

Filósofos naturais do demônio: astronomia, alteridade e missão no sul da Índia, século XVII

Natural philosophers from the devil: Astronomy, alterity and mission in Southern India, 17th century

Thomás A.S. Haddad¹

thaddad@usp.br

Resumo: O longo processo de “invenção do hinduísmo” para as audiências europeias alto-modernas (que só viria a ser completado pelo movimento orientalista britânico do século XVIII) foi informado, desde o princípio, por narrativas de viagens, crônicas históricas dos feitos dos estados Ocidentais em diversas partes do subcontinente indiano, e, evidentemente, pela literatura missionária, que se apresentou em variados gêneros (cartas, relações, gramáticas, tratados, mapas etc.). Fontes seiscentistas de todas essas categorias abundam em exposições de costumes, rituais, “mitologias” e denúncias de idolatria (especialmente no caso de escritos de autoria de missionários) e ocasionalmente até fornecem algumas informações relevantes sobre conhecimentos locais referentes a matérias de história natural, mas costumam representar muito escassamente as tradições cosmológicas locais. Neste sentido, o tratado *Livro da Seita dos Índios Orientais*, escrito pelo jesuíta Jacome Fenicio na primeira década do século XVII (mas publicado – parcialmente – apenas na década de 1930, ainda que tenha circulado de modo razoavelmente amplo em manuscrito até o século XVIII), é uma notável exceção. A obra já começa com uma exposição das concepções cosmológicas dos brâmanes do Malabar (a quem o autor chama de “os Philosophos et Theologos naturais” daquelas partes) e procede à sua refutação com base na astronomia europeia contemporânea, tomada como autoevidentemente correta. O conhecimento natural é assim tomado, claramente, como um traço cultural chave, e, concomitantemente, como uma arma cultural a ser empregada na representação do outro, que é a função principal do livro. Examinamos aqui os detalhes da exposição de Fenicio e o lugar que ele confere às cosmologias europeias e indianas em políticas e modos de proceder mais largamente característicos da Companhia de Jesus, refletindo também sobre os usos das ciências para reforçar identidades e divisões culturais nas zonas de contato da primeira modernidade.

Palavras-chave: Astronomia (século XVII), Companhia de Jesus, Estado da Índia.

Abstract: The long process of “invention of Hinduism” to early-modern European audiences (which was to be completed only in the eighteenth-century British Orientalist movement) was informed, from the start, by travel narratives, historical chronicles of the exploits of Western nations in several parts of India, and, evidently, by missionary literature in various genres (letters, relations, grammars, treatises, maps etc.). Seventeenth-century sources of these kinds abound in expositions of customs, rituals, “mythologies” and denunciations of idolatry (especially when it comes to missionaries’ writings), and

¹ Professor da Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo (EACH/USP).

they even give some useful information on local natural-historical knowledge, but they are scant in representing local cosmological traditions. In this regard, the Jesuit Jacome Fenicio's treatise *Livro da Seita dos Índios Orientais*, written in the first decade of the century (but only published, partly, in the 1930s, although having circulated in manuscript quite widely until the eighteenth century), is a notable exception. The book already starts with the presentation of cosmological conceptions of Malabari Brahmins (whom the author calls "the natural philosophers and theologians" of those parts), and proceeds to their refutation on the basis of contemporary European astronomy, which is taken as self-evidently correct. Natural knowledge is thus clearly identified as a key cultural trait and, concomitantly, as a cultural weapon to be deployed in the representation of the other, which is the main function of the book. Here we examine the details of Fenicio's exposition and the place he accords to European and Indian cosmologies in wider Jesuit policies and ways of proceeding, reflecting also on the uses of science to reinforce cultural and religious identities and divides in early-modern contact zones.

Keywords: Astronomy (17th century), Society of Jesus, Portuguese *Estado da Índia*.

A história das ciências e as missões jesuíticas no Oriente: considerações preliminares

Na sua carta ânua de 1603², relatando os acontecimentos da Província Jesuíta do Malabar (que havia sido recentemente criada, em 1601), dirigida ao geral da Companhia de Jesus em Roma, Claudio Acquaviva, o Provincial, Pe. Alberto Laerzio, inclui o resumo de três missivas (em português) que recebera naquele ano de um dos missionários sob sua jurisdição, há longo tempo operando entre Cochim e Calicut. Após contar (exageradamente, ao que parece) sobre seus sucessos na tarefa da conversão do "gentio" da segunda cidade à verdadeira fé católica, o remetente, um italiano de nome Jacome Fenicio, menciona, em uma das cartas³, o particular interesse do soberano hindu local, o Samorim, pelos globos terrestres e celestes que lhe apresentara em uma audiência e descreve uma disputa que tivera com os brâmanes da corte a respeito de matérias astronômicas e cosmológicas. Já na carta ânua de 1602, Laerzio havia incluído outros dois resumos (também em português) de correspondências que o mesmo padre lhe enviara, ambas comentando em detalhes o envolvimento de Fenicio em disputas acerca da criação e da estrutura do Universo com "ignorantes letrados" locais, na corte e em praça pública. Diz o jesuíta:

Fui ter a hum Pagode grande em q. uiuem muitos bramenes, e entre pratica lhe perguntei se auia alguém que soubesse das sciencias dos Ceos, das estrellas, e planetas, e eclipses da Philosphia dos principios das cousas etc.a. Ficarão emleados com estas perguntas, e por não perderem do seu conceito, disserãome que sabião todas estas sciencias, mas que por então estauão ocupados em fazer serimonias á seu Pagode... ("Annuo do Sul de 602", fol. 23v).

Com efeito, de acordo com Fernão Guerreiro, cronista português das missões da Companhia na primeira década do século XVII, autor de uma série de "relações" amplamente circulada e traduzida em toda a Europa, ficamos sabendo que:

[Fenicio] com muyta facilidade, na metade das praças, & lugares publicos de Calecut, onde muytas vezes lhe prêga, os confunde, & faz ficar envergonhados, cõ desbarates, & turpissimos ritos que lhe descobre de sua ceyta, & de seus Pagodes, & para que se vejã as ignorancias grandes desta gentildade, achou o padre em seus livros, que o que tem acêrca da criaçam do mundo he, que Deos o fizera de um ouo, o qual abrindeosse, a metade ficou terra, & mar, cõ rios, montes, & animaes, & a outra metade ficara ceo: & que Deos pozera este mundo sobre a ponta de hum boy: & porq[ue] o boy bolio, & o mundo se inclinou para cayr, lhe poz hu

² Este documento, a "Annuo da V. Prouincia do Malauar da India de 603 pera se ler na prouincia de Goa", se encontra na British Library. Trata-se, seguramente, de cópia de uma das vias originais (a *secunda via* original está preservada no Archivum Romanum Societatis Iesu) e está assinada por Manuel Rodrigues, ou Roiz, (n. 1561 em Vila Viçosa, Portugal), então secretário provincial. A cópia deve ter sido feita para circular na Índia, como era praxe, e foi parar em mãos inglesas no século XVIII, junto com diversos outros documentos jesuíticos relativos ao sul da Índia, todos encadernados conjuntamente. Além da ânua de 1603, o mesmo códice londrino contém a "Annuo do Sul de 602", que também utilizamos aqui. Informações gerais e documentos sobre a criação da província meridional, após tensões com o Padroado em Goa, podem ser encontradas em Ferrolli (1939, *passim*).

