégia de evangelização. Não nos é possível deixar de registrar aqui nossa gratidão e reconhecimento, com a nossa dívida, à memória de sua nostálgica, extraordinária e generosa figura e amizade.

¹² Como demonstra a esse respeito o progressivo espessar-se da documentação,

¹³ VALIGNANO *Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone*, 1946. Veja-se também, no volume, a *Lettera del M.R.P. Claudio Acquaviva, Generale della Compagnia di Gesù al P. Alessandro Valignano S.J. sul metodo di adattamento in Giappone*.

¹⁴ *Fonti Ricciane*, RICCI, vol. I, *Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*. nn. 1–500, 1942.

¹⁵ Forma de ascetismo indiano dos brâmanes que, no último estágio de sua vida, viviam a completa renúncia.

constituídos pelo *kudumi* (um cacho de cabelos amarrado, um tufo, que identificava o pertencimento à casta), pelo *punul* (a famosa linha bramânica, ou seja, um tríplice cordão de algodão a tiracolo, da esquerda para direita), pelo *santal* (uma marca na testa feita com massa de sândalo), além da prática das abluções para todas as castas mais elevadas. E foi justamente com relação a esses *sinais* que se acendeu, inicialmente, a polêmica que se tornará, depois, a polêmica dos *ritos*. Daqui decorre a alternativa e, sucessivamente, a polêmica de estabelecer (como acontecerá depois no caso dos ritos) se se tratava de *sinais civis* ou *religiosos*.

O esclarecimento da interpretação de Nobili era que, tendo em vista o fato de que os brâmanes não eram sacerdotes, seus hábitos, ou pelo menos esses seus *sinais*, não podiam e não deviam serem interpretados como manifestações idolátricas (leia-se “religiosas”)¹⁶, mas como simples práticas sociais.¹⁷ Consequentemente, segundo a perspectiva do missionário italiano, os “*sinais*”, antes, e sucessivamente os “*ritos do Malabar*” eram entendidos enquanto formas de identidades e costumes que permitiam abrir espaço, por um lado, à tolerância e à exoneração de códigos de identificação e dos rituais conexos a alguns sacramentos e, portanto, embasavam a aceitação de uma série de cerimônias e *sinais* protestativos tradicionais.

É assim que a polêmica acabará abraçando, enfim, a questão dos *ritos*. O fato é que, entre as concessões mais importantes concedidas aos neófitos pelos jesuítas constatamos, em síntese, também as seguintes: a dispensação do uso da saliva e da insuflação nos sacramentais do batismo; a permissão concedida às mulheres casadas de levar, pendurado no pescoço, uma talha de identificação nupcial denominada Tali¹⁸; a aceitação de algumas cerimônias como a da ruptura do coco durante as núpcias; a festa do primeiro mêstruo; as primeiras núpcias entre infantes sem a presença do pároco. Além disso, os missionários da Companhia haviam permitido aos cristãos

¹⁶ Com relação ao código “idolatria”, cf. GRUZINSKI e BERNAND, 1988; e GASBARRO, 1996.

¹⁷ Com relação a isso é importante levar em consideração as diferentes perspectivas da ideologia missionária: tanto aquela presa à dimensão ‘política’ do Império (dos missionários portugueses, por exemplo) que interpreta os ritos segundo uma dimensão peculiarmente ‘religiosa’, quanto aquela dos missionários italianos que, mais próximos a um “experimentalismo religioso” da missão moderna, se abrem de forma privilegiada para uma leitura ‘política’ (‘civil’) dos ritos do Malabar. A estreita interrelação invertida entre as duas perspectivas, assim como a inversão de suas respectivas leituras dos ritos locais (em relação aos diferentes pressupostos da estratégia missionária) nos parece resultar, em si própria, bastante significativa.

¹⁸ Fonte de intermináveis debates que pretendiam esclarecer se a imagem gravada se referia ou menos ao deus da fertilidade Puellar.

de continuar a usar na testa as cinzas e os sinais brancos e vermelhos, em obséquio à divisão em castas da sociedade indiana. Eles rejeitavam, ainda, de ir às casas dos Párias em caso de doença a fim de administrar a eles os sacramentos: em caso contrário, diziam os missionários, teriam sido equiparados aos intocáveis e isto teria provocado um dano irreparável para o futuro das missões. Além dessas concessões concedidas, outras propostas de aceitação de “ritos” ou “marcas” encontraram um acolhimento temporário bem mais frágil e/ou contraposições bem mais intransigentes: dentro e fora da Companhia de Jesus.

De qualquer modo, vale observar que, assim como as gramáticas e as obras linguísticas locais, a tradução em termos “civis” dessas práticas rituais parece ter sido instrumentalizada a fim de torná-las aptas à própria convertibilidade “religiosa” das populações de que constituíam o tecido social. Todavia, a polêmica desse modelo de missão se instaura, inclusive, com outros protagonistas da Companhia e, dado interessante, evidenciará sobretudo um contraste entre jesuítas italianos e portugueses. O momento fundante e emblemático deste contraste ligado às “nacionalidades” dos protagonistas é representado pela polêmica que se instaura entre o próprio Roberto de’ Nobili e o padre português Gonçalo Fernandes Trancoso, que já havia estabelecido uma residência jesuíta em Madurai e também se reputava grande conhecedor do hinduísmo.¹⁹ Foi em contraposição a ele que, de fato, de’ Nobili estabeleceu a distinção de uma sua própria igreja que mais se assemelhava a um templo hindu, onde sequer havia uma cruz e onde se respeitavam as prescrições rituais e sociais dos hindus, com a separação rigorosa das castas e um procedimento ritual que, realmente, aproximava o jesuíta italiano aos “sacerdotes” indianos. Por outro lado, se Trancoso se reputava grande conhecedor do hinduísmo, mesmo sem conhecer as línguas locais, de’ Nobili se diferenciava dele, também, por ser um missionário de grandes talentos linguísticos: dominava os idiomas tâmul, telugu e sânscrito e foi justamente segundo esses modelos linguísticos que ele utilizou um persuasivo discurso segundo as línguas nativas: tudo isso a fim de conseguir credibilidade e sucesso para seu projeto missionário. Por aceitar a mistura de ritos e cerimônias hindus com as práticas católicas, sem com isso vir menos ao respeito ao sistema de castas, de’ Nobili, portanto, foi alvo de muitas críticas dentro de sua própria ordem religiosa: e isso, mesmo depois

¹⁹ Veja-se, a esse respeito, seu *Tratado do P.e Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo* (Madure 1616), Lisboa, 1973. WICKI, 1973.

de ter conseguido, em 1615²⁰, a aprovação de sua estratégia missionária pelo próprio papa Paulo V Borghese.²¹ A proposta do missionário italiano nasceu da evidência polêmica das origens nacionais: de fato, é justamente Nobili que ataca Fernandes enquanto “português”.²² E é ainda e sempre de’ Nobili que, em 15 de fevereiro de 1619, se queixa com Paulo V pelo fato de que os portugueses tenham levado a fé somente lá onde puderam protegê-la com as armas e que, por além desse âmbito, os missionários devam tentar obter seu próprio êxito sozinhos.²³ Por além de levar em consideração o específico contexto de atividade do missionário italiano, esta queixa de Nobili com o papa abre também um peculiar espaço de avaliação do ataque (provocado e sofrido) e de sua proveniência: logo, é importante inseri-lo e levá-lo em consideração, sobretudo, no contexto das críticas romanas ao “Padroado” português, que impedia a correta (quanto menos em termos de pretensão) coordenação da ação missionária.²⁴

Assim como em relação ao Oriente em geral, é entre as duas orientações interpretativas dos ritos (marcas civis ou religiosas) que se desprende, inclusive, o choque entre Roberto de’ Nobili (intérprete da primeira) e Gonçalo Fernandes Trancoso para o qual, contrariamente ao primeiro, as práticas indianas representavam a essência mais evidente do “paganismo brâmane” (tratando-se, portanto, de uma interpretação “religiosa”). É em decorrência desse choque que, em 1607, de’ Nobili decidiu fundar a nova missão do Madurai. Portanto, é desde o primeiro decênio do século XVII que vemos nascer e determinar-se um claro conflito entre dois “partidos”: o primeiro aberto ao simbolismo religioso indiano, o segundo (representado pelo Primaz de Goa e, também, Presidente do Tribunal Inquisitorial, Cristóvão de Sá) decididamente contrário a qualquer tipo de adaptação. E este primeiro decênio prepara o segundo durante o qual crescem cada vez mais, a partir desse confronto, os atritos (destinados a se firmarem ao longo de todo o século) entre a Companhia de Jesus e a Inquisição: no interior dessa circunstância, enfim,

²⁰ Também graças ao influente apoio do cardeal jesuíta Roberto Bellarmino: com o qual viu se definir assim a defesa da proposta por parte do próprio Santo Ofício.

²¹ A ação missionária inicial de Nobili se desenvolveu ao longo de todo o pontificado desse papa: entre 1605 e 1621.

²² Cf., por exemplo, uma carta de 1610, destinada ao geral da Companhia, Claudio Acquaviva. ARSI – GOA 51 [*Malabarica Historia*], fólhos: 162–163; *Nobili Roberto, 19.10.1619*, “Agit de adversariis suis solet”.

