

História Unisinos

E-ISSN: 2236-1782

efleck@unisinos.br

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Brasil

Agnolin, Adone

Destino e vontade, religião e política: Companhia de Jesus e Ilustração na disputa
póstuma dos Ritos do Malabar

História Unisinos, vol. 13, núm. 3, septiembre-diciembre, 2009, pp. 211-232
Universidade do Vale do Rio dos Sinos
São Leopoldo, Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=579866834002>

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

Adone Agnolin¹

adone@usp.br

Resumo. Em 1770, o poeta e dramaturgo francês Antoine-Marin Le Mierre coloca em cena *A Viúva do Malabar ou o Império dos Costumes*: tragédia tecida na base de uma anterior polêmica missionária sobre os costumes do Malabar (região da costa sul-oeste da Índia). Nela ecoa a disputa relativa ao projeto da missão jesuítica na Índia, do começo do século XVII, que se encerrou drasticamente vinte e seis anos antes da encenação da tragédia, pela Constituição Apostólica *Omnium Sollicitudinum*, do papa Bento XIV. A condenação papal dos ritos encerra um longo processo polêmico que manifesta a progressiva perda de terreno da Companhia de Jesus no século das Luzes. A tragédia de Le Mierre representa, então, um fato consumado que seria sancionado, enfim, em 1773, com a supressão da Companhia. Os costumes do Malabar re-propõem, na tragédia, seu julgamento segundo a perspectiva laica e racionalista da Ilustração, remetendo a alguns *topoi* característicos do patrimônio cultural dos *philosophes*. Ao mesmo tempo, a polêmica iluminista retoma e recalca a disputa interna, primeiramente, à Companhia de Jesus, no contexto indiano. Na *perspectiva religiosa universal* que teria tido a função de propor importantes diferenças nas estratégias de cristianização da Índia (ou do Oriente como um todo), a polêmica missionária se fixou ao redor da diferente interpretação, religiosa ou política, dos *sinais* locais que, em breve, se transformou na *disputa sobre os ritos*: daqui se desprende a crítica da estratégia missionária dos inacianos ao longo dos séculos XVII e XVIII. Foi a enorme quantidade de escritos polêmicos levantados pela disputa que contribuiu para torná-la um dos instrumentos privilegiados na batalha antijesuítica do século XVIII. Na base da disputa missionária, a polêmica iluminista constrói uma nova *perspectiva político-humanista universal* utilizando-se, eventualmente, da religião como um dos instrumentos privilegiados para realizar tal operação.

Palavras-chave: Companhia de Jesus, Ilustração, religião e política, polêmica dos ritos, missão no Oriente.

Abstract. The first presentation of Antoine-Marin Le Mierre's tragedy *Malabar Widow, or the Empire of Customs*, took place in 1770. It was based on the famous controversy over the Malabar (south west India) Rites. The object of the controversy was the Jesuit project in India, which started in the beginning of XVII century and was stopped by the Pope Benedict XIV, with the Apostolic Constitution *Omnium*

¹ Professor de História Moderna e História das Religiões. Departamento de História – FFLCH. Universidade de São Paulo (USP).

Sollicitudinum. The papal condemnation of the rites closed a long process which shows the progressive loss of power of the Jesuit Company in the Age of Enlightenment, which will be definitive in 1773, with the suppression of the Company. In Le Mierre's tragedy, we find the judgment of Malabar rites according to the rationalist ideas of the Enlightenment, with some typical *topoi* of the *philosophes*'s cultural perspective. At the same time, the enlightened disputation reproduces the Jesuit internal debate about India itself. Starting from a *religious universal perspective* of the different strategies of Christianization in India, or in the entire East, the missionary controversy had been about the religious or political interpretation of local signs. Briefly, this polemic would turn into the controversy on the rites. The criticism to the Jesuitical strategy of mission, in XVII and XVIII centuries, would start from here. The enormous number of documents on this issue became a powerful instrument in the battle against the Jesuits, in the XVIII century. On the base of the missionary disputation, the Enlightenment constructs the proposal of a new *political and humanistic universal perspective*. According to this, eventuality, the religion becomes just a privileged instrument to realize this operation.

Key words: Jesus Society, Enlightenment, religion and politics, rites controversy, East mission.

*Quae fera gens hominum,
quaeve hunc tam barbara morem Permittit Patria?
(Eneida, Libro I Virgílio)*

Em julho de 1770, Antoine-Marin Le Mierre (1723-1793), poeta e dramaturgo francês, autor de tragédias declamatórias contra o despotismo dos padres, eleito em 1780 para membro da *Académie française*, coloca em cena a tragédia *A Viúva do Malabar ou o Império dos Costumes* (Le Mierre, 1770). O *incipit* virgiliano do texto remete à *auctoritas* da Antiguidade, segundo a forma tradicional, mas, de fato, serve aqui, como veremos neste artigo, para trazer à cena alguns *topoi* característicos do patrimônio cultural dos *philosophes*.

Grande parte do patrimônio do Iluminismo aparece maduro já no final do Seiscentos, naquela “crise da consciência europeia”, de acordo com a fórmula proposta pelo clássico e extraordinário trabalho de Hazard (1968), que vai da guerra da Liga de Augusta (1679-1688) até a morte de Luis XIV (1715). Segundo os dois importantes capítulos da célebre obra de Hazard (1968), *Da estabilidade ao movimento* e *Do antigo ao moderno*, esta crise se desprende das novas modalidades de viajar no espaço e no tempo, da nova relação e da interação entre as categorias. Por outra perspectiva, ela consolida os pressupostos das Luzes e os resultados desencadeados por esse movimento: a mudança da imagem da natureza ligada à revolução científica (de Kepler a Newton); o advento da crítica documentária aplicada também ao estudo dos textos sagrados; a disputa sobre o primado da herança clássica em relação à literatura e à filosofia

coevas, que encontra seu símbolo no *Paralelo sobre os Antigos e os Modernos* (1688-1697) de Charles Perrault; a epistemologia de Locke e, finalmente, a herança libertina. Nessa época de crise, é, sobretudo, na Holanda que encontramos os primeiros fermentos transgressivos e os movimentos mais intensos que desestabilizam a ortodoxia tradicional. Aqui se refugiaram os protestantes franceses (huguenotes), expulsos depois da suspensão do Edito de Nantes (1685), e aqui pôde viver e trabalhar o filósofo hebreu Spinoza, autor, respectivamente, da *Ethica more geometrico demonstrata* (1915 [1677]) e no *Tractatus theologico-politicus* (2003 [1670]). Neste último trabalho, ele reivindicava a autonomia da razão e o princípio da liberdade de pensamento contra as constrições dogmáticas de todas as Igrejas. Utilizando a filologia e a crítica documentária, Spinoza conseguiu demonstrar a natureza histórica e não revelada da Bíblia, denunciando a utilização instrumental da religião, em defesa do poder político. O *Tractatus*, enfim, estabelecia, em toda sua evidência, a crucial distinção entre fé e razão: distinção que poderia fazer parte, por intermédio da obra de Bayle (mesmo que bastante crítico para com o “infame” Spinoza), do patrimônio ideal das *lumières*. Mas, além disso, o *Tractatus* continha outras indicações que encontraram respondência na linha radical, panteísta e materialista das Luzes. Entre essas, a ideia de um Deus racional coincidente com a própria natureza, a crítica dos milagres e das profecias, a historicização da figura de Cristo, o sentido profundo da liberdade do homem e do cidadão, possuidor de direitos inalienáveis que o Estado, segundo esta ótica, teria o dever de tutelar. A partir desses pressupostos, o Estado de Spinoza se configura

como, substancialmente, republicano, em homenagem à constituição das Províncias Unidas da Holanda: é dessa forma que influenciará os aspectos antiabsolutistas do pensamento iluminista.

Sob outro ponto de vista, a crítica dos preconceitos e das superstições populares, além da grande obra de análise e avaliação da tradição dourada, também fizeram de Bayle² uma referência indispensável da cultura das Luzes, determinada particularmente por seu *Dictionnaire historique et critique* (Bayle, 1820 [1697-1702]). O nome dele está ligado, sobretudo, à luta pela tolerância religiosa e à problemática do ateu virtuoso, temas retomados de Shaftesbury (e igualmente presentes em Diderot).