³ Localizada nos fols. 39r-40r do manuscrito, em que é apresentada como "Treslado da outra carta do Pe. Jacome Fenicio do mes de nouembro [de 1603]". Em alguns documentos, Fenicio também é chamado de Finicio ou Finizio, e seu prenome ocasionalmente aparece como Jacobo ou Jacopo.

grã penedo para se sustentar; porem estas paruoyses lhe confuta o padre com muyta facilidade, perguntandolhe, que galinha poz o ouo? donde tirou Deos o penedo, com que acodio ao mundo? E sobre que se estribaua assi o boy, como o penedo; ao que elles ficaram confuzos sem poderem nem saberem responder (Guerreiro, 1605, Livro III, cap. XV, p. [84]-85).

Mais importante, porém, do que esse cursório esboço da cosmologia do Sul da Índia, que pouco interessa ao seu público leitor (mas será fundamental para nossos propósitos, adiante), o que ressalta na crônica de Guerreiro – que evidentemente teve acesso a vias ou cópias das cartas ânuas que incluíam os resumos das correspondências de Fenício, e, decerto, a outros documentos relevantes – é o destaque dado às habilidades matemáticas e “científicas” do missionário como instrumentos de conversão. Conforme o cronista:

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

Este é um padrão bem conhecido em diversos campos missionários asiáticos dos jesuítas ao longo de todo o século XVII: como matemáticos, astrônomos ou cartógrafos, eles seguidamente esperaram conquistar o favor de elites locais poderosas, e, no limite, a conversão de um soberano junto com todo o seu domínio, reino ou império⁴. Contemporâneo de Fenício na Província do Malabar (mas instalado na poderosa corte hindu de Vijayanagara, a antiga Bisnaga dos cronistas portugueses de quinhentos, que neste início do século XVII parecia estar renascendo após alguns reveses que sofrera nas mãos de inimigos muçulmanos), o jesuíta italiano Antonio Rubino escreve, por exemplo, em 1607, diretamente ao geral Acquaviva:

Eu fiz um mapa muito grande em língua badagá [te-lugu] com uma longa declaração nessa mesma língua de

todas as partes, províncias, reinos e cidades principais de todo o mundo, e o dei ao rei, que ficou estupefato. Fiz também um breve tratado sobre o número, movimentos, distâncias e espessuras dos céus, e o dei também ao mesmo rei, que o fez ler com muita atenção na presença de todos os seus letrados, que ficaram boquiabertos vendo a grande diferença que há entre a nossa doutrina e a sua, e a verdade da nossa, e falsidade da sua... (Heras, 1927, p. 601, tradução nossa).

De fato, desde sua chegada a Goa, a cabeça do Estado Português da Índia, em 1603, aos 25 anos de idade, Rubino já vinha sendo cobiçado pelos jesuítas do Sul para atuar em sua nova Província, especialmente junto aos reinos hindus do interior, onde a presença militar e comercial dos portugueses era débil⁵. Treinado no Colégio de Milão, e conectado diretamente com o círculo de matemáticos e astrônomos de Christoph Clavius, no Colégio Romano (mantendo extensa correspondência com Christoph Grienberger, um dos principais discípulos de Clavius), ele fora selecionado pelo próprio Alberto Laerzio quando este fora à Itália para cuidar dos preparativos da instalação da nova província. A fama “científica” de Rubino fará com que, já em 1603, o superior da missão em Vijayanagara, o também italiano Francesco Ricio, escreva ao padre-geral em Roma que “Antonio Rubino, nosso irmão que está em Goa, deve vir para cá, porque é, dizem, de grande engenho e muito douto em matemática, e será uma grande esperança para que o rei e outros conheçam seus erros, e se convertam...” (Heras, 1927, p. 591, tradução nossa). Na mesma carta, Ricio solicita o envio de outro recém-chegado, o irmão leigo florentino Bartolomeo Fontebona, reconhecido como pintor habilidoso e por então já empregado na decoração da capela da casa professa de Goa.

Na verdade, talvez bastasse nos recordarmos da extensa literatura a respeito do papel das “matemáticas”, que incluíam a astronomia de posição, a horoscopia (isto é, o cômputo de calendários), e a cartografia, na missão à corte imperial chinesa (possivelmente a joia da coroa de toda a missionação jesuíta no Oriente, junto com o Japão) para ter uma dimensão da importância atribuída pelos atores, e endossada por gerações de historiadores, ao conhecimento científico como parte fundamental da ação da Companhia de Jesus junto às elites que buscava converter na Ásia seiscentista. De Matteo Ricci aos “matemáticos do rei” (enviados à China por Luís XIV na segunda metade do

⁴ Não devemos ser tentados, porém, a superestimar o papel da conversão das elites dentro do projeto missionário jesuítico, como se faz com frequência. No caso da China, por exemplo, Brockey (2009) mostra, de maneira muito convincente, como as missões “populares” são tão ou mais importantes que aquelas voltadas ao mandarinato.

⁵ Cabe aqui anotar que a Província do Malabar é um projeto associado fundamentalmente a jesuítas italianos, que já predominavam na região antes de sua criação. Esta é subsidiária, em grande medida, de uma clivagem “nacional” que há tempos se desenhava na Companhia, opondo principalmente portugueses a italianos. Ao mesmo tempo, nas regiões com forte presença portuguesa, a conversão era vista essencialmente como lusitanização, pela própria dinâmica do Padroado, um processo ao qual os jesuítas “estrangeiros” eles próprios resistiam, além de o considerarem fatalmente fracassado. Não é à toa que os grandes teóricos e práticos da “acomodação”, Valignano, Ricci e Nobili, serão italianos atuando em regiões de pouca penetração portuguesa. A esse respeito, Zupanov (1999) é uma referência recente e indispensável.

século, já no contexto da crise do Padroado Real Português e da ascensão da *Propaganda Fide* em Roma e da Sociedade para as Missões Estrangeiras na França), e até bem entrado o século XVIII, um critério fundamental na escolha dos jesuítas professos e leigos a serem mandados à China é a proficiência nessas disciplinas, que já formavam parte significativa de sua formação nos colégios europeus desde o fim do século XVI (formação que refletia, em maior ou menor grau, a depender de contextos locais bastante variáveis, as prescrições codificadas na *Ratio Studiorum* e em documentos pedagógicos precedentes).

Como acabamos de ver, porém, matemáticos, astrônomos e cartógrafos competentes não são uma necessidade exclusiva da missão imperial chinesa. Provinciais e visitantes instruem continuamente os procuradores a selecionar, na Europa, jovens *indipetae* com essas habilidades para alimentar os colégios de todo o Oriente, as missões junto a cortes soberanas e até missões “populares” (bastando lembrar que o próprio Rubino, por exemplo, após deixar Vijayanagara e ser reitor de alguns colégios, acabou passando quase uma década como superior da paupérrima missão junto aos pescadores da casta paravá, no extremo sul da Índia, convertidos ainda em tempos de Francisco Xavier). São bem conhecidos, por outra parte, inúmeros pleitos de missionários espalhados pelo Oriente a seus confrades em Roma e outras cidades do Velho Continente, pedindo que lhes remetam livros, tabelas, telescópios e instrumentos “científicos” em geral, bem como correspondências a respeito de observações astronômicas (sendo o cometa de 1618 um dos casos mais interessantes por envolver jesuítas distribuídos desde o Vietnã até a Áustria, que estabelecem, pelo método da paralaxe, a natureza celeste do objeto – que será veementemente negada por Galileu). D’Elia (1960), ainda que datado em muitos aspectos, traz abundantes exemplos desses dois movimentos.