²³ ARSI – GOA 51 [*Malabarica Historia*]: fólhos 286–290v., *Nobili de Roberto a Paulo V, 15.2.1619*, “Proponit sua res circa methodum Missionis Madurensis”.

²⁴ Cf. SORGE, 1985.

podemos e devemos entrever como essas duas instituições religiosas disputam acirradamente espaço e força política no interior do Império português.²⁵

Em extrema síntese, são esses os aspectos desta parte importante da polêmica. Nesse clima, aos 4 de fevereiro de 1619, se realizou em Goa uma conferência sobre a missão de Madurai: Cristóvão de Sá convocou Roberto de Nobili para defender suas posições. Para a ocasião, o jesuíta italiano escreveu uma primeira *Narratio*, relativa aos fundamentos da doutrina da acomodação por ele praticada: e para a apresentação desse documento, Nobili delegou Monsenhor Francisco Ros, arcebispo de Cranganor²⁶, com o apoio do inquisidor auxiliar, Fernando de Almeyda. O consenso final da assembleia foi construído ao redor do pressuposto que, segundo a interpretação de Nobili, o bramanismo representasse exclusivamente um sistema social. O arcebispo pôs a questão à atenção do inquisidor português Martins Mascarenhas que, aos 23 de janeiro de 1621, se pronunciou em favor de Nobili. Em seguida, o arcebispo solicitou também, com relação ao problema, a Congregação Romana do Santo Ofício²⁷ que examinou a questão entre os anos de 1622 e 1623, chegando a conclusões temporárias, assim como sublinhado pela constituição apostólica *Romanae Sedis antistes* de 31 de janeiro de 1623. Nesta, o papa Gregório XV (Alessandro Ludovisi, 1621-1623) declarava de considerar o *punul* e o *kudumi* enquanto distintivos sociais, mas apontava também para a necessidade de não dar por adquirida (uma vez por todas) a resolução (que, portanto, permanecia provisória), mas de voltar à questão à luz de sucessivas e mais detalhadas informações que, ainda, poderiam ter sido reunidas.²⁸

²⁵ Dentre outros numerosos trabalhos a esse respeito, cf., também, FRANCO e TAVARES, 2007.

²⁶ Arcebispado estabelecido a 38 km ao norte de Cochim, na própria Costa do Malabar, no atual estado indiano do Kerala.

²⁷ "...affinché si degnino [i cardinali] dare quella risoluzione, che giudicheranno esser maggior servizio di Dio, et esaltatione della sua fede". In: "Lettera del p. Laertio Alberti, Procuratore delle Provincie della Compagnia di Gesù dell'India Orientale agli Ill.mi... Card.li della Sacra Congregazione del Sant'Officio", 9.1.1625. *ARSI, F.G. 400*, fólhos 313-314.

²⁸ Com relação a todas as posições e aos aspectos dessa importante polêmica em seus ecos romanos, vejam-se, sobretudo, os trabalhos de Sabina Pavone (à qual somos gratos pela generosidade da sua interlocução e pelos trabalhos colocados gentilmente à nossa disposição): "Inquisizione romana e riti malabarici: una controversia". Comunicação ao Convegno dell'Accademia dei Lincei, 21-23 febbraio 2008, a dez anos da abertura do Santo Ofício; e o verbete "Riti Malabarici" (onde se encontra, também, aquele relativo aos "Ritos Chineses"). In: 3º vol., PROSPERI, 2010. Significativo, ainda, que seja justamente durante este último pontificado de Gregório XV que se realizará, enfim, a definitiva fundação de um organismo romano central de jurisdição missionária, isto é, a Congregação *de Propaganda Fide*, em 1622. Cf. METZLER, 1971, I tomo, 1, 38-78; In: METZLER, 1971-1975; e PIZZORUSSO, 2000, p. 479-518. Em relação

Numerosas contestações ecoaram e vieram amplificando, então, a po-
lêmica inicial e a especificidade de Madurai veio se confundindo, pouco a
pouco, com os assim chamados “ritos malabáricos”: ou seja, com a aceitação,
não só de alguns usos das castas altas, mas também com a adaptação de
partes da liturgia.²⁹ Tendo em conta a perspectiva e o desenvolvimento da
polêmica, vamos levar em consideração, enfim, algumas das características
da *accommodatio* elaborada por de’ Nobili em Madurai.

Generalidade do problema e particularidades da missão jesuítica na Ásia

O Oriente redescoberto³⁰ na primeira Idade Moderna revelava, aos olhos
dos europeus, uma “religiosidade” bastante peculiar, quando não (pior) pre-
ocupações morais autônomas próprias das culturas orientais em relação à
religião ocidental.

Foi com base no esforço de estabelecer, de algum modo, similitudes e
identificações limitadamente analógicas³¹ entre os dois mundos que, então,
se constituiu uma interpretação “moral” (leia-se “política” ou “social”) das
“doutrinas” orientais. Isto quer dizer que, para os missionários, uma dimen-
são (interpretativa) “política” vinha respondendo aos limites de uma compa-
tibilização “religiosa” que, muitas vezes, se configurava enquanto bastante
complicada. Por outro lado, além da própria interpretação missionária, não
podemos deixar de levar em consideração uma característica, precípua e pe-
culiar, de algum modo “política”, interna às próprias culturas do Oriente: ela
se manifesta na regulamentação de determinados aspectos sociais que, em
alguns específicos aspectos, remetem a determinadas funções que nós oci-
dentais, em nossa cultura, relegamos à religião. Melhor, neste caso trata-se
daquela específica forma de religião histórica que remete ao processo de cris-
tianização da *religio* que veio ocorrendo ao longo da Idade Média e que, por
exemplo, no próprio contexto europeu da primeira Idade Moderna, condicio-

a esse aspecto, veja-se também, o precioso artigo de PROSPERI, 1991; e, o mais consistente (e
já clássico) trabalho, 1996; Nova Ed. 2009. Trad. Port.: 2013.

²⁹ *Malabares (rites)*, In: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 1927, coll. 1704–1745; ROMMERSKIRCHEN,
1953: coll. 995–1005; BACHMAN, 1974. In: METZLER, 1971–1975, Vol. II, t. 2, 934–938; CORREIA-
ALFONSO, 2001, vol. IV: 3372–3379.

³⁰ BOUCHON, 1999. Com relação ao problema representado por essa “religiosidade”, cf. AGNOLIN,
2007, sobretudo, o final da IV e o início da V parte do livro.

³¹ Sobre o sistema de correspondências analógicas no séc. XVII, veja-se entre outros: FOUCAULT, 1966.

ará as perspectivas “políticas” das guerras de religião, como a formação do Estado moderno através do processo de “confissionalização” dos territórios.⁵²

Com a utilização do instrumento (habitual e fundamental para sua ação: isto é, o conceito operativo e funcional) de “religião”, os missionários da Companhia puderam lançar pontes essenciais de comunicação através, justamente, do recurso analógico. Por consequência, devemos prestar sempre atenção aos dois níveis de abordagem da problemática “religiosa” nesse contexto: de um lado, aquela jesuítica e missionária, instrumental e funcional operativamente, mas sempre corrigida no e pelo contexto através de recursos/pontes analógicos; por outro lado, todavia, nosso olhar historiográfico hodierno não pode perder de vista o perigo desviante da utilização do conceito de “religião” e a importância de sua relativização ao contexto histórico: “desvio”, aliás, característico dos países ibéricos da primeira modernidade⁵³, de uma ideologia absoluta enraizada em um fundamento ético-político. Não contextualizar esta ideologia implica, enfim, na confusão de determinados resultados históricos que dizem respeito ao percurso próprio da cultura ocidental: como, por exemplo, sua peculiar distinção entre “cívico” e “religioso”.

Partindo desses pressupostos e dessas atenções histórico-metodológicas, um primeiro exemplo significativo do impor-se desta nova estratégia missionária jesuítica no Oriente foi aquele que veio se determinando no Japão, no final do século XVI, com a mudança de rumo da política missionária proposta por Alessandro Valignano, face à anterior atuação do primeiro superior da missão japonesa, Francisco Cabral. As novas diretrizes de Valignano abriram as portas para uma nova “política de adaptação”. Para propô-la,

⁵² Nessa direção, as confissões religiosas vinham adquirindo a função de uma identidade coletiva estatal moderna, na qual se identificava o súdito-fiel: paradoxalmente, é o papado que, unindo à função de comando (*praeceptio*) também a função de formação e de educação do indivíduo (*instructio*), vem se configurando como uma espécie de protótipo (e, sucessivamente, de modelo de referência) do Estado moderno e da nova política que tende a formar e a controlar o indivíduo. Com relação a tudo isso, cf. PRODI, 1982. Tudo isso permite de compreender não só o sentido das guerras de religião e da repressão das heresias, mas também as raízes do disciplinamento moderno, do controle da vida cotidiana do indivíduo. A partir daqui, no contexto do Ocidente moderno, a ideologia (religiosa) realiza seu ingresso na política e lhe fornece sua base modelar que mudará o seu estatuto: ampliando sua esfera em direção a setores da vida que, antes, não entravam minimamente a fazer parte de um discurso relativo à política. Cf. PRODI (Org.), 1994.