No que diz respeito à especificidade deste trabalho, vale destacar que a problemática do ateu virtuoso estava diretamente ligada à querela dos ritos chineses, isto é, ao movimento e à viagem que possibilitaram à filosofia das Luzes recuperar uma anterior disputa missionária, no centro da qual se encontrava a Companhia de Jesus. Essa disputa se relacionava à essência civil e moral dos ritos e do confucionismo, em contraposição à interpretação religiosa de tais ritos e da própria filosofia de Confúcio. Esta última interpretação foi assumida, na China, sobretudo, por outras ordens religiosas, enquanto, como veremos a seguir, no contexto indiano, assistimos a uma disputa que nasce, no começo, internamente à própria ordem jesuítica. A primeira instância da querela, assim como muitas das temáticas de Spinoza e Bayle – mas não todas, evidentemente – são viagens (filosóficas) que os Iluministas repercorreram, paradoxal e curiosamente, na esteira de viagens (religiosas) anteriormente sulcadas, sobretudo, pelos inacianos da Companhia.

Evidentemente, há descontinuidades ou orientações diferenciadas nas modalidades das recíprocas viagens: para ficarmos com a metáfora, podemos falar em “bússolas distintas enquanto tecnologia (ideologia) da viagem”. Assim, por exemplo, se o ateu virtuoso de Bayle aponta para a possibilidade de aderir à virtude independentemente da crença religiosa, o filósofo calvinista francês, como céptico para com as possibilidades normativas da razão, estabelece o preponderância das paixões e dos hábitos. Mesmo permanecendo fiel, pessoalmente, ao cristianismo, ele levanta, uma crítica radical às próprias raízes da

intolerância teológica, bem presente na propaganda das Luzes até o texto de síntese do inteiro debate, o *Tratado sobre a tolerância* de Voltaire (1993 [1763]).

Gênio extraordinário e versátil, dramaturgo e poeta, divulgador competente de Newton, tão temível quanto arguto polemista³ e aguerrido inovador da historiografia, Voltaire representa o intérprete por excelência da mentalidade iluminista e o patriarca do partido filosófico francês e europeu nos decênios mais memoráveis da luta contra a irracionalidade da tradição. A ele remonta, sobretudo, a gênese do intelectual moderno, prenhe de ideais éticos e civis, testemunha e juiz de seu próprio tempo. Em sua frenética atividade, Voltaire mudou o estatuto da literatura, afastando-a da erudição⁴ e investindo-a de um significado político que a transformava em instrumento de luta contra o Antigo Regime. E tudo isso aconteceu, justamente, por meio da redefinição das funções do intelectual⁵.

Mas, além de sua força polêmica, a obra de Voltaire destaca-se, também, como alternativa positiva ao esquema confessional. O livro mais geral, o *Essai sur les moeurs* (Voltaire, 1962 [1753-1754]) com a mais tardia, mas introdutória, *Philosophie de l'histoire* (Voltaire, 2007 [1764]), não representa só uma refutação de Bossuet: é, também, a proposta para uma nova história universal que, fazendo frutificar as pesquisas da erudição anterior e os conhecimentos recentes sobre países até então remotos, mesmo psicologicamente, como a China e a Índia, desenha um quadro de respiro muito mais amplo daquele centrado sobre o povo hebraico e sobre seu texto sagrado. Entre as monografias, o *Siècle de Louis XIV* (Voltaire, 1929-1930 [1751]) oferece, especialmente na segunda parte, algo de inconcebível na historiografia tradicional: uma história por completo de uma civilização (mesmo se Voltaire não utiliza tal termo) ilustrada em seus múltiplices aspectos, concebida unitariamente e, por ser assim, colocada ao lado dos outros grandes períodos da civilização humana. A rejeição deliberada e consciente da *historia Salutis* era, enfim, para Voltaire, algo único, com a afirmação de um novo sentido da história: tratava-se da substituição da teologia da história com a filosofia da história, assim como ecoa o próprio título da introdução do *Essai*. E tal filosofia era propriamente a *philosophie* dos iluministas,

² Calvinista francês que viveu em Roterdã de 1681 até a morte (1706).

³ Pense-se, dentre outros escritos, no *Dicionário filosófico*, de 1764.

⁴ Segundo o modelo proposto pela *Encyclopédie* e já teorizado por Dumarsais (1989 [1730]) no ensaio *O Filósofo*.

⁵ Deixava de ser uma figura subalterna a serviço da corte e da nobreza e vinha assumindo a nova função de guia das consciências e de intérprete das exigências profundas da sociedade. Construída sobre a imensa fama literária acumulada desde a juventude, a *uctoritas* de Voltaire se dirige, em primeiro lugar, aos potentes e aos próprios soberanos, mas pressupõe, também, um público de letreados e ouvintes, fruto das novas formas da sociabilidade e das potencialidades do mercado editorial, pronto a erguer-se como juiz da atualidade política. Não é por acaso que, quando, em 1784, Kant responde à célebre pergunta “O que é o Iluminismo?”, colocada pela *Berliner Monatschrift*, ele individuará na comunidade dos leitores (*die lesende Welt*) o órgão essencial da opinião pública.

a luta da razão contra o autoritarismo, a injustiça e a superstição ainda dominantes no mundo: uma filosofia que inspirava uma história do progresso humano⁶.

Aquela que parte de Voltaire foi, portanto, a obra central da autoconsciência histórica dos modernos, a primeira realização do duplice resultado até então impedido, com maior ou menor sucesso, pela ideia de continuidade da concepção providencial: duplice no sentido que, agora, reivindicando a modernidade do próprio período histórico, implicava um conceito moderno desse período por si mesmo, qualitativamente diferente do restante; moderno, finalmente, segundo o nosso significado do termo (Koselleck, 2006).

Ora, se Voltaire é, sem dúvida, o intérprete por excelência da mentalidade iluminista, o jansenismo⁷ também teve algum peso na herança da gênese do Iluminismo francês. Todavia, a herança primária na qual se inspiraram as Luzes foi, sobretudo, aquela libertina⁸. Significativo como toda a tradição do libertinismo alimentou o motivo da *libertas philosophandi*, acolhido por Spinoza⁹ e herdado, finalmente, pela perspectiva dos *philosophes*. O culto da natureza e de suas leis carregava consigo um desejo de libertação que não se limitou ao plano intelectual (*libertinage d'esprit*), mas adquiriu, às vezes, valências hedonistas e comportamentais que incidem no plano dos costumes (*libertinage des moeurs*) e que confluem no grande filão do erotismo setecentista. Para distinguir as Luzes da atitude libertina intervêm, todavia, o compromisso político dos iluministas, contrastante com a aceitação passiva do poder por parte dos *libertins*, e a doutrina da dupla moral, que diverge da vontade iluminista de propaganda do verdadeiro, bem para além do círculo restrito dos salões ou das *coteries* intelectuais.

Na tragédia de *Le Mierre* (1770) percebemos claramente os temas e os resultados solidificados pelo iluminismo francês, com relação ao percurso brevemente relatado. Podemos colher nela, também, uma das características marcantes, entre outras, da tradição francesa, isto é, certa função peculiar que o Oriente (extremo ou próximo)

vem a assumir nos *dialogues philosophiques*, para dizê-lo com Voltaire. Já apontamos o constante esforço por ele realizado a fim de produzir uma alternativa positiva ao esquema confessional. Tal esforço se realiza a partir de um projeto para a constituição de uma nova história universal que pudesse substituir o universalismo, já gravemente fragilizado¹⁰, da velha *historia Salutis*. O novo universalismo voltairiano, a partir do *Essai sur les moeurs* (Voltaire, 1962 [1753-1754]), não é apenas proposto como filosofia da história na base da generalidade da razão, mas se fundamenta, sobretudo, num confronto e, portanto, na comparabilidade das culturas. O novo processo de generalização é construído colocando lado a lado as particularidades dos costumes, a partir de um diálogo tecido dentro do reino (universal) dos costumes (diferenciados). Para realizar esse projeto, Voltaire, assim como outros intérpretes das Luzes, terá que recorrer aos relatos e às pesquisas eruditas anteriores, assim como aos conhecimentos recentes sobre países extraeuropeus: remotos, sobretudo, historicamente, na medida em que uma longa tradição histórica autóctone fazia explodir, finalmente, a estreita malha da temporalidade bíblica. A China e a Índia satisfaziam por completo as exigências fundamentais para extrair de seus *moeurs* um *essai* e uma nova filosofia da história: os *moeurs* alheios permitiam constituir a nova base para poder se pensar, também, o geral (compartilhado) e o particular (peculiar) da própria civilização, fosse ela francesa ou europeia. Com relação a essa problemática geral aberta pela obra de Voltaire, e tendo em vista a análise aqui proposta, é interessante destacar que justamente nos *Dialogues et Anecdotes Philosophiques* (Voltaire, s.d. [1751-1777])¹¹ encontramos um diálogo, o XXVI, intitulado *Entretiens chinois* e um *Dialogue entre un Brachmane et un Jésuite: sur la nécessité et l'enchaînement des choses*, o VI.