Grande parte da literatura sobre o papel da ciência nas missões jesuíticas do Oriente quis ver os membros da Companhia como “vetores” em um processo, nesse caso, unidirecional, de difusão de conhecimentos produzidos na Europa. Eles teriam, assim, levado a ciência europeia a lugares desprovidos de tradições de investigação e explicação da natureza, ou nos quais elas seriam simplesmente erradas e descartáveis. Complementarmente, é claro, muito se escreveu também sobre o papel dos missionários na transmissão, de volta para a Europa, de

informações sobre a natureza de terras distantes e, acima de tudo, conhecimentos de caráter “etnográfico” sobre suas populações – mas, via de regra, esses processos também costumaram ser pensados do ponto de vista de uma *agentividade* localizada exclusivamente nos atores europeus, expressa em um pretense controle total, por sua parte, dos mecanismos de recolha, seleção e classificação das informações locais a serem remetidas, e, sobretudo, por seu domínio absoluto sobre o processamento material e teórico do que chegava àquelas que têm sido chamadas “centrais de cálculo” europeias⁶.

Essa narrativa do papel da ciência nas missões jesuíticas da primeira modernidade atende a uma dupla função: primeiro, incorpora uma visão francamente difusionista da história das ciências como um todo (em que, de modo mais geral, os missionários jesuítas podem ser substituídos por qualquer outro “vetor” europeu – o viajante, o naturalista, o mercador, o funcionário colonial)⁷; segundo, serve a uma historiografia apologética da Companhia, ressaltando a “sofisticação” de suas práticas missionárias e um legado fundamental de seus membros aos povos visitados, isto é, a própria ciência moderna que eles terão introduzido (mesmo nos inúmeros casos em que a conversão, objetivo último, simplesmente fracassou). É justamente essa dupla filiação que merece ser questionada, tanto do ponto de vista da história das ciências (em que o difusionismo eurocêntrico encontra cada vez mais críticos – nem sempre convincentes, no entanto), quanto daquele da história das missões (que tem tratado de superar, entre outras coisas, as ideias recebidas sobre a *eficácia* e a *extensão* do discurso científico na prática missionária dos jesuítas em particular).

Nas duas frentes, a crítica fundamental é a mesma, e pode ser expressa de maneira muito simples: por mais assimétricos que tenham sido os contatos entre a Europa e o “resto do mundo” (e talvez coubessem aspas também em torno da palavra Europa, cuja unidade cultural e “civilizacional” também é cada vez mais questionada), a agência nunca terá sido totalmente concentrada nas mãos dos atores europeus. Conhecimento natural ou missiológico, práticas e saber-fazer, nada disso escapa à efervescência das “zonas de contato”⁸; as ideias “introduzidas” pelos europeus são modificadas, as estratégias missionárias se desviam dos planos traçados em Roma (sob os imperativos de uma “ortopraxia” que escapa à ortodoxia, como destacado por Gasbarro, 2006), as informações “coletadas” localmente e

⁶ A expressão é de Latour (2000, cap. 6). A própria imagem de um mundo como repositório (passivo) de dados a serem recolhidos pelos europeus parece-nos ser endossada por esse celebrado autor.

⁷ A rigor, não só a “universalização” da ciência moderna, mas da “modernidade” em geral (o capitalismo, formas de representação política, artes e a própria subjetividade) é frequentemente encarada sob o prisma da difusão a partir da Europa.

⁸ A imagem da “efervescência” é ricamente explorada por Zupanov (2005); a ideia da “zona de contato”, introduzida por Mary Louise Pratt, foi mobilizada no contexto da história das ciências por Raj (2007).

remetidas à Europa já carregam a marca dos informantes locais, dos intermediários, de seus sistemas de classificação e valoração do mundo...

Especificamente no que se refere à história das ciências, devemos, antes de prosseguir, esclarecer o que a nossa crítica ao difusionismo eurocêntrico *não é*. Em primeiro lugar, rejeitamos por princípio quaisquer simples inversões de perspectiva, que se contentam em sugerir que toda a ciência moderna (ou grande parte dela) já era conhecida por povos da Ásia, da África ou da América e foi simplesmente “roubada” pelos Europeus. No caso particular da Índia, algumas versões sofisticadas dessa ideia, restritas à investigação da possibilidade de que certos métodos matemáticos essenciais para a criação do cálculo infinitesimal teriam sido transferidos da região meridional de Kerala à Europa justamente pelos jesuítas, chegaram até a parecer promissoras na década passada – mas a tese tem se revelado insustentável do ponto de vista metodológico (pela completa ausência de qualquer fonte), e, mais importante, teórico (por adotar a mesma visão rígida e estática de um conhecimento que pode ser simplesmente “modularizado” e “transferido”, imutável, que está na raiz do difusionismo eurocêntrico).

Também não nos parecem inteiramente satisfatórias as críticas ao difusionismo que se fundam sobre a perspectiva genérica do “saber e poder”. Às vezes muito profundas, às vezes mera trivialização de reflexões foucaultianas, de acordo com elas, o conhecimento deve ser encarado somente como instrumento de dominação, tão importante quanto a força militar e a exploração econômica. Quando bem aplicada, essa perspectiva teórica deu-nos estudos brilhantes: reflexões profundas sobre o lugar dos saberes na administração dos impérios, na exploração intensiva das populações e da natureza, na conquista dos territórios. O movimento historiográfico “Ciência e Impérios”, que muito floresceu na década de 1990 e segue produzindo análises notáveis, é o exemplo mais destacado (os ensaios coligidos em Petitjean *et al.*, 1992) são a mais rica fonte a respeito desse movimento). Com teóricos informados por um pós-colonialismo inspirado por Edward Said, muito nos revelou a respeito dos universos discursivos do conhecimento europeu sobre o resto do mundo, sua pretensão normativa e controladora e o processo de sepultamento de epistemologias locais por ele engendrado (com a convivência ocasional das elites regionais, elas próprias em busca de um lugar no discurso).

Mas, nessas análises, o difusionismo permaneceu: a genealogia puramente europeia do conhecimento científico “moderno” não foi posta em dúvida. Concedeu-se

simplesmente que ele não se espalhou pelo mundo por ser “verdadeiro”, isto é, por sua força epistêmica, como queriam antigas gerações de historiadores das ciências, mas sim pela força de seus agentes. Como toda força, esta terá encontrado resistência – e, de fato, algumas das melhores narrativas dessa escola histórica nos falam disso: como sistemas locais de conhecimento procuram sobreviver para finalmente se dobrar à invencibilidade da modernidade científica europeia, garantida por seus recursos superiores (um exemplo magistral é o ensaio de Peset, 1993).

Parece-nos, porém, que o acúmulo de narrativas de resistência pode abrir um flanco no difusionismo em qualquer dos seus disfarces. Pois será que, nessa resistência, os sistemas de conhecimento locais não causam transformações no próprio conhecimento europeu, que nunca terá sido, portanto, puro? Será que a modernidade não é, na verdade, fruto da hibridização, e não ocorreu na Europa e daí para o resto do mundo, mas sim se forjou nos próprios processos de contato? Será, enfim, que sujeitos coloniais não tiveram também sua própria agência na formação do conhecimento a respeito de si e de seus espaços? Em vez de alimentar uma Europa ávida por informações e instituições ávidas por poder, para dali se espalhar de volta sobre o mundo, o conhecimento moderno pode ter sido produzido em todo lugar, por uma multiplicidade de agentes, intermediários, facilitadores, informantes, todos envolvidos em trocas e negociações constantes, locais e globais, sempre assimétricas e marcadas pela violência, mas ainda assim relacionais. Nessas trocas e negociações é que se terá constituído a modernidade global, inclusive em ciência, e não isoladamente nas instituições europeias⁹.