⁵³ Com seu específico esquema de colonização e evangelização no qual, todavia, a difusão do Cristianismo dependia de instrumentos bem diferentes daqueles utilizados na conquista propriamente colonial.

já a partir de seu *Sumário de las cosas de Japón*, de 1583 (mas redigido em 1579⁵⁴), e de seus sucessivos acréscimos⁵⁵, o missionário (visitador) italiano partia de uma análise comparativa e diferencial dos contextos operativos missionários.⁵⁶ Nessa direção, a proposta de Valignano de imitar os bonzos do budismo “zen”, apesar de instrumental à dissimulação, havia conseguido cancelar (aos olhos do geral da Companhia, Padre Acquaviva) os traços fundamentais da *missio* jesuítica. O mesmo aconteceu em relação àquilo que Matteo Ricci, o mais célebre representante do método da “acomodação”, havia experimentado naqueles mesmos anos na China e que o levou a manifestar quão pouco conveniente teria sido insistir demasiadamente com o símbolo do crucifixo; quão difícil era explicar, para os chineses, o que representava aquele homem crucificado. A proposta de Valignano no Japão e de Ricci na China, atentas às razões do interlocutor e flexíveis em contornar as diferenças, acabaram por desencadear as reações das ordens rivais, sobretudo a franciscana e a dominicana, que se erguiam a tutoras da ortodoxia doutrinal: foram elas que colocaram sob acusação, perante a Congregação *de Propaganda Fide*, a escolha jesuítica na China, que será conhecida como a questão dos “ritos chineses”.⁵⁷ Acusação que antecipa o resultado da vitória final da intransigência inquisitorial sobre a abertura missionária.

Um contexto e um percurso análogo àqueles de Valignano e de Ricci – que obrigava os missionários ao respeito para os hábitos das populações locais, chegando a adotar e incorporar seus ritos nas práticas cristãs – caracterizou também a missão jesuítica na Índia, segundo a política formulada e defendida por outro padre italiano Roberto de’ Nobili.

⁵⁴ VALIGNANO, Alessandro. *Sumario de las cosas que pertence a la Provincia de la India oriental y al govierno della compuesto por el Padre Alez Valignano visitador della y dirigido a nuestro Padre General Everardo Mercuriano Enel año 1579*. O texto documental encontra-se, enfim, junto ao ARSI – CGM. GOA 7.

⁵⁵ VALIGNANO Alessandro. *Sumario de las cosas de Japón* (1583). *Adiciones del Sumario de Japón* (1592). In: ALVAREZ-TALADRIZ, 1954.

⁵⁶ Com o capítulo 3 do *Sumário*, por exemplo, onde trata, justamente, *De la diferencia de los ministerios y modo... que tiene la compañía en la India y en Europa* (Cf. ARSI – CGM. GOA 7: fólhos 6v.-7v.). Apontando então para a “...necessidade q hai de hazer seminarios en los quales los irmanos aprendã la lengua de la tierra” (cf. ARSI – CGM. GOA 7: fólhos 65–66) e, logo, para a “...necessidad q tenemos de hazer seminarios de clerigos naturales de la tierra” (cf. ARSI – CGM. GOA 7: fólhos 67v.-69).

⁵⁷ Simplificando bastante, tratou-se da legalidade, por parte dos cristãos, de tributar aos defuntos aquelas honras e aqueles ritos exigidos pela tradição confucionista que, segundo os próprios jesuítas, pertenciam somente à esfera “civil” e não “religiosa”. Com relação a esse conturbado percurso missionário junto ao Japão e à China, cf. PO-CHIA HSIA, 1998, p. 232–248.

A Missão de Nobili: na polêmica entre dimensão política e religiosa

De' Nobili começa a amadurecer, a definir e a justificar seu projeto concentrando sua atenção no problema representado pela falta de êxito da anterior ação evangelizadora dos missionários junto à missão da Costa da Pescaria: portanto (como já vimos) perante o anterior projeto missionário colocado em ação por Gonçalo Fernandes Trancoso. Sem podermos aprofundar, aqui e a respeito, mais específicos detalhes, indicamos pelo menos as três principais razões com as quais de' Nobili formula seu diagnóstico e compreende o limite do fracasso do anterior projeto missionário. Conforme as indicações fornecidas pelo jesuíta italiano teriam sido essas:

1. O *problema da identificação* que a população local projetava sobre os missionários (europeus) *com os portugueses* que, entre eles, encontravam um particular desprezo e uma profunda aversão: além do mais, essa identificação e, logo, esse desprezo para com os *frangues* (assim eram chamados os portugueses) costumava ser generalizado para com todos os missionários. Assim, os *frangues* eram identificados, em primeiro lugar, enquanto pertencentes a outra casta: o que, no complexo sistema de castas indiano resultava em um fortíssimo impedimento comunicativo e, logo, à penetração missionária.
2. A partir dos problemas emergentes do primeiro ponto, então, destaca-se como, em um contexto indiano de uma sociedade profundamente dividida em castas, o padre de' Nobili se encontrava a enfrentar um outro problema, bastante peculiar e novo, para a perspectiva que tecia (ou, melhor, devia tecer) a ação missionária: e isso, tanto na dimensão sincrônica planetária, quanto naquela diacrônica e comparativa com o mundo antigo. Diferentemente desses outros contextos e modelos de referência, o missionário italiano constatava e tocava com mão, em toda sua consistência, um *inesperado limite* (e, portanto, uma ruptura do sistema analógico que devia orientar sua ação missionária) para a (pressuposta) capacidade de universalização da mensagem cristã: neste contexto, de fato, *a característica 'universalidade' do Evangelho era fortemente limitada por causa da profunda rejeição das castas altas a qualquer aproximação* (ritual e cerimonial, de convivência civil, no âmbito das atividades produtivas etc.) *em direção às castas baixas* e, ainda, por causa da forte oposição das primeiras em renunciar aos sinais distintivos que, entre

outras coisas, deviam serem “protestativos”, por além de outros aspectos, de sua nobreza. É assim que as críticas contra o método de Nobili propostas pelo Arcebispo de Goa ao Geral da Companhia, Vitelleschi, em 1620, insistem, sobretudo, “no escândalo e na dissimulação” (o “fingimento”) de sua estratégia em relação ao universalismo da mensagem da Igreja; no “desprezo para com o mundo” (conforme a proposta dos *Saniassi* adotada por Nobili e no interior do qual desprezo se insere o grave problema do sinal protestativo da linha brâmane); e, finalmente, na “divisão da Igreja” (tanto dos catecúmenos, como dos padres missionários destinados às diferentes castas) em contraste com o princípio de universalidade da mensagem evangélica.⁵⁸ Um “outro evangelho” prefigurava-se, então, como grave e ameaçador perigo do novo projeto missionário, segundo os termos dos “padres letrados de Goa”⁵⁹: um “outro Evangelho” que – com seus particularismos que afetavam a universalização da “Boa Nova” evangélica cristã – corria o risco de se tornar um “anti-evangelho”.

3. Com um extraordinário “faro situacional”, tipicamente missionário e jesuítico, de’ Nobili havia prestado atenção para o fato de que *alguns Brâmanes gozassem de uma altíssima reputação junto às populações locais*: tratava-se daqueles Brâmanes (os *sannyassin*) que haviam escolhido conduzir e praticavam uma vida bastante austera. A figura, as funções e a austeridade desses Brâmanes permitiram ao missionário italiano de construir as razões e o instrumento mais eficaz para responder, de algum modo, aos paradoxos evidenciados e às críticas decorrentes dos dois primeiros pontos sintetizados acima. Na construção de uma atenta modalidade discursiva *com* eles e *sobre* eles, a “sabedoria” e a “austeridade” dessas figuras vieram se constituindo aos olhos do missionário em uma imperdível oportunidade para elaborar a estratégia de penetração missionária já proposta por Santo Inácio de Loyola, ou seja, para encontrar o caminho de uma possível convergência comunicativa, indispensável para a ação missionária. Com essa finalidade, o jesuíta italiano intuiu, enfim, como a sua estratégia missionária teria tido que

⁵⁸ ARSI – GOA 18 [*Malabar Epistolae 1620-1679*], fólhos 7-7v.; *Arcebispo de Goa a Gen. Vitelleschi, contra o método Nobili, 15.2.1620*: *Contra methodum P. De’ Nobili*.