Nos *entretiens chinois*, o autor coloca em cena um diálogo no reencontro, depois de muitos anos, entre dois velhos amigos, em Pequim, após os dois terem vivido experiências e percursos bastante distintos. O chinês Xain, em sua juventude, viajou para a Europa e, de volta para a China com a idade de trinta anos, torna-se mandarim;

⁶ Segundo a explicitação que dará do novo endereço, desde o título *Ésquisse de história universal do voltairiano Condorcet*.

⁷ Enquanto verdadeira "mentalidade de oposição", segundo a definição de Jean Delumeau, que confluíu no patrimônio ideológico da classe parlamentar, reforçando suas componentes antiabsolutistas e chegando, dessa forma, segundo Van Kley, a êxitos filoconstitucionalistas nos começos da Revolução.

⁸ Surgido na Itália, no ápice do Humanismo, e desenvolvido na França depois de 1550, o libertinismo chega à sua maturidade no Seicentos, juntando à crítica das religiões (herdeira da tradição de Averróis e de Pomponazzi) a evocação de um universo natural atravessado por forças profundas e libertadoras e por leis imanentes (às quais o homem não pode subtrair-se), além de propor uma análise, de origem maquiaveliana, dos mecanismos do poder. A tudo isso, se junta a recuperação, em chave panteísta e naturalista, do materialismo antigo (Demócrito, Epicuro, Lucrécio), com resultados que, muitas vezes, transcendem os limites deístas para entrar no território do ateísmo. Ao libertinismo pertencem, também, o motivo da distância do sábio das opiniões vulgares (Charron, 1604 [1601]) e o corolário da dupla moral, para o povo e para os sábios; o ceticismo de Michel de Montaigne (1580-1588) – vale ressaltar, a esse propósito, o fato de que os *Ensaios* de Montaigne são destinados a uma grande fortuna justamente no decorrer do Setecentos – e a obra de Cyrano de Bergerac, onde o tema de Bruno da pluralidade dos mundos (com sua consequente negação do antropocentrismo teológico) encontra plena e feliz expressão; tudo isso, além da frequente temática da impostura sacerdotal, segundo a qual a religião não é outra coisa a não ser um disfarce instrumental do poder, destinado a enganar e a submeter os homens.

⁹ Mas do qual se apropriaram, também, os denominados livres pensadores ingleses e alemães (*Freethinkers, Freidenker*).

¹⁰ Desde a revolução filológica do Humanismo italiano, mas, finalmente, de forma evidente, com os resultados maduros da Revolução Científica do século XVII. Veja-se, por exemplo, a esse propósito, o belíssimo trabalho de Rossi (1992).

¹¹ A edição consultada para este trabalho é aquela que reuniu todos os escritos, proposta pelos editores de Kehl, pela primeira vez em 1787. Foi essa edição que, pela primeira vez, reuniu os textos sob o título comum de *Diálogos*.

reencontra, em Pequim o velho amigo que havia entrado na ordem dos jesuítas. Logo no começo do diálogo, a disputa entre os dois se joga no interior de uma recíproca acusação de superstição. A identificação de Voltaire com o mandarim logo constrói, contra a acusação do jesuítico, uma comparação que, ao mesmo tempo, identifica e diferencia Europa e China, a partir de uma necessária contextualização dos eventos colhidos no continente europeu, os quais, evidentemente, não deixam de apontar para seus conflitos religiosos¹². A defesa do jesuítico se desenvolve, portanto, na diferença, entre “nós” e os bonzos, figurando a diferença entre verdade e erro. Nessa diferença, o jesuítico tenta justificar o recurso às fábulas, por parte dos missionários, vistas como estratégia para uma obra de conversão para o próprio bem dos homens. Não aceitando essa espécie de dissimulação honesta, o mandarim reconhece a forte distinção interna à sociedade chinesa entre bonzos e povo (não compartilhando nem a mesma língua, nem a mesma escrita, nem a mesma religião) e aponta para um característico monoteísmo dos bonzos: um Deus criador do universo, juiz dos homens, remunerador da virtude e vingador do crime, nessa e na vida vindoura. Finalmente, esses dogmas (na própria definição do mandarim) são vistos como saídos diretamente da razão universal. Esta, iluministicamente, vem assumir seu tom, é possível dizer, fortemente político: “nossa sacerdócio é a magistratura, nossa religião é a justiça, nossos dogmas são a adoração, o reconhecimento e o arrependimento” (Voltaire, s.d. [1751-1777], p. 235). Em suma, segundo a expressão incrédula usada pelo jesuítico, os bonzos creem que as paixões possam ser razoáveis e que elas não cometam crimes a não ser que elas razoem mal. Quanto à sua relação com os crimes como aqueles dos erros supersticiosos, o mandarim deixa bem claro que tais erros revoltam um espírito bastante justo por senti-los, e não bastante sábio para procurar a verdade alhures. Assim, no primeiro caso, os erros supersticiosos conduzem ao ateísmo, enquanto, no segundo, levam ao fanatismo. Na ótica de Voltaire, ateísmo e fanatismo se tornam as duas consequências inevitáveis da superstição. O que interessa ao mandarim de Voltaire é, portanto, o resultado político que se desprende, é possível dizer, do caráter da religião. No começo do terceiro diálogo desses *entretiens*, enfim, o próprio jesuítico oferece um resumo do confronto político e religioso entre as duas perspectivas, com um saldo bastante positivo para o mandarim, mas que pretende preparar uma nova provocação. Dessa forma, eis o resumo nas palavras do jesuítico:

sim, eu devo bem convir, enfim, que vossas leis e vossa moral são divinas. Entre nós não há que de ‘politesse’ (modos de policiamento) para com seu próprio pai ou mãe; entre vós eles são honrados e lhes se obedece sempre. Nossas leis se destinam a punir os crimes, as vossas destinam recompensas aos virtuosos. Nossos editos, de ordinário, não falam que de impostos, e os vossos são, muitas vezes, tratados de moral. Vocês recomendam a justiça, a fidelidade, a caridade, o amor do bem público, a amizade. Mas tudo isso torna-se criminal e abominável se vocês não pensarem como nós, e é o que me engajo a vos provar (Voltaire, s.d. [1751-1777], p. 244).

A primeira tentativa para provar isso, então, ocorre a partir da definição categórica de que “todas as virtudes são vícios quando não se tem a fé” (Voltaire, s.d. [1751-1777], p. 234).

Sem entrarmos nos detalhes do texto, podemos apenas apontar para uma das respostas significativas do mandarim a esse propósito: “qual fanatismo, qual furor vos fez passar o mar para vir às extremidades do Oriente nos atordoar com vossas disputas, e cansar nos tribunais de vossas querelas!” (Voltaire, s.d. [1751-1777], p. 245). Aqui se verifica bem presente a ironia (o sorriso amargo) para com a longa tradição, histórica e missionária, justamente da *querelle des rites* e, não último, da sua estreita ligação com o mundo missionário católico, tanto mais que, a seguir, o autor destaca, por meio do mandarim, como, contrariamente aos jesuíticos, “os Europeus de Inglaterra, de Holanda, de Dinamarca e da Suécia, [veja-se a ironia:] não nos dizem que um pedaço de pão não é pão, e que um pouco de vinho não é vinho, [...] acharam a China e a Índia mais razoáveis que vocês” (Voltaire, s.d. [1751-1777], p. 246). Segue, portanto, a constatação do jesuítico de que o Deus chinês é apenas um Deus da simples razão que obriga apenas a ser justo, e o convite para pensar na necessidade de escutar algo que está acima da razão.