No que se refere especificamente às missões jesuítas, também não se trata de substituir o discurso apologético, que confere aos conhecimentos “levados” pelos missionários o estatuto de legado desinteressado (e, complementarmente, considera que as informações por eles “recolhidas” merecem o reconhecimento como fundadoras da antropologia e de grande parte da história natural modernas), por uma simples condenação: ávidos por controlar e converter, terão apenas instrumentalizado e imposto categorias genuinamente europeias de investigação do mundo. A conversão e a *cura animorum* são, obviamente, os objetivos fundamentais de toda missionação, mesmo quando a elas se misturam (o que foi muito frequente) a defesa de interesses políticos e comerciais. A prática missionária, no entanto, não pode ser reduzida à simples execução de um grande plano urdido em Roma ou Lisboa, e, desde o século XVI, confrontou os missionários com questões que tinham de ser resolvidas

⁹ De alguma forma, essa “hibridização” ocupa Gruzinski (2004). Para a nova narrativa da “ciência global”, ver Raj (2007) e Roberts (2009). É impossível deixar de pensar nas reflexões de Needham (1969) como precedentes, ainda que radicalmente revisadas.

localmente, com consequências geralmente inesperadas na sua autorrepresentação, na visão que deles tiveram as outras ordens religiosas, e, mais importante aqui, nas suas próprias concepções teológicas e “científicas”, que não escapam inalteradas ao processo de contato.

O exemplo mais notável disso tudo é, sem dúvida, a imensa e abrangente questão da “acomodação” como instrumento missionário (Zupanov, 1999). Já articulada no fim do século XVI pelo visitador jesuíta do Oriente, Alessandro Valignano, mas levada às últimas consequências por Matteo Ricci e seus sucessores na China e por Roberto de Nobili em Maduré, no sul da Índia, ela está na raiz de um debate fundamental para a própria Europa de seiscentos e de setecentos: a distinção entre civilidade e religião. Ao adotar hábitos e costumes locais, e permitir aos conversos sua manutenção, com o argumento de que eles não têm caráter religioso, Nobili e Ricci aprofundam cisões internas na Companhia (que já existiam, em grande parte, com base nas lealdades “nacionais” de seus membros), potencializam a já antiga oposição dos dominicanos, mas, sobretudo, dão um outro sentido a antigos debates *europæus* sobre direito natural e teologia – tudo como fruto de suas experiências concretas no campo missionário. Os tratados de Nobili e Ricci em defesa da legitimidade da acomodação (e algumas das contrarrespostas que suscitaram, como a de Gonçalo Fernandes Trancoso, jesuíta português contemporâneo e rival de Nobili em Maduré) ainda são notáveis pela clara presença de vozes locais: eles dependem diretamente de “informantes” que lhes fornecem (seletivamente) textos canônicos, eventualmente os traduzem, e, acima de tudo, influenciam sua “verdadeira” interpretação.

As “ciências” também não escapam à efervescência do contato, e dois exemplos talvez nos bastem, por ora. O primeiro se refere ao famoso mapa-múndi apresentado por Ricci ao imperador chinês, em que o seu império é colocado no centro da representação, contrariamente a toda a tradição cartográfica europeia na qual o religioso havia sido treinado. Mais interessante ainda é o caso do jesuíta italiano Cristoforo Borri: por volta de 1610, decidira ensinar e defender em suas aulas no Colégio da Companhia em Milão o sistema astronômico de Tycho Brahe, que representava um compromisso entre geocentrismo e heliocentrismo e prescindia da existência das esferas celestes rígidas e cristalinas. Afastado da cátedra por conta disso, e enviado ao Oriente, não é sem ironia que ele relatará ao geral Muzio Vitelleschi, em um me-

morial redigido por volta de 1628 (quando já retornara à Europa e se tornara professor nos colégios de Coimbra e Lisboa), qual não fora sua surpresa ao receber, do reitor do Colégio de Macau, a ordem de compor um tratado que explicasse e defendesse justamente esse sistema, por ser “mais agradável ao Rei [o imperador da China] e a seus letrados”¹⁰. O que é notável, em ambos os casos, é como a “ciência” pode ser empregada em processos de *negociação* cultural da mesma forma que a civilidade para benefício do objetivo principal – a conversão.

O caso que nos interessará aqui guarda relações, em maior ou menor grau, com o que foi exposto até este ponto. Trata-se de um tratado polêmico contra as doutrinas dos brâmanes de Cochim e Calicut, escrito por volta de 1609 (mas projetado pelo menos desde 1602) pelo padre a que nos referimos na abertura, Jacome Fenicio. Em meio à abundante literatura sobre o sul da Índia produzida até então por outros missionários, viajantes, mercadores e cronistas, o texto de Fenicio se destaca por ser uma das primeiras exposições da cosmologia local com pretensão de sistematicidade (tema a respeito do qual o autor já tinha interesse desde há muito, revelado nas descrições das disputas com os “ignorantes letrados” a que nos referimos). O que ressalta é que Fenicio opta por descartar essa cosmologia com argumentos baseados na astronomia que aprendera na Europa e não diretamente com considerações teológicas gerais dirigidas contra o “engenho tão diabólico” dos brâmanes.

Nesse sentido, ainda que reconheça a imersão dessa cosmologia num sistema fundamentalmente religioso, ele a trata em separado, como um exemplo (equivocado) de “filosofia natural”. Assim, projeta na cultura que observa – para torná-la inteligível – uma hierarquia epistemológica que é característica da sua própria formação, a qual distingue, do ponto de vista *operacional*, o domínio da investigação da natureza daquele do conhecimento das coisas de Deus (ainda que, evidentemente, a unidade entre fé e razão seja sempre um horizonte último e incontornável). O que importa, enfim, é seu esforço de responder à cosmologia bramânica naquilo que considera serem termos equivalentes. Emerge, desse modo, por detrás dos abundantes insultos espalhados por todo o texto e da sentença (teológica) final contra todo o “sistema bramânico”, uma espécie de reconhecimento de objetos e objetivos comuns às duas culturas, materializados em suas filosofias naturais, que *podem ser comparadas em seus próprios termos* (antes, é claro, da comparação em termos de seu enquadramento

¹⁰ O documento é dirigido “Al molto Rev. Pre. Generale...”, e a cópia conhecida está localizada na Torre do Tombo (citação no fol. 315r). Cristoforo Borri o enviou a Vitelleschi para pedir sua intercessão junto aos censores da Companhia para que liberassem o tratado astronômico que acabara de escrever, a *Collecta astronomica ex doctrina*, em que defendia uma versão própria do sistema de Tycho Brahe. Em tom amargo, ele sugere ao Padre Geral que talvez tenha sido o primeiro a adotar essa posição em cosmologia, e que, para seu infortúnio, ela acabara sendo adotada “oficialmente” pela Companhia de Jesus em 1620, quando o jesuíta Giuseppe Biancani é autorizado pelos superiores a publicar um livro em que a defende – enquanto ele próprio ainda estava no Oriente, ou seja, sem poder obter reconhecimento.

religioso maior, no qual a inspiração necessariamente demoníaca de *tudo* o que os brâmanes professam será a *ultima ratio* do julgamento de sua cultura). Ainda que não haja, em Fenicio, um uso adaptativo e negociado das categorias “científicas” europeias, sua aceitação de que a cosmologia dos brâmanes deve ser confrontada com argumentos também cosmológicos, antes de sua destruição teológica definitiva, é um interessante testemunho de como esse missionário lidou com os desafios propostos pela alteridade cultural.