⁵⁹ ARSI – GOA 51 [*Malabarica Historia*], fólhos 122-122v.; *Fernandez Ant. E Vergara de Franc., Pareceres e censuras dos padres letrados de Goa, 1610*, “*Censurae circa modum agendi P. Nobili*”.

se articular ao redor de alguns e irrenunciáveis pontos, contrapostos aos impedimentos anteriormente determinados na velha missão de padre Fernandes. Em primeiro lugar, era necessário se diferenciar nitidamente dos portugueses e, para fazê-lo, tornava-se necessário, ainda mais, distinguir destes a “identidade religiosa” dos missionários.⁴⁰ Ainda, para estabelecer uma diferença e uma qualificação essencial com relação àquela que se havia consolidado enquanto uma nova (e baixa) casta local (dos *frangui*), de’ Nobili propus uma interpretação de seu próprio nome e de sua própria origem italiana enquanto pertença a uma sua específica “nobreza romana”.⁴¹ E outra característica, enfim, é aquela do impor-se de uma distinção fundamental entre “a lei e a casta do frangui”: a primeira identificada como a mensagem evangélica, propriamente entendida, distinta necessariamente da segunda que, em sua configuração negativa de “casta baixa”, reitera a identificação e distinção dos portugueses: poderíamos dizer, de algum modo, de sua dimensão “política”, em relação à dimensão propriamente “religiosa” (a “lei” representa esta última, enquanto a “casta” aponta para a primeira). Finalmente, nessa direção, o consenso em relação à proposta missionária de Roberto de’ Nobili foi construído, substancialmente, ao redor do pressuposto que o “bramanismo” representasse exclusivamente um sistema social: e não religioso, como pressupunha o padre português Gonçalo Fernandes. Portanto, mais uma vez, de tudo isto podemos entrever como, por um lado, se destacam sobretudo os jesuítas portugueses que, ligados à concreta dimensão “política” do Império português, interpretavam os ritos em uma dimensão peculiarmente “religiosa”; por outro lado, constatamos a forte presença de jesuítas italianos que, no interior de uma configuração de um império sobretudo “simbólico” (isto é, decorrente do universalismo civilizacional e pro-

⁴⁰ Observe-se a esse respeito que, na realidade, foram justamente os portugueses que contribuíram a propagar o equívoco da própria identificação com a religião católica: significativo o fato que, em um dos primeiros catecismos a uso dos indianos, a pergunta “Quer abraçar a religião cristã?” era traduzida com a expressão “Quer entrar na casta dos Franguis?”. BERTRAND, 1847-48: vol. II, p. 157.

⁴¹ E no “jogo linguístico” ao redor do próprio nome (uma outra “marca”, conforme o exemplo daquelas locais, base da polêmica), de’ Nobili realiza a inscrição e a indicação de uma descendência de e de uma pertença a uma família “nobre”, de fato. Cf. o aceno de BACHMAN, 1972) relativo a fato que a literatura sobre de’ Nobili tenha se concentrado imediatamente sobre seu pertencimento nobiliárquico.

cessual cristão, de profunda matriz humanista)⁴², aparecem mais próximos e abertos a um “experimentalismo religioso” que caracterizaria uma maior liberdade de atuação da missão moderna: neste contexto, esses últimos se abrem de forma privilegiada em direção a uma leitura “política” (“civil”) dos rituais locais (a serem interpretados, antes ainda que destinados a serem utilizados).

O Peru em Madurai: Acosta e Nobili

Como vimos, então, foram justamente os portugueses que contribuíram a propagar o equívoco da própria identificação com a religião católica; por outro lado, pela testemunha e pela justificativa de seu método sugeridas pelo próprio de’ Nobili, podemos constatar como, conforme a observação de Dahmen, apresentar-se entre os indianos de Madurai vestido com “la soutane noire du prangui abhorré, c’était perpétuer l’équivoque et se vouer à em échec certain”.⁴³ A solução sugerida por Nobili – reconstruir uma nova, específica e particular identificação dos religiosos, fazendo com que esses fossem assimilados aos próprios Brâmanes – foi sendo construída, aos poucos, no duplo registro no qual se inscrevia a alta consideração destes entre a população local: isto é, naquele de protagonistas das cerimônias rituais⁴⁴ e, ao mesmo tempo, naquele do destaque decorrente de uma nobreza social e civil. Assim, com a adoção dessa estratégia pode se verificar quanto Roberto de’ Nobili se mantinha fiel a uma reflexão e levava às extremas consequências um projeto que, antes de ecoar no contexto asiático com as propostas de Valignano (para o Japão) e de Ricci (para a China), já havia sido claramente esboçado, desde o último quarto do século XVI, pelo irmão jesuíta, Provincial do Peru, José de Acosta.

O *De Promulgando Evangelio apud Barbaros...*, ou *De Procuranda Indorum salute*⁴⁵, deste missionário atuante no contexto americano do Peru, propunha-se enquanto um tratado de estratégia missionária (“da promulgação do evangelho junto aos bárbaros”, de fato). E é justamente em sua *Narratio fundamentorum* – escrita em 1619, por ocasião da conferência de Goa, contendo os

⁴² Com relação ao conceito de “Império Simbólico”, cf. O artigo de GASBARRO, 2011, p. 17–47.

⁴³ DAHMEN, 1924, 30–31.

⁴⁴ Com relação às funções rituais tradicionais dos brâmanes na Índia antiga, cf., entre outros, o brilhante trabalho de MALAMOUD, 1989.

⁴⁵ Escrito em 1577 e publicado em Salamanca em 1589. ACOSTA, José de. *De Natura Novi Orbis libri duo et de Promulgatione Evangelii, apud Barbaros, sive de Procuranda Indorum Salute libri sex.*, 1589.

fundamentos da doutrina da acomodação por ele praticada – que Roberto de’ Nobili, propondo uma citação relativa a “Josephus a Costa” (e a seu “*De curanda Indorum salute*, lib. 3. cap. 24”), nos oferece o indício do eco peruviano em Madurai. Esta citação está a demonstrar não só que o jesuíta italiano havia lido, com certeza, Acosta, mas também que o contemplava entre as *auctoritates* às quais se apelava para defender seu próprio projeto.⁴⁶ A própria obra de Acosta – que vingava assim a frustração de seu autor de não ter sido enviado para as Índias (orientais), como pedia quando jovem enquanto *indipetae* –, de fato, desenvolvia reflexões que não se limitavam à realidade americana, mas que pretendiam construir um modelo de ação missionária da Igreja em escala mundial. Atuando em um específico contexto missionário, mas confrontando-se o tempo todo com uma mais geral atenção global da missão, enfim, o missionário peruviano considerava como não fosse necessário e, de qualquer modo, não se podia ater-se a um único método de evangelização, válido para todos os tempos e para todos os lugares.

Deixamos de lado, aqui, a centralidade da figura de Acosta: no contexto do III Concílio de Lima, naquilo que diz respeito ao contexto mesoamericano e americano em geral; no contexto da afirmação de sua autoridade relativamente à interlocução entre os vários âmbitos e contextos missionários; para a sua atenção às diferenças teológicas (em suas bases filosóficas) entre o mundo protestante e aquele católico. E, finalmente, a deixamos de lado, também, por aquilo que diz respeito à pedra fundamental de seu pensamento e de todas as posições e propostas avançadas por ele: aquela do “livre arbítrio”.⁴⁷ De qualquer modo, devemos sublinhar como, sobretudo, sua *Historia Natural y Moral de las Indias*⁴⁸ é construída ao redor desta pedra fundamental: humanista, além de missionária. É justamente essa perspectiva que permite a ele entender e acolher a diversidade dos “costumes dos homens” enquanto construções arbitrárias, lidas por alguém de uma dimensão transcendente (todavia presente a um olhar missionário), a partir de uma base e de um contexto exclusivamente histórico e cultural. Ou seja, um contexto que reenvia à construção de uma humanidade única, precisamente sobre uma base humanista e renascentista que, anteriormente, havia realizado as aventuras de um outro emblemático encontro histórico, aquele com o

⁴⁶ RAJAMANICKAM (org.), 1971, p. 10.

⁴⁷ Para uma síntese sobre esses temas, reenviamos a: AGNOLIN, 2012, p. 19–48.

⁴⁸ ACOSTA, José de. *Historia Natural y Moral de las Indias. En que se tratan de las cosas notables del cielo, metales plantas y animales delas y los ritos, y ceremonias, leyes e gobierno de los indios* [1590], 2006 [1962].

mundo antigo, agora projetado sobre a dimensão coeva e espacial: isto é, aquela com as novas populações selvagens. Resultado do cruzamento dessas duas viagens e confrontações (no tempo e no espaço), peculiar da Idade do Renascimento – o re-nascimento da civilização antiga e o nascimento da nova (moderna) –, a construção dessa “nova (única) humanidade” encontra em Erasmo – isto é, no extremos defensor do Livre-Arbítrio renascentista, perante a ameaça do Servo-Arbítrio luterano – a síntese mais emblemática de uma cultura que obriga o novo a se relacionar com o antigo, na determinação de limites necessários e sistemáticos da civilização: e isto permitirá de realizar a comparação de humanidades, mesmo que colocadas nos distintos degraus desse único processo que se torna, finalmente, um “processo civilizador”.⁴⁹ Significativo, a esse respeito, o fato que a construção dessa gradualidade civilizacional, a interpretação dos diferentes estágios civilizacionais (que tornará possível a construção desse *processo*), se ofereça como resultado da experiência missionária entre América e Ásia, e que, ainda mais, emergia com força particular da própria proposta de José de Acosta.⁵⁰

Livre-arbítrio, flexibilidade missionária e função (jurídica) dos sacramentos

E falar em “civilização”, nesse sentido erasmiano, significa, justamente, levá-la em consideração por se constituir na base de seu livre-arbítrio.⁵¹ É nessa perspectiva, em âmbito missionário sobretudo jesuítico, que a América acabará se configurando como laboratório de uma inédita possibilidade de comparação, finalmente horizontal, das humanidades que, com suas especificidades irão alimentar uma verdadeira proto-antropologia (as diversidades humanas transbordam, pouco a pouco, as capacidades explicativas oferecidas pelas categorias antigas). Portanto, o novo modelo missionário, propriamente moderno, devia se configurar e se apresentar como necessariamente flexível: havia a necessidade de se orientar caso por caso, em conformidade⁵² com os indivíduos ou os povos que se queria converter.