A partir daí, no encalço de uma série de perguntas, o mandarim consegue convencer o jesuítico de uma série de necessidades fraternais e políticas, de cunho bem iluminista, sobre alguns princípios fundamentais da religião, a saber: a necessidade de amar a Deus, de ser moderado e sóbrio, de ter compaixão, de ser justo, bom mestre, bom pai de família, bom cidadão. Finalmente, reconhecendo-se juntos os mesmos objetivos da religião, enquanto o jesuítico exulta pela possibilidade de construir nesta base um processo de conversão, o mandarim doa, nas palavras

¹² Assim, por exemplo: “en voyant en Europe certaines cérémonies, certains prodiges que les uns appellent des fraudes pieuses, les autres des scandales” (Voltaire, s.d. [1751-1777], p. 234). Extraordinária, a esse respeito, a conclusão-provocação voltaíriana: “chaque pays a ses bonzes”.

do próprio Voltaire, uma espécie de profissão de fé para uma religião entendida ao redor desses pilares e caracterizada por seu proverbial moralismo, desde seus intérpretes jesuítas até os maiores representantes das Luzes, pelo alto valor moral (uma leitura *sub specie moris*) atribuído aos ensinamentos de Confúcio.

Mas é no *Dialogue entre un Brachmane et un Jésuite* que Voltaire (s.d. [1751-1777], p. 30-34) se debruça, especificamente, sobre o mundo indiano. Isso se faz a partir do problema destacado pelo subtítulo do diálogo: sobre a necessidade e o encadeamento das coisas. A esse propósito, é ao jesuíta que compete expressar, inicialmente, a “estranha opinião relativa aos fatos futuros” (Voltaire, s.d. [1751-1777], p. 30) dos brâmanes, perguntando (e afirmando, ao mesmo tempo) se eles não sabem que o homem é livre, que sua vontade dispõe a seu serviço tudo o que se passa na terra, assegurando-lhe que os jesuítas sozinhos, por sua parte, realizaram mudanças consideráveis. Bastante curioso, portanto, o início desse diálogo, que projeta os jesuítas num plano humanístico próximo da ideologia das Luzes. Mais curiosa ainda, sobretudo com relação ao diálogo anterior, é a perspectiva do encadeamento das coisas proposta pelo brâmane. Este chega até a demonstrar como ele mesmo teria sido, de algum modo, uma das causas principais da “deplorável morte” do bom rei (do jesuíta) Henrique IV. Pretende demonstrar, enfim, o modo, simultaneamente complexo e irônico, segundo o qual o destino teria arranjado as coisas a respeito. Trata-se, portanto, de um diálogo em que os protagonistas vestem as partes do Destino (o brâmane) e da Vontade (o jesuíta) e no qual Voltaire aponta, por boca do brâmane, para uma fórmula que lhe é muito querida e que vem de Locke¹³: “je ne sais pas ce que vous entendez par une volonté libre; je n'attache point d'idée à ces paroles. Être libre, c'est faire ce qu'on veut, et non pas vouloir ce qu'on veut” (Voltaire, s.d. [1751-1777], p. 32). Aqui, enfim, no meio do diálogo, verifica-se uma inversão dos pressupostos ideológicos iluministas representados no diálogo-disputa dos dois protagonistas. Perante a pretensão do jesuíta em demonstrar como o brâmane avance assim um “furioso paradoxo”, o brâmane consegue demonstrar como a ordem estabelecida

por uma mão eterna e toda-poderosa deva subsistir sempre.¹⁴ E aí, abruptamente, o diálogo se resolve segundo os diferentes destinos que cada um dos protagonistas deve cumprir. Levantando-se o paradoxo, desta vez, com relação à conclusão do jesuíta que parece não se aperceber disto: “[...] Boa noite. O destino me chama para me apresentar perante meu brâmane” (Voltaire, s.d. [1751-1777], p. 34), conclui o brâmane; ao que o jesuíta responde “minha vontade livre me pressiona de ir a dar aula a um jovem aluno” (Voltaire, s.d. [1751-1777], p. 34). Extraordinária e irônica resposta dada por Voltaire na boca do jesuíta! E o diálogo, no fundo, desvenda, inclusive, parte da conturbada relação transcorrida entre os Jesuítas e Voltaire. Ao manter, inicialmente e por longo tempo, uma estreita relação com os inacianos, depois de meado do século XVIII, na medida em que ganhava força seu engajamento na luta filosófica, ele mudou, progressivamente, sua posição em direção a um ataque, bastante violento e obstinado, contra eles¹⁵.

Em comparação com esse diálogo de Voltaire, a tragédia em questão no presente artigo remete, especificamente, à polêmica sobre os costumes do Malabar, região da costa sul-occidental da Índia que ecoa a polêmica, totalmente interna à prática missionária jesuíta, relativa ao projeto evangelizador da Índia. Este polêmico projeto da missão jesuítica na Índia foi drasticamente encerrado, vinte e seis anos antes da encenação da tragédia, pela Constituição Apostólica *Omnium Sollicitudinum* do papa Lambertini (Bento XIV). A tomada de posição papal de condenação dos ritos era o sinal, finalmente manifesto, de um longo processo polêmico que foi jogado internamente à Igreja de Roma. Esta foi apontando, no seu interior e no decorrer do longo percurso histórico da polêmica, para uma progressiva perda de terreno da Companhia de Jesus. A tragédia de Le Mierre (1770) colocava em cena, finalmente, no contexto da Ilustração, um fato consumado que foi sancionado, enfim, em 1773, com a supressão da Companhia.

Na tragédia em questão, os *mores* latinos da Antiguidade – de virgiliana memória, remetendo ao *incipit* da obra – tornam-se os *costumes*¹⁶ da visão “laica” e “racionista” do Iluminismo. Da mesma forma, no contexto

¹³ Já em 1734, no segundo *Discours sur l'homme* (Voltaire, 1829-1831a [1734]), dedicado à Liberdade, ele procede ao seguinte resumo: “On entend par ce mot Liberté le pouvoir de faire ce qu'on veut. Il n'y a et ne peut y avoir d'autre Liberté. C'est pourquoi Locke l'a si bien définie Puissance”. Voltaire volta a estudar longamente a questão em 1738, nos *Eléments de la Philosophie de Newton* (1966 [1738]); em 1764, no *Dictionnaire Philosophique* (Voltaire, 1954 [1764]), no artigo *Liberdade*, refutando a teoria da liberdade de indiferença, e, em 1771, quando acrescenta uma introdução a este mesmo artigo.

¹⁴ Assim é conduzida a demonstração do brâmane: “[...] certainement nous n'aurions pas cette conversation si vous n'étiez venu aux Indes; vous n'auriez pas fait ce voyage si votre saint Ignace de Loyola n'avait pas été blessé au siège de Pampelune, et si un roi de Portugal ne s'était obstiné à faire doubler le cap de Bonne-Espérance. Ce roi de Portugal n'a-t-il pas, avec le secours de la boussole, changé la face du monde? Mais il fallait qu'un Napolitain eût inventé la boussole. Et puis dites que tout n'est pas éternellement asservi à un ordre constant, qui unit par des liens invisibles et indissolubles tout ce qui naît, tout ce qui agit, tout ce qui souffre, tout ce qui meurt sur notre globe” (Voltaire, s.d. [1751-1777], p. 33).

¹⁵ Esse último aspecto pode ser verificado no capítulo XXXVII do *Siècle de Louis XIV*, no capítulo CXXXIX do *Essai sur les Moeurs*, nos capítulos XXXVIII-XXXIX do *Précis du Siècle de Louis XV* e, finalmente, no capítulo LXVIII da *Histoire du Parlement*. Além do mais, outros dois artigos nas *Questions sur l'Encyclopédie* tratam do tema: o artigo *Éducation* e o artigo *Jésuites, ou Orgueil*.

¹⁶ Ao longo da obra, todavia, precisamos prestar atenção à nuança da diferenciação proposta entre o termo *coutume* (costume, entendido mais como hábito) e *moeurs* (costume, com maior ênfase em relação aos usos); talvez a pequena diferença semântica não seja totalmente irrelevante.

indiano do Malabar, os *sinais* (as marcas) da caracterização missionária jesuítica do começo do século XVII se tornam, em breve, os *ritos*, mais precisamente uma *disputa sobre os ritos*. Esta última base interpretativa generalizará a crítica da estratégia missionária dos inacianos ao longo dos séculos XVII e XVIII, com relação ao Oriente como um todo.

Fato interessante a ser observado prioritariamente é que, em relação à complexidade e ao número dos ritos, à sua interpretação missionária (religiosa ou política) e à disputa que se desprende a seu respeito, a tragédia do poeta e dramaturgo francês é centrada, exclusivamente sobre um único rito, aliás, nem tanto central na disputa missionária dos quase dois séculos passados: trata-se do ritual de sacrifício sobre a Pira ao qual era destinada a viúva, em homenagem à morte de seu esposo. Para destacar as características temáticas e críticas da polêmica iluminista, com relação à peculiaridade da polêmica missionária, se faz necessário começar a análise traçando, em suas linhas fundamentais, o percurso desta última.