O autor, o texto e seus destinos

Em 1616, o famoso homem de letras português Manuel Severim de Faria, Chantre de Évora, escrevia a seu compatriota Manuel Barradas, jesuíta residente na Índia desde 1591, pedindo que lhe remetesse “novas ou novidades” do Oriente. Em dezembro de 1618, Barradas lhe respondia que ainda não tivera tempo de compor um tratado como desejava, mas que enviava ao Chantre, com algumas modificações de sua própria lavra,

[...] uma obra que achei feita: a qual me parece não sera menos gostosa a V. M. e aos curiosos de saberem nouidades deste mundo... Esta [...] foi um livro que compos o Pe Jacome Fenicio da nossa Cia., professo de quatro votos muito virtuozo, depois de ter estado na christandade entre gentios passante de 30 annos. E he dos deoses destes gentios, especialmente malauares e de seus ritos e cerimonia¹¹.

Esse Fenicio primeiro aparece nos registros da Companhia de Jesus em um catálogo de 1584, listando o pessoal ativo na *Provincia India Orientalis*. Consta que era natural de Cápua e tinha então a idade de 26 anos, tendo ingressado na ordem em 1580 e partido para o Oriente em 1583. Ele é descrito como bom conhecedor de filosofia e teologia, bem ajuizado e de grande “engenho”, já possuindo o grau de confessor. Em um documento confidencial adicionado ao catálogo, destinado apenas ao padre-geral, o visitador Alessandro Valignano ainda acrescenta que Fenicio está “começando a ganhar experiência no ofício de converter os infiéis”¹². No mesmo ano, o próprio Fenicio escreve do Colégio de Cochim ao Provincial de Nápoles (em cuja jurisdição encontrava-se Cápua), Ludovico Maselli, expressando sua “grande compaixão pelos gentios”, que vivem “em miséria e trevas [...] continuamente

realizando cerimônias, festas e danças” para seus ídolos (Wicki, 1975, p. 739).

O ardor missionário e o “engenho” lhe devem ter valido a designação como vigário da Igreja de Sto. André em Porca (Parakka), no distrito de Cochim, em 1587, cargo que voltaria a ocupar entre 1594 e 1604, ainda que, em 1600, o encontremos na corte do Samorim em Calicut (e novamente em 1602-3, 1605-6 e 1608-9)¹³. Em 1606, ele funda a missão em Thanjavur (Tanor), localizada bem a leste terra adentro, em território Tâmil-Nadu, justamente na época em que a nova Província do Malabar tentava afirmar sua autonomia em relação a Goa e penetrar em domínios hindus pouco influenciados pelos portugueses (é no mesmo período que encontramos Nobili polemizando com Fernandes Trancoso em Maduré, e Rubino em Vijayanagara). As fontes mais antigas ressaltam, além do zelo missionário e das frequentes disputas com brâmanes na corte do Samorim, seu papel de conselheiro político do soberano: ele teria sido o negociador de uma paz entre este e o Rajá de Cranganor e teria conseguido evitar que Calicut entrasse em acordos com o holandeses. Seu domínio do malaialam (a língua da Costa do Malabar) também é mencionado amiúde, destacando-se que ele era capaz de pregar e disputar nesse idioma. A última notícia segura é que morre em 1632 em Cochim.

Já nas cartas de 1602 e 1603, Fenicio indica que tem se ocupado no “estudo da religião dos Malauares” com a ajuda de um homem que o visita todos os dias para lerem juntos, entre outros textos, o que foi identificado pelo indologista sueco Jarl Charpentier, em 1923, como alguma versão malaialam do *Ramayana* (um dos épicos canônicos, originalmente escrito em sânscrito). Numa das cartas de 1603, ele até diz que já escreveu dois cadernos cheios sobre “a criação do mundo, seos deoses e seos filhos”, e que todo esse estudo e escrita lhe será “muito util para refutar esses hindus” (“Anua da V. Prouincia do Malauar da India de 603...”, fol. 42v).

O resultado parece ter sido, de fato, um longo tratado manuscrito que ainda estava sendo redigido em 1609 (o ano é citado em um de seus capítulos) e talvez ainda depois, considerando que Manuel Barradas fala que Fenicio compôs o livro que ele agora estava remetendo a Severim de Faria com suas próprias modificações, depois de já ter estado “entre gentios passante de 30 annos” (isto é, após 1613). E é precisamente esse manuscrito que ficou praticamente desconhecido por mais de 300 anos, até ser descoberto nas coleções do então British Museum,

¹¹ A carta de Severim de Faria, junto com esta resposta e com o tratado enviado por Barradas, intitulado “Liuro da Seita dos Indios Orientaes principalmente dos Malauares”, encontram-se na Biblioteca Pública de Évora. Deve-se registrar que, na década de 1630, sem saber se Severim de Faria recebera o tratado, Barradas lhe enviou mais duas cópias, hoje perdidas (cf. Rodrigues, 1934).

¹² Os dois documentos se encontram no volume XIII, p. 638, da monumental série *Documenta Indica*, editada por Josef Wicki (1975).

¹³ As informações deste parágrafo provêm de Du Jarric (1615, p. 43 et seq.), Jouvancy (1710, p. 43 et seq.) e Müllbauer (1851, p. 112 et seq.).

no enorme espólio de Sir Hans Sloane, pelo já citado Jarl Charpentier, que identificou a autoria e o publicou, parcialmente, em 1933¹⁴.

Além de não registrar o autor, o manuscrito não leva título, mas o *incipit* não deixa dúvidas de tratar-se daquele a que Barradas se referira em 1618: “Liuro primeiro da Seita dos Índios Orientaes, e principalmente dos Malauares” (que coincide com o título da versão do próprio Barradas depositada em Évora). É composto por 339 páginas de pequenas dimensões, em duas mãos distintas, com uma longa passagem em branco no meio. Sua estrutura é a seguinte:

- Livro I (11 capítulos): trata da criação do mundo, origem da trindade Brahma, Shiva e Vishnu, origem dos corpos celestes, forma e posição da Terra e dos oceanos, elementos, mundos subterrâneos e idades do mundo (*yugas*), refutação da cosmologia bramânica.

- Livro II (24 capítulos): Shiva e sua família, espíritos bons e maus, luta de Shiva com Brahma, penitência do primeiro.

- Livros III a VI (56 capítulos): Vishnu e a história de seus avatares Rama e Krishna.

- Livro VII (4 capítulos): Brahma.

- Livro VIII (13 capítulos): templos e sacrifícios, abluções cerimoniais, cinzas sagradas, purificações, festivais, casamentos e penitências.

Além da versão do *Ramayana*, só se pode afirmar que Fenicio toma como fonte uma seleção heterogênea da literatura bramânica meridional, especialmente *puranas*, escrita em malaialam e tâmil, certamente oferecida a ele por seu informante. No Livro VIII, sobre rituais e cerimônias propriamente ditos, ele declara explicitamente que está registrando o que testemunhou com seus próprios olhos. Ao contrário de outras relações e tratados missionários jesuíticos da mesma época e região, não há qualquer espaço para crônicas históricas ou discussões sobre a organização política e o sistema de castas¹⁵.

A eleição de informantes brâmanes e de sua literatura corresponde a um padrão que só vai se intensificar ao longo dos séculos XVII e XVIII. Para os jesuítas do início de seiscentos, ela corresponde à identificação do brâmane como “filósofo”, “teólogo” ou mesmo “homem piedoso” (ainda que preso às engrenagens da máquina

da idolatria), características que o tornam o interlocutor privilegiado, por representar categorias com as quais eles próprios se sentem confortáveis em sua condição de especialistas religiosos (Rubiés, 2001, p. 238). Ao longo dos dois séculos seguintes, a penetração holandesa e principalmente britânica nas regiões setentrionais, com acesso cada vez mais ampliado a fontes sânscritas, acabará culminando na formação de um conceito genérico de “hinduísmo” que tentará abarcar toda a complexa e heterogênea trama religiosa e cultural do subcontinente, quando, na verdade, representa de fato algumas tradições textuais bramânicas.