⁴⁹ Cf. ELIAS, 1990. v. I.

⁵⁰ Cf., a esse respeito, a interpretação dos diferentes estágios civilizacionais proposta por Acosta. Entre outros trabalhos, ver: PAGDEN, 1982. Sobre os respectivos capítulos VI, VII e VIII, que se referem à construção de “um programa de etnologia comparada”.

⁵¹ No interior da numerosa produção relativa a esse aspecto, veja-se, também, SABBATUCCI, 1996. Originalmente publicado em SANTIEMMA, 1983.

⁵² Uma “conformidade” que já começava a introduzir o sentido da estratégia de adaptação.

Nessa modernidade da missão jesuítica – que vai da “descoberta” americana à “redescoberta” do Oriente – não podemos perder de vista, então, o prioritário objetivo operativo, missionário e evangelizador, no interior do qual se estrutura a abordagem à alteridade antropológica: do grau zero de civilização (no sentido erasmiano e renascentista), representado pelo “selvagem” americano, que se estrutura até chegar a significar, também, as “refinadas” civilizações orientais.⁵³ É no interior da revolucionária perspectiva da Revelação cristã que, nos dois contextos, se desenvolve o impulso catequético em sua reformulação moderna. A “missão” e a consequente prática da catequese missionária, enfim, deriva de e alimenta a força propulsora de seu característico universalismo: mesmo lá onde, como no caso da América portuguesa, o universalismo missionário corresse o risco de não produzir seus frutos sem a criação de um anterior universalismo civilizacional; ou, como no contexto indiano não submetido ao controle do poder político (*Padroado*) português, lá onde a missão sofresse o desafio de se repensar nas suas estratégias e práticas, justamente polêmicas porque ameaçavam o próprio caráter universal da evangelização missionária.

Tanto no contexto geral do universalismo missionário, quanto em seus dois específicos contextos operativos⁵⁴ da primeira modernidade, os sacramentos adquirem um estatuto especial de “grelha jurídica”, além daquela propriamente teológica, no interior da qual se realiza a proposta de cristianizar o mundo: proposta identificada com uma específica forma de “civilização”, obviamente, isto é, aquela jurídica, civilizacional e antropológica construída no interior do Ocidente. De um lado, esta *civilitas* derivava, justamente, da *civitas* romana que, em primeiro lugar, conseguiu construir o projeto (civilizacional) de um universalismo, ao mesmo tempo em que constituía a ideia de Estado enquanto sua específica conquista cultural.⁵⁵ Por outro lado, a constituição da Igreja herda essa perspectiva e esse projeto através da sua praxe sacramental: segundo a leitura de longa duração sugerida por Paolo Prodi relativa à penitência, por exemplo,

⁵³ Sobre esse ponto, veja-se: GARIN, 1975, capítulo X do livro (p. 327-362) que, justamente, tem por título: “Alla scoperta del ‘diverso’: i selvaggi americani e i saggi cinesi”.

⁵⁴ Em relação à catequese americana, veja-se, por ex.: AGNOLIN, 2007. Cf. a Parte I (“Catequese e Tradução”), itens 1 e 2, e Parte II (“Catequese e Tradição”) do livro. E, para o tema da catequese asiática (e para sua historiografia); AGNOLIN, 2009a, p. 203-256; e AGNOLIN, 2018, p. 15-53.

⁵⁵ Cf. SABBATUCCI, 1984 [1975].

a Igreja se substituiu pouco a pouco ao Estado romano em via de falecer e constituiu cada vez mais o instrumento cultural para o ingresso das populações bárbaras na romanidade, também como pertencimento e identidade coletiva, também com a praxe penitencial.⁵⁶

Somente depois que a cristianização realizou a inserção das populações do mundo no interior de um sistema propriamente jurídico (romano em suas raízes e ocidental em sua perspectiva), a proposta da religião cristã impôs e exigiu mudanças de vida que atingiram profundamente costumes, mentalidades e valores culturais distantes entre si, realizando a primeira efetiva construção de um “planeta cultural”.⁵⁷ Na medida em que este último definia e entrelaçava os diferentes espaços planetários (as “quatro partes do mundo”) ensejava-se, então, a definição de um processo de globalização, propriamente moderno.⁵⁸

A inserção da alteridade no interior desse sistema jurídico globalizante da tradição católica foi realizada, segundo a própria perspectiva religiosa, através da mediação fundamental que se impôs, em termos operativamente *rituais*, através do plano *ritual-sacramental*.⁵⁹ Em todo seu processo histórico de encontro com o “outro”, enfim, a tradição católica se utilizou sempre da importante função própria dos sacramentos: mesmo quando tendia a absorver ou a eliminar a alteridade, de qualquer modo essa função se colocava como intermediação fundamental para a sua interpretação. Por outro lado, ao longo desse processo de “encontro” se instaurava, necessariamente, um “confronto”: os próprios sacramentos não podiam se subtrair aos efeitos de um processo histórico que colocava em discussão o ponto de vista cultural, teológico, jurídico e civilizacional que os constituíram em sua específica função.⁶⁰ É nessa direção em matéria de sacramentos que ortodoxias e ortopraxis⁶¹ avançam paralelamente entre a primeira onda de evangelização nas Américas, no primeiro Quinhentos, até o fim das experimentações ritu-

⁵⁶ PRODI, 2009. Citado por FATTORI, 2010, vol. 2, p. 300.

⁵⁷ Cf. MAZZOLENI, 1986. Trad. Port.: 1992.

⁵⁸ Cf. GRUZINSKI, 2004; e 2012.

⁵⁹ Cf. AGNOLIN, 2017, p. 47-65.

⁶⁰ Podemos dizer que, nessa conjuntura histórica, na esteira de (e correlativamente a) um percurso filológico-humanista, também os sacramentos realizavam uma leitura bastante inovadora de sua praxe com relação a uma outra Antiguidade: aquela tardia e cristã (a Patrística) de sua afirmação.

⁶¹ Em contraposição, mas também em correlação, àquele de ortodoxia, o conceito de “ortopraxis” é utilizado por Nicola Gasbarro para indicar o elemento prático e histórico essencial à missão que realiza em modo necessariamente negociado as ortodoxias religiosas em concretos contextos histórico-culturais: neste sentido, a ortopraxis se constituiria em uma realização

ais junto ao Oriente Extremo da segunda metade do Setecentos: o avançar dessas experimentações em conjunto, que olhava ao mesmo tempo para seus fundamentos (ortodoxias) e para sua efetivação histórica (ortopraxis), acabou provocando transformações que incidiram significativamente sobre alguns dos aspectos centrais da “matéria sacramental”.

Em conseqüências e por causa da contestação protestante, durante a Idade Moderna os decretos tridentinos haviam constituído os sacramentos como garantes da ligação que unia a disciplina à doutrina.⁶² Portanto, o processo de cristianização acabou se constituindo como uma troca, mesmo se desigual, entre a intenção de quem propunha ou impunha o sacramento e a compreensão e vontade de quem recebia ou pedia a sanção da própria conversão. A reflexão dos teólogos e as decisões conciliares tiveram que fazer as contas com o acolhimento e a interpretação dada aos sacramentos por indivíduos que se encontravam, por várias razões, além dos limites da Igreja⁶³: o confronto tornou-se constatação da distância entre a diferente significação adquirida por gestos, palavras e elementos materiais, entre aqueles que os impunham ou propunham e aqueles que os recebiam, voluntariamente ou coercitivamente. Os atos simbólicos (rituais e sacramentais) colocados em cena no contexto extraeuropeu deixavam emergir a diferença implícita de significação em relação aos diferentes contextos. No contexto americano, os missionários operaram em acordo e com o apoio do poder imperial. Por outro lado, mais raramente, mas sobretudo no contexto asiático, experimentaram e enfrentaram o desafio de uma proposta religiosa que não se tornou coercitiva pela força desse poder imperial: nestas últimas circunstâncias, para persuadir à conversão, os missionários podiam recorrer somente à liberdade dos indivíduos envolvidos no encontro, utilizando necessariamente argumentações compreensíveis aos seus interlocutores.

As estratégias e os métodos de evangelização adotados tiveram uma relação direta com as práticas.⁶⁴ Duas foram, substancialmente, as tendências evangelizadoras que, de algum modo, podemos contrapor: 1) uma finali-

(prática e histórica) dos princípios da ortodoxia (teológica). Cf. Nicola GASBARRO, 2006, p. 67-109.