Surgida no começo do século XVII¹⁷, a *querelle* sobre os ritos do Malabar decorreu da falta de consenso entre os missionários sobre a manutenção de alguns ritos tradicionais pelos catecúmenos asiáticos. Como já apontamos em outro artigo (Agnolin, 2009), diferentes perspectivas de interpretação, *civis* ou *religiosas*, relativas à prática desses ritos, determinavam diferentes posturas catequéticas e, portanto, o posicionamento crítico dos missionários com relação à proposta evangelizadora elaborada pelas ordens rivais ou, como acontece especificamente com o contexto do Malabar, internamente à própria Companhia de Jesus. Desde o começo do projeto evangelizador da Idade Moderna, o contexto asiático identifica, portanto, na definição de *querelle des rites*, tanto os ritos chineses quanto aqueles malabáricos, ao redor de uma enorme quantidade de escritos polêmicos. Tais escritos serão sucessivamente utilizados na batalha antijesuítica do século XVIII. Foi a partir deste fato que a Companhia de Jesus sofreu o primeiro e verdadeiro abalo em seu poder político, religioso e ideológico. O *topos* clássico de matriz iluminista inscreveu sua luta ferrenha aos inacianos na recriminação de um poder que se configurou em linha demasiado conservadora e filopapal. Todavia, a análise das conturbadas controvérsias mostra, ao contrário, que a política missionária dos inacianos sofreu duras críticas

justamente por sua demasiada autonomia na defesa de formas e estratégias evangelizadoras necessariamente abertas à confluência e à convergência com as culturas junto às quais operava.

No começo do século XVII, a missão do Madurai transformou-se em uma das maiores preocupações das autoridades portuguesas de Goa, mesmo que a região não se encontrasse subordinada ao controle português. A preocupação teve relação com o crescente questionamento sobre o método de catequese que lá estava sendo realizado. Mesmo antes de enxergar sua viabilidade, o problema era verificar se era, ao menos, desejável.¹⁸ O método em questão era aquele que havia sido implementado pelo missionário italiano Roberto de' Nobili¹⁹, que realizou seu projeto missionário junto à figura relevante de um outro jesuíta²⁰: o padre, também italiano, Antonio Vico.

Escolhido para a missão indiana pelo Visitador Geral das Índias (desde 1573), Alessandro Valignano, Roberto de' Nobili se estabeleceu no Malabar em 1606. Partindo da convicção da bondade da praxe da adaptação experimentada pelo próprio Valignano (*in Schütte, 1946*) no Japão e por Ricci (*in D'Elia, 1942*) na China, não muito tempo depois deles, decidiu adotar os costumes indianos dos brâmanes *sannyasi* (forma de ascetismo indiano dos brâmanes que, no último estágio de sua vida, viviam a completa renúncia), permitindo, aos neófitos que pertenciam a esta casta, a manutenção de alguns sinais simbólicos de distinção. Tais sinais consistiam no *kudumi* (um cacho de cabelos amarrado, um tufo, que identificava o pertencimento à casta), no *punul* (a linha bramâica, ou seja, um tríplice cordão de algodão a tiracolo, da esquerda para direita), no *santal* (uma marca na testa feita com massa de sândalo), além da prática das ablucções para todas as castas mais elevadas. Foi sobre esses *sinais* que se acendeu, inicialmente, a polêmica que refletirá e amplificará aquela chinesa: a polêmica dos *ritos*. A alternativa interpretativa, dos “*sinais*”, antes, dos “*ritos*”, depois, foi aquela que procurou estabelecer se esses deviam ser considerados *sinais civis* ou *religiosos*.

Nobili esclarece sua interpretação, e aponta que, tendo em vista o fato de que os brâmanes não eram sacerdotes, seus hábitos (ou, pelo menos, seus *sinais*) não podiam e não deviam serem interpretados como manifestações idolátricas (leiam-se religiosas), mas como simples

¹⁷ Alguns anos depois da mais famosa disputa sobre os ritos chineses, que também decorre de um análogo conflito interpretativo relativo a alguns costumes e que determinava a aceitação ou menos desses no interior do processo e da estratégia de missão.

¹⁸ Cf. *Fondo Gesuitico della Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele, Roma: Settore Manoscritti e Rari. Documento n. 1014 (3143): Controversie Rituali sulle Missioni dei Gesuiti nell'India. Sintesi documental microfilmada longa e de extremo interesse. Cf. XI Documento do microfilme: Discorso In cui brevemente s'esamina, se il sistema osservato da Padri della Comp.º di Gesù per la conversione degli Infedeli nelle Missioni del Madurey, Mayssur, e Carnate, sia lecito, overo peccaminoso, e se sia conforme alla sagra scrittura e autorità de' S.ti Padri, o' pure all'una, e agli'altri contrario.*

¹⁹ Descendente de uma nobre família toscana que realizou sua formação de estudos em Roma. Após entrar na Companhia de Jesus, pediu para ser missionário na Ásia.

²⁰ Este pode ser considerado o apoio principal de Nobili, sobretudo por sua atuação diplomática no interior da Companhia, no notável esforço de defesa do novo modelo de missão em Madurai.

práticas sociais. Para entender melhor o problema, temos que considerar as diferentes perspectivas da ideologia missionária: tanto aquela ligada à dimensão política do Império (dos missionários portugueses, por exemplo) que interpreta os ritos numa dimensão mais peculiarmente religiosa, quanto aquela dos missionários italianos que, mais próximos de um experimentalismo religioso com relação à missão moderna, se abrem de forma privilegiada para uma leitura política (leia-se civil) dos ritos do Malabar. *A priori*, é bastante significativa e curiosa a estreita inter-relação invertida entre as duas perspectivas, assim como a inversão de suas respectivas leituras dos ritos locais, relacionadas aos diferentes pressupostos da estratégia missionária.

Consequentemente, segundo a perspectiva do missionário italiano, os “sinais”, antes, e, sucessivamente, os “ritos do Malabar” eram entendidos como formas de identidades e costumes que permitiam abrir espaço à tolerância e à exoneração de códigos de identificação e dos rituais conexos a alguns sacramentos. Em vista disso, embasavam a aceitação de uma série de cerimônias e sinais protestativos tradicionais que, segundo os missionários, eram, unicamente, práticas sociais, isentas de qualquer forma de idolatria. E falar em idolatria significava, evidentemente, levar em consideração a possibilidade interpretativa, oposta àquela social, em termos de código religioso, segundo o qual decodificar a alteridade cultural²¹.

A realização desse projeto missionário foi pensada, portanto, 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 tal 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 no conhecimento erudito – inédito até então – das línguas (tâmul e sânscrito) e, por meio delas, dos textos sagrados dos brâmanes.²²

Todavia, essa adaptação do método missionário jesuítico desencadeou logo uma polêmica bastante acesa, vindo tanto de outros jesuítas – sobretudo portugueses –, quanto de uma parte do Santo Ofício da Inquisição e de algumas importantes autoridades em Goa. A

disputa, que começou com a atuação de Roberto de' Nobili, originou-se na polêmica levantada por outros protagonistas da Companhia, alimentando um evidente contraste, sobretudo, entre jesuítas italianos e portugueses. O momento emblemático desse contraste ligado às “nacionalidades” dos protagonistas é representado pela polêmica que se instaurou entre o próprio de' Nobili e o padre português Gonçalo Fernandes Trancoso, que havia estabelecido uma residência jesuítica em Madurai e também se reputava grande conhedor do hinduísmo (Trancoso, 1973 [1616]). Todavia, Trancoso não conhecia as línguas locais, enquanto de' Nobili, além da peculiaridade de sua estratégia missionária, se diferenciava por seus talentos linguísticos: dominava os idiomas tâmul, telugu e sânscrito. A partir desses modelos linguísticos, o jesuíta italiano construiu seu discurso religioso conforme as línguas nativas, aceitando a mistura de ritos e cerimônias hindus com práticas católicas e respeitando o sistema de castas. Por tudo isso, ele se tornou alvo de muitas críticas dentro de sua própria ordem religiosa, mesmo depois de ter conseguido a aprovação de sua estratégia missionária pelo papa Paulo V.