Desde o princípio, Fenicio adota um tom francamente polêmico, e o texto é continuamente recheado de impropérios (“ignorantes”, “brutos”, “fora de reção”, “diabólicos”). Ao mesmo tempo, a ausência de uma reclamação explícita de autoria (ao menos na única cópia que nos restou) despersonaliza as acusações e atende a um claro propósito de tornar o texto uma espécie de guia para todos os missionários em atividade na Província (o que não implica, evidentemente, que contemporâneos que tenham possuído cópias do texto, como Manuel Barradas, desconhecêssem sua origem). Esse “autoapagamento” autoral, que também atende a preceitos de modéstia, é frequente em parte da literatura missionária jesuítica, como demonstra Zupanov (2005, p. 7). No entanto, esse (muito provavelmente voluntário) anonimato permitiu que dois consagrados autores do século XVII se servissem liberalmente do texto de Fenicio, na versão de Barradas¹⁶, sem citar nenhum dos dois como fontes. Trata-se de Manuel de Faria e Sousa, o prolífico letrado português que permaneceu em Madri após a secessão de 1640, autor da celeberrima *Asia Portuguesa*, e do ministro calvinista holandês Philippus Baldaeus, geralmente considerado como o primeiro autor a descrever em detalhes a cosmologia e as cerimônias dos brâmanes de língua tâmil para um público europeu. Nos dois casos, como comprova Charpentier, na longa introdução à sua edição do *Livro da Seita*, o texto de Fenicio/Barradas é simplesmente transcrito (ou traduzido para o holandês) por páginas a fio (é necessário admitir, porém, que Faria e Sousa reconhece que se serviu de um manuscrito que lhe fora enviado por Severim de Faria, e Baldaeus fala genericamente de ter usado informações de padres católicos).

¹⁴ Charpentier (1933). A edição, a que Charpentier deu o título de *Livro da Seita dos Índios Orientais*, é bastante defeituosa nas transcrições e omite muitas passagens importantes (em particular a confutação da cosmologia bramânica) de modo que, sempre que utilizada, a cotejamos com o manuscrito, que citaremos pela cota atual da British Library, BL Sloane MS 1820.

¹⁵ Elementos como esses aparecem, com destaque, por exemplo, nos tratados de Diogo Gonçalves, de cerca de 1615 (Wicki, 1955), Gonçalo Fernandes Trancoso, de 1616 (Wicki, 1973), ou na relação de Antonio Rubino, de 1608 (Rubiés, 2001). Em compensação, é de fundamental importância salientar que nestes está completamente ausente a exposição da cosmologia bramânica meridional, que ocupa todo o Livro I do texto de Fenicio (ainda que Rubino faça brevíssimos apontamentos a esse respeito).

¹⁶ Barradas condensa o texto de Fenicio em diversas partes, especialmente na narrativa dos avatares de Vishnu, e elimina as passagens em que são apresentadas as confutações cosmológicas ou religiosas, certamente por considerá-las desnecessárias para o Chantre de Évora. Além disso, inclui, no fim do texto, algumas observações políticas e militares, extraídas, segundo ele mesmo, do tratado de Diogo Gonçalves.

O debate cosmológico no *Livro da Seita*

É no Livro I do texto de Fenicio, em 36 páginas, que se encontra a exposição e a refutação da cosmologia bramânica¹⁷. Na primeira linha, ele já nos informa que o brâmanes “na India sao os Philosophos; et Theologos; naturais rezeruados em suos estudos e uniuersidades para si”, e que “inuentarão para osoutros hua seita tão fora de rezão [...] dezonestos e feyos que parece impossuiel não somente auer ingenho tão diabolico que tais torpezas inuente mas muito mais auer gente tao bruta que tais couzas persuade”. Com a típica visão providencialista tão presente na literatura missionária dos jesuítas, no entanto, Fenicio logo arremata que o problema é que estão em “treuas e cegueira de entendimento”, e o exercício a que se propõe é justamente o de iluminá-los (todas as citações de BL Sloane MS 1820, p. 1).

Procede ele, então, à narrativa da criação do mundo segundo os brâmanes, destacando desde logo que, na verdade, trata-se de um ciclo infinito e repetitivo de surgimento, decadência e nova criação. O processo é o seguinte: após a decadência (causada pelo aumento do calor do Sol), todas as coisas diminuem de tamanho e perdem o vigor e o movimento, ao mesmo tempo em que a *Ishvara* (um princípio vital que está presente em tudo e que guarda uma complexa relação com Shiva) vai gradativamente se retirando da matéria, que é aniquilada, bem como dos deuses; quando só resta a *Ishvara*, ela ocupa um pequeno espaço do tamanho de um “goteiro de orvalho” (BL Sloane MS 1820, p. 3); assim permanece latente por “grande espaço de Tempo amadurecedose como elles dizem” (BL Sloane MS 1820, p. 3), até que começa a crescer novamente, atingindo o tamanho de um ovo. Nesse momento, ressurgem, dentro do ovo, os cinco elementos (terra, água, fogo, ar e céu) e se organizam em sete camadas. Pela pressão do fogo e do ar, o ovo cresce desmesuradamente e acaba por se arrebentar em duas partes desiguais, sendo a de cima maior, os sete céus, e a de baixo menor, as sete terras. Neste ponto, Fenicio faz uma digressão indignada sobre o (re)nascimento dos deuses Brahma, Shiva e Vishnu a partir de “hua couza redonda chamada Guiuelinga que significa as partes genitais” (BL Sloane MS 1820, p. 6), e como, nos templos do Malabar, os fiéis adoram esse falo (para uma análise da presença constante de alusões sexuais no relato de Fenicio, ver Zupanov, 2000).

A narrativa prossegue tratando da criação dos corpos celestes. Até esse ponto, só existem os três deuses e os elementos espalhados pelas camadas do ovo rachado.

Cresce, então, um longuíssimo pênis em Shiva, que, para aplacar seus desejos, o utiliza para sulcar as sete terras, criando então depressões que serão ocupadas pela água e pelas cadeias de montanhas. Finalmente, Shiva engendra uma mulher, corta parte do próprio pênis e abre nela uma cavidade vaginal em que ele caiba. Do sangue da mulher, que Shiva arremessa para o alto, surgem os corpos celestes (e com eles a luz), e o que respinga na terra dá origem aos vegetais. Da cópula que eles finalmente concretizam nascem todos os animais e os homens.

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

Por terê os Bramanes aquella axioma falsa que este mundo teue principio de hum ouo oqual aberto em duas partes a de cima ficara ceo; e a de baixo terra; não he marauilha que no sitio e forma della dizê disbarates. Daqui vem não poderê entender que a terra esteia dentro; e cercada do ceo: mas querê que o ceo tenha seu termo e asento no horizonte e allí acabe [...] consequentemente dizê que o ceo he immouel e não he o ceo que se uira mas o sol; a lua; e as estrellas... (BL Sloane MS 1820, p. 21).

Aqui ele está abrindo caminho para a posterior defesa da existência de esferas celestes rígidas, que carregam os astros em seu movimento (não sendo eles que se movem sozinhos). O mais relevante, porém, vem logo a seguir, quando Fenicio explica que, não estando a Terra cercada pelas esferas celestes, os astros não podem passar debaixo dela entre o momento do poente e o do nascente, devendo, portanto, seguir “ao longo do orizonte para o norte e do norte para o oriente; andando sempre ao longo do orizonte e chegados ao oriente tornão a sobir para cima fazendo seu curso diurno do oriente para o occidente”. Ora, retruca ele, se as coisas são assim, porque não se vê a claridade do Sol no horizonte durante toda a noite? A resposta dos brâmanes, que ele apresenta, é que “na parte do norte esta hua serra muy grande [...] detras da qual anda o sol; e a lua; e as estrellas quando dao aquella uolta” (BL Sloane MS 1820, p. 21-22). No entanto, essa serra teria de ser tão grande (ele apresenta suas dimensões logo a seguir), que encobriria grande parte do céu e não seria possível enxergar nem mesmo a estrela polar.