⁶² Cf., a esse respeito, as etapas desse percurso delineadas em AGNOLIN, 2007, principalmente na II Parte (“Catequese e Tradição”). E, sempre com relação a isso, cf., sobretudo, os trabalhos fundamentais de PROSPERI e de PRODI, dentre os quais destacamos, pelo menos, do primeiro: 2001; e 1996, Trad. bras.: 2015; e do segundo: 2000, Trad. bras.: 2005.

⁶³ Em relação a esses aspectos, cf., também, FATTORI, 2010, vol. 2, p. 297.

⁶⁴ Por além das diferenças das ordens religiosas e de suas “nações” de pertencimento (as “nacionalidades” dos missionários).

zada a desenraizar e eliminar, enquanto “superstições” (ou “idolátricos”), os vestígios daquilo que era identificado como “religião” indígena tradicional; 2) uma outra disponível em assumir alguns aspectos dessas culturas com o objetivo de selecionar e ressignificar alguns de seus elementos que, aproximados ao cristianismo (ou ao processo de “cristianização do paganismo” antigo), pudessem favorecer a compreensão e permitir, então, de algum modo, uma sua quanto mais estável assunção por parte dos indígenas. A contraposição pode ser levada em consideração só relativamente à preponderância de uma ou outra das duas tendências, em um ou outro contexto, porque ambas participavam, de toda maneira, aos diferentes contextos operativos missionários. Mas, nesses termos gerais e relativos, podemos destacar a preponderância da primeira tendência no contexto da América portuguesa; e o prevalecer da segunda no contexto asiático, sobretudo lá onde os missionários se encontravam a operar sem o suporte do poder político ou militar do Império português. Em todos os casos, lá onde os equívocos linguísticos, conceituais, culturais revelavam os graves riscos de embaralhar as peculiares características de recepção dessa “comunicação colonial”, o encontro “ritual-sacramental” entre indígenas e missionários acabou por se constituir como o momento central e, muitas vezes, determinante: tanto da comunicação em si, quanto da peculiaridade de seus resultados.⁶⁵

O arsenal de concepções e praxes⁶⁶ retomadas por Trento – além que para tomar as distâncias das contestações protestantes e costurar a crise decorrente –, constituiu uma série de dispositivos destinados, também, a imprimir nas sociedades desses Novos Mundos o sigilo do pertencimento à *societas christiana*. É por esse motivo que a definição jurídica e escolástica dos sacramentos enquanto grelha de referência para a ação pastoral se desdobrava nos termos de uma escolha política: isso esclarece por que, nos contextos coloniais (tanto americano, quanto asiático), a normativa canônica foi sempre antecedida pelas leis do Império português.

Nos primeiros séculos da conquista europeia, a atenção romana aos sacramentos para os Novos Mundos foi crescente: em direção a uma atenção disciplinadora por parte do centro romano (tanto do papado, quanto das

⁶⁵ Com relação a esse aspecto, para o contexto americano reenviamos ao trabalho de AGNOLIN, 2007; e para o contexto asiático, entre outros, cf. o trabalho de ARANHA, 2010, p. 621–646.

⁶⁶ Erguidas antes do impor-se da problemática americana, mas também antes da ruptura luterana.

congregações).⁶⁷ Finalmente, com o ampliar-se do contexto e dos horizontes culturais da evangelização moderna, a obra de juridicização dos sacramentos se desenvolveu, de forma cada vez mais significativa, em paralelo à tentativa de quantificar o mínimo que os fiéis deviam saber para “realizar o ato de fé necessário para a eterna salvação” e, com este, ter direito à administração dos sacramentos: o matrimônio e a confissão se tornaram o lugar privilegiado desta verificação contábil e, particularmente, os jesuítas seus incentivadores e novos fiscalizadores.⁶⁸ Através dos sacramentos os indivíduos eram integrados à sociedade e à Igreja (à *Respublica* Cristiana). É esta a manifestação de sua função de jurisdição e de seu estabelecimento das condições políticas: tanto na América hispânica e portuguesa, assim como na Ásia. Administrar os sacramentos tornava-se o mecanismo colocado em prática pelos missionários que preparava a administração e submissão política ao poder imperial.⁶⁹ A confissão na América portuguesa acabou impondo uma sua indispensável novidade.⁷⁰ Diferentemente daquilo que se verificava na Europa⁷¹, o sacramento penitencial nas Américas – mas também, em termos gerais, em todas as terras de conquista e missão – era dominado, sobretudo, pelo problema da linguagem e da tradução da mensagem evangélica e sacramental: enfim de uma “religião”⁷² entendida enquanto conquista cultural propriamente ocidental. A decorrente “ordem dos pecados”⁷³ – que,

⁶⁷ Isto se torna evidente na medida em que a matéria dos sacramentos foi progressivamente subtraída à atividade legisladora dos Sínodos e dos Concílios episcopais, dos quais dependia anteriormente. Cf. PIZZORUSSO, 2008, p. 45-57.

⁶⁸ Vejam-se, a esse respeito, os trabalhos fundamentais, alguns dos quais anteriormente já citados, de Adriano Prospero e Paolo Prodi, além da síntese esboçada em: FATTORI, “Introduzione”, 2010.

⁶⁹ Através deles realizava-se um sistema dúplice e unitário que não previa liberdade de escolha, mesmo que o “livre arbítrio” tivesse que ser a base fundamental de sua implementação. Isto diferentemente dos contextos da China e do Japão nos quais a difusão do Cristianismo não pude se utilizar de um colateral poder político e teve que se apelar à liberdade dos indivíduos que, aceitando “conscientemente” o Cristianismo, assumiam uma posição de ruptura com a tradição religiosa dominante naqueles contextos: lá, portanto, a escolha de se converter implicou elementos de resistência política ao poder local, com implicações sociais e políticas opostas com relação às conversões forçadas do poder imperial espanhol ou português.

⁷⁰ Conforme analisado por AGNOLIN, 2007.

⁷¹ Sobre suas características nesse contexto, além dos trabalhos, já citados, de P. Prodi e A. Prospero, veja-se a respeito, também o excelente trabalho de BOER, 2001.

⁷² Em relação a esta perspectiva no contexto americano, cf. POMPA, 2005.

⁷³ Isto pode ser verificado, por exemplo, em AGNOLIN, 2007, lá onde se trata de “Os Sacramentos entre os Tupi” (Parte III, Item 2.), estabelecendo-se entre a interpretação de uma “rede demoníaca” que, fundando-se na “bestialidade” da língua indígena, veio impondo a necessidade de uma catequização segundo o próprio vernáculo indígena que, evidentemente, devia, por

entre concepção judiciária e caráter medicinal do sacramento, a lógica da confissão tendia a evidenciar – estabeleceu, portanto, um inédito equilíbrio na prática da confissão, tanto na América quanto na Ásia.⁷⁴

Conclusões: Sacramentos, justiça e ...*respublica* cristã

A matéria dos sacramentos abriu, então, a questão se todos os homens (também indígenas, escravos, infiéis, mestiços nos diferentes graus de sangue europeu) fossem “em condição” de serem convertidos, além de permitir estabelecer até que ponto pudessem entrar em relação com o sacro: daqui a passagem do “convertido” ao “novamente convertido”, da cristianização à re-cristianização que, na Índia, assim como nas terras mesoamericanas se ergue perante a “recrudescência idolátrica”. Com relação a isso, sobretudo no contexto americano, se desencadeou a reação jesuítica contra os batismos de massa, em alternativa à qual estratégia de cristianização os missionários da Companhia se propunham de realizar, antes, uma mais adequada evangelização a partir do fundamental instrumento sacramental da catequese e da confissão. Por outro lado, as práticas missionárias da moderna missão jesuítica se encontravam na necessidade de adotar uma abordagem flexível – não tanto perante os costumes locais, mas – em relação aos próprios sacramentos, com o objetivo de evitar que produzissem efeitos contrários àqueles pressupostos pelos evangelizadores: a flexibilidade devia evitar que estes se tornassem estorvos e, contra isso, permitir que se transformassem realmente em meios para difundir o Evangelho. Por isso a teologia da salvação que se desenvolvia a partir das práticas de conversão (base das ortopráticas missionárias: sobretudo daquelas realizadas pelos “flexíveis” jesuítas) acabou por gerar censuras, conflitos e reações das Congregações eclesiásticas romanas ou de outras Ordens religiosas que nunca deixaram de pôr em conexão os eventos da Velha Europa com os Novos Mundos. Preciosos instrumentos para alcançar a unidade religiosa na península ibérica, perante as culturas dos Novos Mundos os sacramentos se tornam, então, sobretudo quando administrados pelas mãos de alguns jesuítas portugueses e espanhóis,

sua vez, ser “catequizado”: isto é, encontrava-se sujeito a um processo de gramatização (ocidental).