A diferente tradução em termos ocidentais do pressuposto significado dos sinais e dos ritos, presa na contraposição especular entre a interpretação “política” e “religiosa” (como diferentes perspectivas da ideologia jesuítica e missionária na Índia), também ecoa na contraposição entre os dois protagonistas: de' Nobili, intérprete da primeira, e Fernandes Trancoso, para quem as práticas indianas representavam a essência mais evidente do paganismo brâmane. Face à divergente interpretação, em 1607, de' Nobili decidiu fundar a nova missão do Madurai, marcando, desde o primeiro decênio do século XVII, o surgimento de um aberto 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. Finalmente, entre a Conferência de Goa, de 1619, e a constituição apostólica de papa Gregório XV (a *Romanae Sedis antistes*, de 31 de janeiro de 1623), a postura de Nobili saiu, de algum modo, vencedora, mesmo que não de forma definitiva, visto que a questão permaneceria em aberto na expectativa de informações mais detalhadas que, portanto, poderiam reabrir o problema.²³

²¹ Outra questão, depois, é aquela de poder estabelecer se realmente o missionário pensava que se tratasse *somente* de práticas sociais ou se queria fazer com que se acreditasse que fossem *apenas* tais.

²² A John Manuel Monteiro, quem primeiro chamou nossa atenção sobre a figura de Roberto de' Nobili e sobre esses aspectos iniciais de sua peculiar estratégia de evangelização, vai nosso agradecido reconhecimento.

²³ De fato, a constituição apostólica de Gregório XV, *Romanae Sedis antistes*, de 31 de janeiro de 1623, declarava de considerar o *punul* e o *kudumi* enquanto distintivos sociais, mas apontava também para a necessidade de não dar por adquirida a resolução (que, portanto, ocorria como provisória), mas de voltar à questão à luz de informações sucessivas mais detalhadas.

Depois dessa primeira fase da disputa e, perante as acusações que, finalmente, começaram a chegar de outras ordens religiosas para atingir a Companhia, a estratégia jesuítica, ao longo do século XVII, foi a de centrar a defesa de sua causa (que foi se firmando na missão jesuítica), referindo-se à substancial contiguidade com aquela de Nobili, e procurando forçar e estender, portanto, as permissões concedidas por Gregório XV no decorrer do tempo. Todavia, se a *Romana Sedis Antistes* se oferecia como um precioso instrumento de defesa, com o selo da permissão papal, por outro lado, o documento deixava a questão em aberto. No documento, o papa declarava que suas decisões teriam tido valor *donec aliter*, isto é, até o momento em que tivessem sido recolhidas ulteriores informações. Foi a partir daí, enfim, que os capuchinhos moveram a acusação aos jesuítas do Malabar, de não terem fornecido a Roma informações suficientes para instruir a causa com competência.

Iniciava-se a fase polêmica do século XVIII²⁴: na medida em que se entrava no novo século, entravam em cena, com crescente destaque, na disputa relativa aos ritos do Malabar, outras ordens religiosas. Se a polêmica não cessou em momento algum, ao longo de seu conturbado processo, ela prosseguiu alcançando seu ápice²⁵, justamente no começo do século das Luzes. A fase polêmica do novo século começava com as primeiras acusações movidas pelo capuchinho François Marie de Tours que, em 1703, apresentou um longo memorial à Congregação de Propaganda Fide: em 36 pontos, movia denúncia contra os padres da Companhia, principalmente no que dizia respeito à permissividade dos inacianos em relação aos ritos do Malabar. E, com relação a estes, era, sobretudo, o modo de administração dos sacramentos que turbava o padre capuchinho²⁶. Propaganda Fide reencaminhou o memorial de Tours ao Santo Ofício, mas o debate adquiriu uma dimensão totalmente nova quando o legado pontifício Charles Thomas Maillard de Tournon foi enviado para o Oriente com a finalidade de redimir outra controvérsia,

aquela sobre os ritos chineses. Em 1704, o legado ficou por alguns meses em Pondicherry²⁷. Mesmo sem condições de recolher informações de primeira mão (visto que, como destacaram os próprios jesuítas, não sabia nem o tâmul, nem o português), se convenceu a emanar, em 23 de junho de 1704, um decreto em dezesseis pontos, que condenava os ritos do Malabar, acendendo, enfim, um verdadeiro conflito jurisdicional.²⁸

Os jesuítas opuseram uma grande resistência à aceitação do decreto de Tournon²⁹, tendo em vista o apoio de uma considerável parte da hierarquia local para a Companhia, e argumentando que o abandono da estratégia de adaptação teria custado, às missões, um terreno tão dificilmente conquistado. Apesar de tudo isso, os capuchinhos se recusavam a abrir um novo conflito em Roma. Foram, portanto, os jesuítas que solicitaram uma intervenção para que o Santo Ofício reconsiderasse o mérito do decreto.

Dos anos Vinte aos anos Quarenta, as congregações romanas trabalharam intensamente sobre os ritos do Malabar. Não podemos, aqui, entrar no mérito desses trabalhos, mas vale a pena destacar que, acompanhando a documentação e os pareceres de alguns consultores³⁰ referentes a esses anos, evidencia-se como, por além dos pronunciamentos oficiais, no interior das congregações, as posições estavam longe de ser concordes e, sobretudo, que a futura vitória dos mais rigoristas foi tenazmente combatida. Pode-se dizer que, a partir dos anos Vinte, estavam se delineando, finalmente, dois verdadeiros partidos entre os consultores do Santo Ofício, mas, até o final dessa década, parecia ainda possível uma solução de compromisso: o breve papal de 1727, de Bento XIII, *Ad aureas nostras*, aceitava, de fato, as modificações propostas pela congregação particular, ratificando esta, mesmo que tenuamente, abertura. Ao contrário, a partir dos anos Trinta, as posições se modificaram, decididamente, de forma desfavorável para os jesuítas. No meio dessa década, foi se insistindo cada vez mais sobre a necessidade de que todos

²⁴ Esboçamos aqui apenas uma síntese do eco da polêmica que chega à Congregação de Propaganda Fide, na base da generosa contribuição da pesquisadora italiana da Instituição, Dra. Sabina Pavone.

²⁵ Como bem demonstra, a esse respeito, o progressivo espessar-se da documentação consultada.

²⁶ Ele contestou a aceitação dos inacianos de alguns ritos matrimoniais e fúnebres praticados pelos neófitos, assim como o fato de ter permitido a eliminação da utilização da saliva nos atos sacramentais do batismo, prática que suscitava bastante a repugnância aos indianos. Além disso, de Tours estava convencido de que tivesse se estabelecido uma substancial confusão entre as imagens do Cristo e da Nossa Senhora com aquelas dos ídolos pagãos, assim como do estabelecimento de um erro substancial na utilização do nome do ídolo Ram para identificar Jesus ou Deus. Outro aspecto da polêmica, também, era constituído pela atitude dos missionários da Companhia de Jesus com relação aos Párias que não podiam ser aproximados em suas casas, enquanto a casta superior, à qual os jesuítas eram equiparados, não o permitia. E finalmente, nas acusações do capuchinho, resultava confirmada a total adesão dos jesuítas à tradição brâmane; isso pelo fato de que não eram somente os brâmanes que usavam levar a linha bramânea no pescoço, mas os próprios padres da Companhia faziam isso, como relata, escandalizado, de Tours.

²⁷ No total, ficou na Índia, por quase um ano: de novembro de 1703 até julho de 1704.

²⁸ O Primaz de Goa, o arcebispo de Cranganor e o bispo de Maliapur se precipitaram a escrever a Propaganda Fide, desconsiderando o decreto do legado. O decreto foi, até mesmo, declarado nulo pelo arcebispo de Goa, Agostinho da Anunciação, que ficou incomodado por ter sido prevaricado por de Tournon. De qualquer maneira, a Congregação do Santo Ofício confirmou sua validade em 7 de janeiro de 1706. Particularmente duro foi o pronunciamento de Henry Bravo de Moraes, Primaz de Goa (1705), que declarava nulas as censuras, sublinhando como o vicário apostólico as tivesse lançado sem direito de fazê-lo, derrogando à autoridade e ao direito do Padrão português e sem ter nenhuma competência na matéria sobre a qual havia legiferado.

²⁹ Ratificado pelo Santo Ofício, que se utilizou, novamente, de uma fórmula bastante próxima daquela da *Romana Sedis Antistes*: "donec aliter a Sede Apostolica provisum fuerit".