¹⁷ Utilizamos ocasionalmente a edição de Charpentier, mas sempre cotejada com o manuscrito, optando por transcrições paleográficas mais rigorosas. Como o manuscrito só possui texto nos rectos, as citações serão identificadas por número de página e não de fólio.

Em seguida, Fenicio afirma que:

Do mesmo falso axioma inferem que a terra não he redonda mas rasteira; e plaina como parece a uista dos olhos; e tê para si com fermissima certeza que a terra esta estribada em cima de hũ corno de hũ boy que esta debaixo da terra o que quando cansa; passa a terra de hũ corno para o outro e desta mudança e trocca nasce o terremoto. O quantos erros de hum falso principio. (BL Sloane MS 1820, p. 24).

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

A verd.e he conforme a siençia da Astronomia e Phizica q. a tr.a está no meyo do mundo cercada do ceo; e he redonda e q. o ceo he o que se vira; dando voltas em redondo; e com eles os Planetas; e as outras estrellas; por estarem fixos nos ceos como nona tavao. Nem a tr.a tem neçes.e de couza alguma em q. se estribe; nem está ali violentam; nem milagroزام.te por estar no seu proprio lugar he o mais baixo q. hà; este he o centro do mundo onde a tr.a está: donde se segue estar ali quieta; e immovel por sua ppria natureza: porq. os Elementos como dizem os Philosophos estando no seu pprio lugar; neq. gravitant neq. levitant; q.to a oq. dizem do terremoto não proçede de outra couza senão da exalação a qual he hum vapor da tr.a quente; e seco; o q.l estando dentro da tr.a; e querendo sabir fora; e não achando caminho arebenta com gr.de força, e impeto por alguma pr.te com q. cauza abalo e tremor na tr.a; este he o terremoto; e abalo não acontece senão em lugares de m.ta exalação; e se acha por experiencia q. o terremoto não he universal em todo o mundo; e se fora verd.e q. nasce da trocca q. o boy faz; ouvera de ser universal. quanto mais q. aquela trocca não podem causar terremoto na terra; mas som.te a poderã [26] fazer inclinar p.a huma pt.te: mas nos vemos q. o terremoto faz tremer a tr.a logo he falso o q. elles dizem (BL Sloane MS 1820, p. 25-26).

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

Conuencidos os Bramanes com estes argumentos respondem que tudo isto he uerdade; conforme a sciencia da sphaera que elles tambem tem; mas não conforme a pratica que elles ensinão; resposta he esta de nescios: a uerdade he uma só como os mesmos Bramanes confeção [...] Que a sciencia da Esphaera que consta de tantas demonstraçõis seia falsa não pode ser logo [o] que elles ensinão he falso (BL Sloane MS 1820, p. 24).

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

O debate continua com a apresentação detalhada da teoria bramânica da existência de sete terras concêntricas, separadas por sete mares, e a discussão de suas enormes dimensões. Em um novo gesto de reconhecimento epistemológico (e, conseqüentemente, de domesticação da alteridade), o autor diz que “não he para espantar dizerê os Bramanes auer tantas terras e tantos mares: Porque ouue Philosophos de mayores desbarates como foi Epicuro que ouzo a dizer que auia infinitos mûdos [...] feitos de athomos que entre si a cazo concorrerão: e cô ser esta opinião tão increiuel não falto quê a seguisse” (BL Sloane MS 1820, p. 29). A refutação procede em duas etapas: primeiro, a experiência dos navegantes, que já deram muitas voltas ao mundo, “repugna esta sciencia dos Bramanes” (BL Sloane MS 1820, p. 29), porquanto isso não seria possível em sua Terra plana, enorme e formada por faixas concêntricas (e note-se que ele fala explicitamente da ciência dos brâmanes). Segundo, “a verd.e he q. ha huma sô terra e hum mar q. ambos fazem hum globo; e os Astronomos dividem a tr.a em sinco partes cauzadas; e distintas; pollo acesso; e recesso do sol; as quais chamão zonas como diz Virgilio” (BL Sloane MS 1820, p. 29). Procede então a uma apresentação da teoria clássica dos cinco climas, reconhecendo, porém, que a “zona tórrida” é evidentemente habitada, porque o calor é compensado pelos ventos e pela abundância de rios.

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

O undecimo ceo he o ceo impirio q. quer dizer fogo acezo asi chamado pollo resplendor grande q. tem he immovele he lugar; e morada dos Bem aventurados: Este sô çeo puzerão os Theologos por revelação divina: os outros ceos se conheçerão por via natural como temos

dito; pollas strelas q. tem; pollo Eclipses; e pollo Varios; e diversos movim. tos de cada hum q. os Astrologos com gr. de dilig. ca notarão (BL Sloane MS 1820, p. 34).

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

Assim, o que emerge é uma imagem da “ciência” muito mais como elemento de aproximação, um terreno comum independente da verdade revelada (mas sim de faculdades igualmente distribuídas pela Providência), do que como conjunto de doutrinas inacessíveis aos gentios, ao menos enquanto não se converterem. A discussão entre Fenicio e os brâmanes, no tocante à cosmologia, depende dessa comensurabilidade epistemológica. Sua cultura é radicalmente diferente, em geral incompreensível, e condicionada pelo demônio; em um aspecto, no entanto, parece ser possível debater em *termos equivalentes*.

Considerações finais

O que convém reter do esboço cursório que apresentamos nestas páginas sobre o embate do jesuíta Jacome Fenicio e seus interlocutores brâmanes do sul da Índia em princípios do século XVII? Primeiramente, há que se ressaltar aquele que foi nosso objetivo principal: a maneira pela qual, em sua tentativa de dar conta da radical alteridade que o encontro no campo missionário lhe expõe, ele procura mobilizar as categorias de sua própria cultura para compreender e julgar aquela com a qual se defronta. Nesse processo, a astronomia e a filosofia natural europeias, com que seguramente entrara em contato em seus anos de formação, são instrumentos fundamentais já no início de sua polêmica. Ainda que subordinadas, como todo o resto, à ordem teológica de organização do conhecimento do mundo, elas possuem uma autonomia relativa que é suficiente para serem confrontadas, por si mesmas, com aquilo que a ele parece o equivalente na cultura que tenta decifrar.