⁷⁴ Estabelecia então um inédito equilíbrio entre administração imperial-colonial e administração sacramental.

instrumentos privilegiados para tentar estabelecer uma nova ordem que replicasse nos trópicos os principais traços da sociedade ibérica. No entanto, outros missionários (dentre os quais jesuítas de origem hebraica e, sobretudo no contexto asiático, jesuítas italianos) plasmaram as próprias categorias culturais para se adequar à realidade que iam encontrando pouco a pouco: e nessa conjuntura encontramos a realização mais significativa através da qual o caráter *ritual* dos sacramentos, por além da ameaça para a ortodoxia religiosa (ocidental), permitia que esses adquirissem sua característica e sua capacidade (ortoprática) de se constituir enquanto uma “máquina de compatibilização” entre a cultura missionária ocidental e aquelas autóctones. Tudo isso para realizar, de algum modo, o sonho do qual é imbuído (e pelo qual se caracteriza) o Seiscentos dos Jesuítas nas fronteiras: aquele de uma *Respublica christiana*, jurídica, civilizacional e universal.

Na Idade Média tardia “Deus est respublica... et iustitia”. O Quatrocentos realiza o reviramento todo humanista dessa perspectiva: “qui gubernat rempublicam gubernat Deum... et qui facit iustitiam facit Deum”.⁷⁵ Paralelamente ao definir-se desse percurso na história do republicanismo europeu⁷⁶, o Seiscentos missionário propõe uma sua específica apropriação da tradição humanista no interior do ambicioso projeto – entre “utopia e reforma”⁷⁷ – de uma república *ad maiorem Dei gloriam*. Com esta finalidade, ao longo de todo esse século, os dois âmbitos missionários analisados e ligados às estratégias da “acomodação” e da “redução” (esta última, de fato, uma *reductio ad vitam civilem*: isto é, um projeto de reorganização civil, uma nova *civitas Dei*, um modelo de republicanismo cristão) se entrelaçaram entre si estabelecendo uma dialética que envolvia, de forma privilegiada, um eco e uma correspondência tipicamente ortopráticos entre rituais e sacramentos em toda sua capacidade de construir uma “grelha jurídica” de cristianização do mundo: mas, observe-se atentamente, enquanto uma específica forma de “civilização”, jurídica e antropológica, construída no interior do Ocidente. De algum modo, mesmo na específica perspectiva missionária, no Seiscentos ecoava ainda o valor e o significado do ditado quatrocentista: “qui gubernat rempublicam gubernat Deum...”. Mas o século sucessivo (aquele, de fato, de Muratori e Montesquieu) acabou por redirecionar para o novo contexto,

⁷⁵ Nos termos propostos pelo anônimo conselheiro da república florentina, já apontados acima.

⁷⁶ Segundo a clássica e importante análise proposta pelo trabalho de VENTURI, Franco: cf., sobretudo, 1970.

⁷⁷ Tomando emprestados e ressignificando os termos propostos por Franco Venturi.

propriamente político e ilustrado (reformista),⁷⁸ a força dessa utopia missionária: exautorando e fechando, na metade do século⁷⁹, essas duas típicas experiências institucionalizadas no século anterior, mas, ao mesmo tempo, atingindo inevitavelmente à sua preciosa herança.⁸⁰

Referências Bibliográficas

- ACOSTA, José de. *De Natura Novi Orbis libri duo et de Promulgatione Evangelii, apud Barbaros, sive de Procuranda Indorum Salute libri sex*. Salamanca: Guillermo Foquel, 1589.
- ACOSTA, José de. *Historia Natural y Moral de las Indias. En que se tratan de las cosas notables del cielo, metales plantas y animales delas y los ritos, y ceremonias, leyes e gobierno de los indios* [1590]. México: Fondo de Cultura Económica, 2006 [1962].
- AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: a Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi – séc. XVI-XVII*. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2007.
- AGNOLIN, Adone. “Religião e Política nos Ritos do Malabar (séc. XVII): interpretações diferenciais da missionação jesuítica na Índia e no Oriente”. In: *Clio* (UFPE) – *Série Revista de Pesquisa Histórica*, n° 27-1, “Estudos Jesuíticos”. Recife, PE, 2009a, p. 203-256.
- AGNOLIN, Adone. “Destino e vontade, religião e política: Companhia de Jesus e Ilustração na disputa póstuma dos Ritos do Malabar. (Destiny and will, religion and politics: Jesus Society and Enlightenment in the posthumous Malabar Rites controversy)”. In: *História Unisinos* 13(3): 2009b, p. 211-232.
- AGNOLIN, Adone. “Atuação Missionária Jesuítica na América Portuguesa: a peculiar via renascentista, sacramental e tridentina à Salvação no(s) Novo(s) Mundo(s)”. In: *Revista TEMPO*, Universidade Federal Fluminense – UFF, 2012, vol. 18, n° 32, p. 19-48.
- AGNOLIN, Adone. “Le Rite et le Lieu de l’Autre. L’*acommodatio* jésuite au Malabar”. In: Alessandra Ferraro (Org.), *Représentations Littéraires de la Différence Culturelle. Littératures, 77 / 2017*, Toulouse: Presses Universitaires du Midi, p. 47-65.
- AGNOLIN, Adone. “Un gesuita «bramino» nell’India del XVII secolo: l’*acommodatio* gesuitica in Madurai e la polemica dei riti del Malabar”. In: *Rivista Civiltà e Religioni*, libreriauniversitaria.it, Padova, n. 4, 2018, p. 15-53.

⁷⁸ Isto é, aquele do conflito entre religião e razão que adquiriu as formas modernas da crítica da religião.

⁷⁹ No que diz respeito à Ásia, em 1744 a constituição apostólica *Omnium Sollicitudinum* de Bento XIV, papa Lambertini, sancionava a condenação dos ritos; na América, ao redor da metade do século, começa o complexo processo que levará à expulsão dos Jesuítas de seus territórios: mesmo que (subentendendo o seu projeto político de (re)organização civil) as reduções não tenham sido dissolvidas imediatamente, estavam finalmente destinadas a um inevitável declínio e destruição.

⁸⁰ AGNOLIN, 2009b, p. 211-232.

- ARANHA, Paolo. "L'illusione dell'accomodatio nella controversia dei riti malabarici". In: FATTORI, Maria Teresa (Org.). *Politiche sacramentali tra Vecchio e Nuovi Mondi*, citato, 2010, p. 621-646.
- BACHMAN, Peter R. "Der Malabarische Ritenstreit im 18. Jahrhundert", 1974. In: METZLER, Josef (Org.). *Sacrae Congregationis De Propaganda Fide Memoria Rerum*, 3 vols. em 5 tomos, Rome-Freiburg-Wien, Herder, 1971-1975, Vol. II, t. 2, 934-938.
- BACHMAN, Peter R. *Roberto Nobili, 1577-1656: ein missionsgeschichtlicher Beitrag zum christlichen Dialog mit Hinduismus*. Roma, IHSI, 1972.
- BERTRAND, Joseph. *La Mission de Maduré après des documents inédits*. 2 Vols., Paris, Possielgue-Rusand, 1847-48: vol. II.
- BOER, Wietse de. *The Conquest of the Soul: confession, discipline and public order in Counter-Reformation Milan*. Leiden, 2001.
- BOUCHON, Geneviève. *Inde Découverte, Inde Retrouvée – 1498-1630: études d'histoire indo-portugaise*. Lisbonne-Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian / Commission Nationale pour les Commémorations des Découvertes Portugaises, 1999.
- CORREIA-ALFONSO, John. Ritos Malabares. In: O'NEILL, Charles E. S.I. e DOMINGUEZ, Joaquín M.^a, S.I. *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesus – Bibliográfico-Temático*. Institutum Historicum, S.I. e Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madrid, 2001, vol. IV: 3372-3379.
- DAHMEN, Pierre. *Un Jésuite Brahme. Robert de Nobili S.J. 1577-1656, missionnaire au Maduré*. Bruges, Ch. Beyaert, 1924.
- ELIAS, Norbert. *Über den Prozess der Zivilisation*. Basileia: Haus zum Falken, 1939. v. 1. Edição brasileira: *O processo civilizador. Uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. v. 1.
- FATTORI, Maria Teresa. *Politiche Sacramentali tra Vecchio e Nuovi Mondi*. Introdução à Coletânea da Revista "Cristianesimo nella Storia", Bolonha, Ed. Dehoniane, n° 31, 2010, vol. 2.
- Fondo Gesuitico della Biblioteca Nazionale "Vittorio Emanuele", Roma: Settore Manoscritti e Rari. Documento n. 1014 (3145): *Controversie Rituali sulle Missioni dei Gesuiti nell'India*. Cfr. XI Documento do microfilm: *Discorso in cui brevemente s'esamina, se il sistema osservato da Padri della Comp.^a di Gesù per la conversione degli Infedeli nelle Missioni del Madurey, Mayssur, e Carnate, sia lecito, ovvero peccaminoso, e se sia conforme alla sagra scrittura e autorità de' S.ti Padri, o' pure all'una, e agl'altri contrario*.
- Fonti Ricciane*. Edizione Nazionale delle Opere Edite e Inedite di Matteo RICCI, S.I. Edite e commentate da Pasquale M. D'Elia S.I., sotto il patrocinio della Reale Accademia d'Italia. Vol. I: *Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*. Nn. 1-500. Roma. La Libreria dello Stato, 1942.
- FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les Choses: Une Archéologie des Sciences Humaines*. Paris, Gallimard, 1966.
- FRANCO, José Eduardo e TAVARES, Célia Cristina. *Jesuítas e Inquisição: cumplicidades e confrontações*. Rio de Janeiro, UERJ, 2007.
- GARIN, Eugenio. *Rinascite e Rivoluzioni: movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*. Roma-Bari, Laterza, 1975.