³⁰ No que diz respeito a esses pareceres e consultorias, veja-se o trabalho de Pavone (2008). Texto da comunicação gentil e generosamente repassado, pela própria autora, pesquisadora do Santo Ofício.

os missionários prestassem um juramento de fidelidade às decisões romanas. Rigidamente formalizada, enfim, a causa se propôs o objetivo de verificar se os jesuítas continuavam a desobedecer aos preceitos romanos e, se assim fosse, qual deveria ser a consequente punição para a obstinação de seu comportamento. A atitude dilatória dos missionários jesuítas não podia mais, evidentemente, ser aceita por Roma: a causa vinha assumindo as características de um caso de rebelião evidente às decisões pontifícias por parte de uma ordem religiosa. O choque sobre este ponto foi bastante áspero, enquanto particularmente severos se mostraram os cardeais provenientes das ordens religiosas hostis à Companhia. Tudo isso, enfim, torna evidente como, bem antes da supressão de 1773, se estava travando uma luta totalmente interna à Igreja de Roma, que via a Companhia de Jesus perder terreno. Por outro lado, o próprio papa Lambertini, sucessivamente à constituição apostólica *Omnium sollicitudinum* – o ato definitivo que sancionava, em 1744, a condenação dos ritos –, comunicando ao cardeal de Tencin o choque surgido ao redor das *Mémoires historiques sur les missions des Indes orientales* do padre Norbert, conhecido como Abbé Platel (in Abbé Platel, 1744), comentava que somente sua presença na congregação havia permitido a condenação dos ritos.

Tendo em vista o objetivo deste trabalho, é interessante observar, ora a proximidade e o paralelismo, ora a contiguidade de alguns marcos históricos que se estendem entre o novo vigor da polêmica, que encontramos até aqui, no interior do século das Luzes e alguns dos mais significativos marcos das próprias Luzes francesas. No contexto da polêmica, romana e missionária, como apontamos, o final dos anos Vinte parecia deixar em aberto, ainda, a possibilidade de uma solução de compromisso. Ao contrário, a partir dos anos Trinta, as posições se modificaram, decididamente, de forma desfavorável para os jesuítas. Observemos, portanto, a esse respeito, que o começo da década de Vinte vê o afirmar-se do verdadeiro centro continental das *lumières* francesas: a primeira marca simbólica do Iluminismo maduro pertence, de fato, à reflexão política proposta pelas *Cartas Persas* de Charles-Louis de Secondat, barão de Montesquieu (1689-1755). Em 1721,

essa obra desenvolve, com inigualável ironia, a crítica dos costumes e das instituições francesas, por meio da narração epistolar das aventuras de um grupo de persas (mais um espelho crítico oriental para a Europa) em visita a Paris.³¹

Por outro lado, se bem antes da supressão da Companhia de Jesus, em 1773, vimos emergir sinais evidentes de como ela estivesse no centro de um jogo totalmente interno à Igreja de Roma – dentro da qual os inacianos iam perdendo, aos poucos, terreno –, não parece ser menos significativa a outra marca simbólica relativa ao Iluminismo francês: aquela de seu encerramento, em 1776, com a queda do governo Turgot³².

Enfim, com o debate ao redor da obra do Abbé Platel, a polêmica dos ritos se deslocava definitivamente do plano doutrinal para aquele da polêmica antijesuítica, dentro da qual o Iluminismo vem a desenvolver uma específica e complexa função: muitas vezes abordada de forma bastante simplista, por certa historiografia³³.

Da polêmica missionária e de seu eco, longo e conturbado, interno à Igreja de Roma, passamos, portanto, à tragédia de Le Mierre (1770). Nela, verificamos quanto e dentro de quais limites o termo *Iluminismo*, em seu sentido originário das *lumières* francesas, passa a indicar a progressiva laicização seis e setecentista da metáfora bíblica de João, da luz que caça as trevas. Neste caso, a luz da razão que caça a obscuridade, não mais do pecado, mas da ignorância e da superstição. As Luzes iniciam, assim, um projeto de secularização moral e de crítica, até radical, das Igrejas positivas e do próprio Cristianismo, unido a um desenho de desenvolvimento das condições materiais e civis da sociedade, graças à atuação das potencialidades libertadoras da razão, mas nem sempre o percurso foi linear em sua trajetória.

Desde o primeiro ato da primeira cena, destaca-se, na obra do dramaturgo francês, a crítica (mesmo que, na posição entregue ao Grande Brâmane, em termos de defesa acirrada) aos costumes estabelecidos e, na delimitação do único rito ao redor do qual se desenvolve a tragédia, a um “uso santo, inviolável, antigo” que “junta a Religião à Política, mesmo mantendo-as até aqui em esses diversos Estados” (Le Mierre, 1770, fólio A1v., p. 2).³⁴ Apesar do rito não ser relevante, com relação à anterior disputa mis-

³¹ Traços da herança libertina também são evidentes, aqui, enquanto não faltam flechadas satíricas em relação a Luís XIV. Muito forte é, depois, nas *Cartas*, o tema da tolerância, enquanto o motivo central do antidespotismo adquire evidentes valências republicanas.

³² Última grande tentativa de reformar a monarquia depois da morte de Luís XV (1774) e a temporária supressão dos Parlamentos (1771-1774).

³³ Finalmente, no que diz respeito aos ritos do Malabar, em várias oportunidades, ao longo do século XIX, os vicários apostólicos de Pondicherry e de Maduré procuraram obter, sem sucesso, de Roma uma limitação da *Omnium sollicitudinum* e, como aconteceu no passado, os pedidos dirigidos à Propaganda Fide foram re-encaminhados ao Santo Ofício. Dever-se-á esperar, para tanto, até 1940 quando, em decorrência da abrogação do juramento sobre os ritos chineses, foi abolido também aquele relativo aos ritos do Malabar. Todavia, a verdadeira inversão de tendência e uma nova abertura com relação ao processo de missão – desta vez a partir da ideia de inculcação – realizar-se-á somente com o Concílio Vaticano II.

³⁴ Daqui para frente, na colocação das citações do texto de Le Mierre, seguindo o nome do autor da tragédia, proporemos a numeração do(s) fólio(s) com a letra “f.” e da(s) página(s), com letra “p.”, tendo em vista que o texto é proposto na numeração em fólios, reorganizada em páginas não sempre coincidentes. Outra observação: ao remeter às citações por nós traduzidas, deixaremos sempre a transcrição de forma correspondente ao texto do autor: assim, por exemplo, os termos que aparecem com a inicial em Caixa Alta, o que parece ser um destaque importante da obra, como veremos, em relação a algumas instituições ou conceitualizações ao longo da obra.

sionária, ele aparece em toda evidência em sua contextualização presa, como no interior da polêmica missionária, entre sua interpretação *religiosa*, por um lado, e *política*, por outro.³⁵ A estreita relação entre religião e política, sintetizada na realização do ritual, vem representar, para o pensamento iluminado, a prova da barbárie. Isto se evidencia nas palavras do iluminado Jovem Brâmane que, além de demonstrar-se esclarecido por certo pragmatismo³⁶, julga, sobretudo, o grau de barbárie que se desprende da simbiose entre religião e política manifestada no ritual³⁷. A própria réplica do Grande Brâmane, na medida em que pretende contrapor-se à crítica do discípulo e, portanto, defender o uso, presta-se a dar sua contribuição para uma melhor definição do paradoxo alimentado pela simbiose (“ao contrário, no horror dessa morte civil ela [a viúva] não conseguiria que dias lânguidos”) (Le Mierre, 1770, f. A2v., p. 4). A fusão de religião e política, portanto, não permitiria alternativas a um viver civil autonomizado e, eventualmente, a fuga da viúva de seu destino ritual não lhe abriria outras alternativas por além daquela de uma morte civil consequente à morte do marido. A explicitação da paradoxalidade da situação é, finalmente, esclarecida pelo Jovem Brâmane:

reserva-se à mulher uma tal funesta sorte e que ela não tenha escolha que o opróbrio ou a morte. As próprias Leis contra ela puderam fornecer essas armas. A mulher nesses climas não tem por dote que seu charme e o esposo se arroga um império odioso que deixa aos filhos assim que fecha os olhos [...] para honrar as cinzas de seu pai devem então eles esquecer que sua viúva é sua mãe [a mãe deles] (Le Mierre, 1770, f. A2v., p. 4).

Nesses termos, a própria Lei se configura, portanto, como instrumento dessa sorte funesta, sem alternativas, e, em contraposição a uma concepção iluminada da Lei, ergue-se um império odioso, tanto mais enquanto se configura por uma desumanidade que atinge, inclusive, a relação materna com seus próprios filhos.