Em segundo lugar, cabe destacar que, diferentemente do que afirmam as histórias tradicionais do que seria um destacado papel das ciências na missionação jesuítica no Oriente e, de modo mais geral, em toda a empresa colonial e imperial europeia pelo mundo, as realidades concretas talvez tenham sido muito diferentes. Como Diogo Ramada Curto chamou a atenção muito recentemente (Curto, 2012), o “conhecimento imperial” europeu é

um compósito muito mais complexo do que aquilo que se tornou usual considerar. Longe de se fundar apenas sobre o “domínio científico” de territórios e populações de ultramar, esse conhecimento sempre incluiu, frequentemente com mais destaque, saberes e práticas próprios da teologia política, das discussões sobre as relações entre fiscalidade e comércio, de teorizações jurídicas sobre o poder e outras tantas disciplinas intelectuais europeias muito distantes daquelas incluídas no rol habitual da história das ciências. A astronomia de Fenicio, ainda que destacada por ele próprio como instrumento para sua prática missionária (constituente, por sua vez, das próprias técnicas políticas de organização do Estado Português da Índia), *se avaliada nos termos da própria época*, revela-se como não mais que rudimentar. Talvez preocupada em justificar sua própria importância, a história das ciências frequentemente evita esse tipo de julgamento sob a falsa premissa de que representaria um anacronismo ou de que isso não lhe cabe; com esse movimento, porém, projeta no passado uma avaliação da importância da ciência que é, esta sim, anacrônica. Os rudimentos de astronomia que Fenicio dominava lhe eram suficientes para seus propósitos, e este sim é o ponto que se deve ressaltar. Longe da imagem estereotipada e triunfal do “jesuíta-erudito”¹⁸, difundindo pelo mundo as últimas novidades da ciência europeia, ele pode estar mais próximo do missionário típico, que precisava enfrentar os problemas concretos da alteridade, da conversão e da própria construção dos impérios com o material que tinha efetivamente à sua disposição.

Agradecimentos

Sou muito grato a Paolo Aranha (Ludwig-Maximilian Universität), que me apresentou pela primeira vez o texto de Fenicio e forneceu algumas transcrições preliminares, antes que eu pudesse examinar o manuscrito diretamente, e a Diogo Ramada Curto (Universidade Nova de Lisboa) por inúmeras discussões estimulantes. Este trabalho contou com apoio parcial da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

Referências

- BROCKEY, L.M. 2009. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Belknap Press, 512 p.
- CHARPENTIER, J. 1923. Preliminary report on the “Livro da Seita dos Indios Orientais”. *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 2:731-754. <http://dx.doi.org/10.1017/S0041977X00088170>
- CHARPENTIER, J. 1933. *The Livro da Seita dos Indios Orientais*

¹⁸ Um exame de qualquer catálogo de missionários da Companhia nas províncias da Ásia ao longo do século XVII é revelador a esse respeito, pela quantidade de padres, noviços e leigos classificados como “imbecis”, “brutos” ou “de pouco engenho”.

- (*Brit. Mus. MS. Sloane 1820*) of Father Jacobo Fenicio, S.J. Uppsala, Almqvist & Wiksells, 252 p.
- CURTO, D.R. 2012. Uma tipologia compósita do conhecimento imperial. *História* (São Paulo), **31**(2):26-35. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-90742012000200004>
- D'ELIA, P.M. 1960. *Galileo in China: Relation through the Roman College between Galileo and the Jesuit scientist missionaries (1610-1640)*. Cambridge, Harvard University Press, 115 p.
- DU JARRIC, P. 1615. *Thesaurus rerum indiarum*. Colônia, Petrus Henningius, vol. III, 653 p.
- FERROLI, D. 1939. *The Jesuits in Malabar*. Bangalore, Bangalore Press, vol. 1, 518 p.
- GASBARRO, N. 2006. Missões: a civilização cristã em ação. In: P. MONTERO (org.), *Deus na aldeia. Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo, Globo, p. 67-109.
- GUERREIRO, F. 1605. *Relaçam annal [sic] das cousas que fezeram os padres da Companhia de Jesus... nos annos de seiscentos & dous & seiscentos & tres*. Lisboa, por Jorge Rodrigues, 54 + 142 f.
- GRUZINSKI, S. 2004. *Les quatre parties du monde, histoire d'une mondialisation*. Paris, Les éditions de La Martinière, 550 p.
- HERAS, H. 1927. *The Aravidu dynasty of Vijayanagara*. Madras, B.G. Paul & Co., 681 p.
- JOUVANCY, J. 1710. *Historiae Societatis Jesu pars quinta, tomus posterior (ab anno Christi 1591 ad 1616)*. Roma, Georgi Plachi, 974 p.
- LATOUR, B. 2000. *Ciência em ação. Como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo, Editora UNESP, 438 p.
- MÜLLBAUER, M. 1851. *Geschichte der Katolischen Missionen in Ostindien von der Zeit Vasco da Gamas bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts*. Munique, Hübschmann, 372 p.
- NEEDHAM, J. 1969. *The Grand Titration: Science and Society in East and West*. Londres, Allen & Unwin, 350 p.
- PESET, J.L. 1993. Ciencia e independencia en la América española. In: A. LAFUENTE; A. ELENA; M.L. ORTEGA (orgs.). *Mundialización de la ciencia y cultura nacional*. Madri, Doce Calles, p. 195-218.
- PETITJEAN, P.; JAMI, C.; MOULIN, A.-M. (orgs.). 1992. *Science and empires: Historical studies about scientific development and European expansion*. Dordrecht/Boston, Kluwer Academic Publishers, 411 p.
- RAJ, K. 2007. *Relocating modern science. Circulation and the construction of knowledge in South Asia and Europe, 1650-1900*. Hampshire, Palgrave Macmillan, 285 p. <http://dx.doi.org/10.1057/9780230625310>
- ROBERTS, L. 2009. Situating Science in Global History: Local Exchanges and Networks of Circulation, *Itinerario*, **33**:9-30. <http://dx.doi.org/10.1017/S0165115300002680>
- RODRIGUES, F. 1934. O “Livro da Seita dos Índios Orientais”. *Brotéria*, **18**: 39-44.
- RUBIÉS, J.-P. 2001. The Jesuit discovery of Hinduism. Antonio Rubino's account of the history and religion of Vijayanagara (1608). *Archiv für Religionsgeschichte*, **3**:210-256.
- WICKI, J. (ed.). 1975. *Documenta Indica. Vol. XIII: 1583-1585*. Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 921 p.
- WICKI, J. (ed.). 1973. *Tratado do padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o hinduísmo (Maduré, 1616)*. Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 339 p.
- WICKI, J. (ed.). 1955. *História do Malavar, de Diogo Gonçalves, S. J (ca. 1615)*. Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 142 p.
- ZUPANOV, I.G. 2005. *Missionary Tropics. The Catholic Frontier in India (16th-17th centuries)*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 374 p.
- ZUPANOV, I.G. 2000. Lust, marriage and free-will: Jesuit critique of paganism in South India (17th Century). *Studies in History*, **16**:199-220. <http://dx.doi.org/10.1177/025764300001600202>
- ZUPANOV, I.G. 1999. *Disputed Mission. Jesuit experiments and Brahmanical knowledge in seventeenth-century India*. Nova Delhi/Nova York, Oxford University Press, 277 p.

Fontes primárias

- Anua do Sul de 602. British Library, Additional Manuscript 9853 (BL Add. MS 9853), fols. 22r-31r. Cópia contemporânea da *secunda via* conservada no Archivum Romanum Societatis Iesu, ARSI Goa 55, fols. 53r-66v.
- Anua da V. Prouincia do Malauar da India de 603 pera se ler na prouincia de Goa. British Library, Additional Manuscript 9853 (BL Add. MS 9853), fols. 36r-61r. Cópia contemporânea da *secunda via* conservada no Archivum Romanum Societatis Iesu, ARSI Goa 55, fols. 84r-113v.
- BORRI, C. ca. 1628. “Al molto Rev. Pre. Generale...”. Torre do Tombo, Armário Jesuítico, livro 19, fols. 314r-317v.
- Livro da Seita dos Indios Orientaes principalmente dos Malauares e correspondências de Manuel Barradas e Manuel Severim de Faria. Biblioteca Pública de Évora, fundo Manizola, cód. 29-2.
- Liuro primeiro da Seita dos Indios Orientaes, e principalmente dos Malauares. British Library, Sloane Manuscript 1820 (BL Sloane MS 1820).

Submetido: 15/12/2013

Aceito: 06/03/2014