- GASBARRO, Nicola. "Il linguaggio dell'idolatria: per una storia delle religioni culturalmente soggettiva". In: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma, vol. 62, n.s. XX, n° 1/2, 1996, p. 189–221.
- GASBARRO, Nicola. "Missões: A Civilização Cristã em Ação". In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na Aldeia: Missionários, Índios e Mediação Cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 67–109.
- GASBARRO, Nicola. "Império Simbólico". In: AGNOLIN, Adone; ZERON, Carlos Alberto; WISSENBACH, Maria Cristina Cortez; MELLO E SOUZA, Marina de (Org.), *Contextos Missionários: Religião e Poder no Império Português*. São Paulo: HUCITEC/FAPESP, 2011, p. 17–47.
- GRUZINSKI, Serge e BERNAND, Carmen. *De l'Idolâtrie: une archéologie des sciences religieuses*. Paris, Seuil, 1988.
- GRUZINSKI, Serge. *Les Quatre Parties du Monde: histoire d'une mondialisation*. Paris: La Martinière, 2004;
- GRUZINSKI, Serge. *L'Aigle et le Dragon: Démesure européenne et mondialisation au XVIe siècle*. Paris: Fayard, 2012.
- Malabares (rites), In: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IX, Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1927, coll. 1704–1745.
- MALAMOUD, Charles. *Cuire le Monde: Rite et pensée dans l'Inde ancienne*. Paris: Éditions La Découverte, 1989.
- MAZZOLENI, Gilberto. *Il Pianeta Culturale: per una antropologia storicamente fondata*. Roma: Bulzoni, 1986. Trad. Port.: *O Planeta Cultural: para uma antropologia histórica*. São Paulo: Edusp, 1992.
- METZLER, Josef. "Weghereiter und Vorläufer der Kongregation. Vorschläge und erste Gründungsversuche einer römischen Missionzentrale", 1971, I tomo, 1, 38–78; In: METZLER, Josef (Org.). *Sacrae Congregationis De Propaganda Fide Memoria Rerum*, 3 vols. em 5 tomos, Rome–Freiburg–Wien, Herder, 1971–1975.
- MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat. "De l'Esprit des Lois". Genève, 1748. In: *Oeuvres Complètes*. Paris: A. Masson, 1955.
- MURATORI, Ludovico Antonio. *Il Cristianesimo Felice nelle missioni della Compagnia di Gesù nel Paraguay*. 1743–1749.
- PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural Man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: University Press, 1982.
- PIZZORUSSO, Giovanni. "Agli Antipodi di Babele. Propaganda Fide tra immagine cosmopolita e orizzonti romani (XVII–XIX secolo)". In: FIORANI, Luigi e PROSPERI, Adriano (Org.). *Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła*. Storia d'Italia. Annali 16. Turim: Einaudi, 2000, pp. 479–518.
- PIZZORUSSO, Giovanni. "La Congregazione 'de Propaganda Fide' e gli ordini religiosi: conflittualità nel mondo delle missioni del XVII secolo". In: *Cheiron*, 2005, 43–44: pp. 197–240;

- PIZZORUSSO, Giovanni. "La Compagnia di Gesù, gli Ordini Regolari e il Processo di Affermazione della Giurisdizione Pontificia sulle Missioni tra fine XVI secolo e inizio XVII secolo. Tracce di una ricerca". In: BROGGIO, Paolo; CANTÙ, Francesca; FABRE, Pierre-Antoine; ROMANO, Antonella. *I Gesuiti al Tempo di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*. Brescia: Morcelliana, 2007.
- PIZZORUSSO, Giovanni. "Il primo quarto del Seicento: un momento di svolta per la storia delle missioni cattoliche". In: *Roberto De Nobili (1577-1656) missionario gesuita poliziano: Atti Convegno Montepulciano 20 ottobre 2007*, Università per Stranieri di Siena, Guerra edizioni, 2008, pp. 45-57.
- PO-CHIA HSIA, Ronnie. *The World of Catholic Renewal (1540-1770)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- POMPA, Maria Cristina. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil Colonial*. Bauru/São Paulo: Edusc, 2003.
- PRODI, Paolo. *Il Sovrano Pontefice: un corpo e due anime. La monarchia papale nella prima età moderna*. Bologna: Il Mulino, 1982.
- PRODI, Paolo. *Il sacramento del potere: Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*. Bologna: Il Mulino, 1992;
- PRODI, Paolo. (Org.). *Disciplina dell'Anima, Disciplina del Corpo e Disciplina della Società tra Medioevo e Età Moderna*. Bologna: Il Mulino, 1994.
- PRODI, Paolo. *Una storia della giustizia: Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*. Bologna, Il Mulino, 2000. Trad. bras.: São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- PRODI, Paolo. "L'Istituto della Penitenza: nodi storici". In: *La Penitenza: dottrina, controversie e prassi tra medioevo ed età moderna*. Bolonha 22-23 settembre de 2009. L. Mezzadri e M. Tagliaferri (Org.). Citado por FATTORI, Maria Teresa (Org.), *Politiche Sacramentali tra Vecchio e Nuovi Mondi*, introdução à Coletânea da Revista "Cristianesimo nella Storia". Bolonha: Ed. Dehoniane, nº 31, 2010, vol. 2.
- PROSPERI, Adriano. "Il Missionario". In: VILLARI, Rosario (Org.). *Luomo Barocco*. Roma-Bari: Laterza, 1991.
- PROSPERI, Adriano. *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*. Turim: Einaudi, 2001.
- PROSPERI, Adriano. *Tribunali della Coscienza: inquisitori, confessori, missionari*. Turim, Einaudi, 1996; Nuova Ed. (Piccola Biblioteca Einaudi) PBE, Torino, 2009. Trad. Port.: São Paulo: EDUSP, 2013.
- PROSPERI, Adriano. (Org.) em colaboração com LAVENIA, Vincenzo e TEDESCHI, John. *Dizionario Storico dell'Inquisizione*. Pisa: Edizioni della Normale, 2010, 4 voll.
- RAJAMANICKAM, Savarimuthu (Org.). *Roberto De Nobili on Adaptation*. Palayamkottai, De' Nobili Research Institute, 1971.
- ROMMERSKIRCHEN, Josef. "Riti, questione dei". In: *Enciclopedia Cattolica*, X, Roma, Ente per l'Enciclopedia Cattolica, 1953, coll. 995-1005.
- SABBATUCCI, Dario. *Lo Stato come Conquista Culturale: Ricerca sulla Religione Romana*. Roma: Bulzoni, 1984 [1975].

- SABBATUCCI, Dario. "As felizes culpas do Ocidente". In: *Imaginário: Revista do Núcleo Interdisciplinar do Imaginário e Memória*, São Paulo: Nime/USP, "Natureza", n. 3, p. 163–180, 1996. Originalmente publicado em SANTIEMMA, Adriano (Org.). *L'Emblema e la Storia*. Roma: La Goliardica, 1983.
- SORGE, Giuseppe. *Il "Padroado" Regio e la S. Congregazione "de Propaganda Fide" nei secoli XIV-XVII*. Bologna: Cleub, 1985.
- Tratado do P.e Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo* (Madure 1616), Lisboa, 1973. Edição Crítica Anotada por José Wicki S.J., Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, Lisboa, 1973.
- TREXLER, Richard C. *Public Life in Renaissance Florence*. New York, 1980.
- VALIGNANO, Alessandro, S.I. *Sumario de las cosas que pertence a la Provincia de la India oriental y al gobierno della compuesto por el Padre Alez Valignano visitador della y dirigido a nuestro Padre General Everardo Mercuriano Enel año 1579*. ARSI – CGM. GOA 7.
- VALIGNANO, Alessandro, S.I. *Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone. Advertimentos e Avisos Acerca dos Costumes e Catangues de Jappão*. Edizione critica, introduzione e note di Giuseppe Fr. Schütte, S. J., Roma, Edizioni di "Storia e Letteratura", 1946. Veja-se também, no volume, a *Lettera del M.R.P. Claudio Acquaviva, Generale della Compagnia di Gesù al P. Alexandro Valignano S.J. sul metodo di adattamento in Giappone*.
- VALIGNANO, Alessandro, S.I. *Sumario de las cosas de Japón* (1583). *Adiciones del Sumario de Japón* (1592). Editados por ALVAREZ-TALADRIZ, José Luis. Tokyo, Sophia University, In: *Monumenta Nipponica Monograph* 9, 1954.
- VENTURI, Franco. *Utopia e Riforma nell'Illuminismo*. Turim: Einaudi, 1970.

Recebido: 02/07/2020 – Aprovado: 19/01/2021

Editores Responsáveis

Júlio Pimentel Pinto e Flavio de Campos