Do particular para o geral, do específico contexto indiano para aquele mais geral de uma humanidade³⁸, a partir da qual as Luzes pretendem subtrair-se, nas palavras do Grande Brâmane, ao “uso imperioso [que] sobre o gênero humano”.³⁹ Se a crítica iluminista aos costumes cruéis repercorre os *topoi* clássicos, remetendo aos Massagetas e à conceituação moderna do Selvagem, sua crítica corrosiva não poupa o próprio olhar para a Europa, até dentro o coração das próprias Luzes (pressupostamente, neste caso, visto que a tragédia não empreenderá, ao longo de seu desenvolvimento, este percurso; antes pelo contrário).

Abre-se, a seguir, introduzida pela interlocução do Jovem Brâmane, uma temática característica da Ilustração, que emergirá várias vezes ao longo da tragédia em questão: trata-se da dialética entre Natura⁴⁰ e Costumes. As duas instâncias, na obra de Le Mierre, aparecem ora em contraste, ora em relação complementar, e se manifestam como estrutura interpretativa de uma “ciência do homem” tipicamente iluminista, base de uma futura “sociologia francesa” que, em Lévi-Strauss⁴¹, encontrará sua síntese mais significativa, justamente, na contraposição interpretativa e estrutural entre Natura e Cultura.

A dialética colocada em cena pelo dramaturgo francês serve, enfim, aqui e ao longo da tragédia, para destacar os limites da razão, assim como a importância e a centralidade das paixões que os homens das Luzes – de Hume a d’Alembert, ao próprio Voltaire – evocam muitas vezes em suas obras, tirando disso, ao mesmo tempo, a consciência orgulhosa de uma condição humana (ou seja, de uma antropologia) livre de pressupostos transcendentes, mas também a convicção da efetiva modéstia dos recursos humanos, dentro de um quadro que denuncia qualquer antropocentrismo e, muitas vezes, ri dele. O fato é que o Iluminismo não compartilha a confiança do Humanismo que insistiu, com tanta ênfase, sobre a liberdade do homem e sobre sua centralidade no universo. Tudo isso, todavia, não tira o fato de que a herança do naturalismo e do platonismo renascentistas tenha uma função relevante nos desenvolvimentos radicais das Luzes. No entanto, os mais contidos limites epistemológicos da razão também expressam a

³⁵ Além disso, desde o começo, emerge uma estreita relação – presente no pensamento de vários expoentes das Luzes – estabelecida entre conduta, costumes e climas. Onde, veja-se bem, o termo *climat* vem a significar e, portanto, a identificar, ao mesmo tempo, tanto o clima, propriamente dito, quanto a região ou o país. Também em relação a esse termo, portanto, precisamos prestar atenção a essa polifonia de significados ao longo da obra. É sempre o Grande Brâmane que declara: “A Viúva de um Indiano, submetida ao uso, conforma sua conduta aos usos (*moeurs*) de nossos climas [...] e coloca sua glória a serviço do trespasso” (Le Mierre, 1770, f. A1)

³⁶ “[...] perante os perigos iminentes dos Europeus chegando aos nossos portos, ainda preparamos um espetáculo cruel: elevamos essa Pira, consagrada pelo uso que faz do Malabar fumar ao longo a região” (Le Mierre, 1770, f. A2, p. 3).

³⁷ “O Esposo que se separe exige por sua vez essa prova de barbárie [...] ela [a viúva] vê como um bem morrer com ele” (Le Mierre, 1770, f. A1v-A2, p. 2-3).

³⁸ Herança conceitual do Iluminismo que remete ao exercício crítico e interpretativo do novo subjetivismo Humanista. Por esse aspecto, seja-nos permitido reenviar a nosso trabalho anterior (Agnolin, 2007), às páginas 22-24, e à V Parte do livro, no capítulo I: “Vestígio, Documento, Monumento e Doutrina”, e no III: “Antigo e Moderno, Selvagem e Civil: da cronologia bíblica à comparação histórica – a herança da história moderna”.

³⁹ “Observais a tábua dos costumes universais, vai encontrar o poder dos Costumes cruéis. O Imperador Japonês [...], os Massagetas [...], o Selvagem [...], ao longo do Niger [...], na própria Europa, ao centro das luzes [...]” (Le Mierre, 1770, f. A3, p. 5).

⁴⁰ Esta, ora negativamente conotada, por seus limites, ora positivamente, antecipando de algum modo a visão romântica.

⁴¹ Vale lembrar e destacar, justamente nesses dias, a importantíssima obra do autor falecido recentemente, próximo de completar 101 anos de uma extraordinária produção intelectual. Realizando a mais significativa síntese deste percurso, ele a constituiu enquanto a contribuição mais significativa para a Antropologia do século XX.

renúncia, definitivamente consagrada por Condillac (1947-1951 [1749]), no *Tratado dos sistemas*, às grandes teorizações típicas da filosofia do Seiscentos (de Descartes a Spinoza), e o comprometimento com uma análise do mundo natural e humano em direção à procura do útil e do bem comum. Esta análise, que é sustentada por pressupostos axiomáticos, os quais encontram nas matemáticas seu próprio modelo, é capaz de se estender em contínuas observações e relações experimentais. Constitui-se um espírito sistemático, portanto, aquele iluminista, enquanto racionalmente organizado, mas não “de sistema”, segundo uma fórmula que a cultura das Luzes rejeita porque é intrinsecamente suscetível de enunciações dogmáticas. Não é por acaso que, nas matrizes iluministas, se encontra o nascimento de boa parte dos saberes disciplinares modernos e das ciências sociais que conhecem, no Setecentos, os primeiros desenvolvimentos, a partir da antropologia, nascida das relações de viagens e de explorações dos horizontes extraeuropeus e cada vez mais centrada na confrontação entre civilização e natureza selvagem do ultramar.

Essas temáticas iluministas encontram, nesse começo do texto de Le Mierre (1770), sua irônica e lânguida manifestação, como dissemos, nas palavras do Jovem Brâmane:

Assim o exemplo pinta os Costumes bárbaros [...]. Já o Céu nos impõe, nascendo, um tributo de dores [...] e vossa cega lei, vossa alma injusta e dura nos submete mais ainda ao jugo da Natura, e bem longe de adoçar, de lastimar nossa sorte, é você que nos dá a escravidão e a morte (Le Mierre, 1770, f. A3-A3v., p. 5-6).

E, finalmente, ao encerrar-se da cena II do primeiro ato, reapresenta-se a extrema defesa dos costumes locais, por parte do Grande Brâmane, o qual destaca a vontade de uma esposa vulgar que, acreditando pertencer a um nobre sangue até mesmo reclama o ritual da Pira como um direito de seu status. Estes são, quase indiretamente, uma crítica e um destaque de um antigo regime indiano. Perante a extrema defesa dos costumes, todavia, no interior da clássica contraposição Natura-Cultura, emerge a denúncia do Jovem Brâmane: “pela honra a mulher é perseguida, ela [a honra] a força, como tirana, a abandonar a vida. [...]. O homem, somente o homem, na Natureza inteira, trouxe sobre si mesmo uma mão seteira (meurtrière)” (Le Mierre, 1770, f. A4v.-A5, p. 8-9).

Na terceira cena, o debate entre o Grande e o Jovem Brâmane centra-se, finalmente, sobre a sublime resolução da viúva, decantada pelo primeiro, e o paradoxo de um sacrifício que quer se perpetuar na iminência do avanço do assédio inimigo. O Jovem Brâmane, finalmente, com tom declamatório, retoma o tema iluminista de antes:

Que a crueldade reine [...] é sob os nomes sacros de justiça, de honra, de piedade e de lei; o costume bizarro soube legitimar o excesso mais bárbaro [...]. [todos os outros males] não são nada perante os males que ele mesmo [o homem] se fez (Le Mierre, 1770, f. A6v, p. 12).

A cena quarta, então, nos apresenta um diálogo entre o Grande Brâmane e um Oficial. Tal cena serve de prelúdio à seguinte, na qual o Grande Brâmane declama a estrita relação entre necessidade, religião e lei, costurada pelo ritual do sacrifício. E a parte final da declamação não é isenta de um característico tom irônico tipicamente ilustrado:

Este uso estabelecido pela necessidade, pela Religião foi ainda adotado, e a Lei das fogueiras [da Pira] uma vez rejeitada, onde iremos parar? Um Costume (coutume) perdido, o além-túmulo; nossos direitos os mais santos, os mais caros, nossas honras são destruídos, nossos templos são desertos [...]. Qual respeito se terá para o Brâmane austero? Dos males de que ele se impôs o rigor voluntário serão tratados, então, como demência e erro; mais [ainda] quando outros mortais, imitando seu rigor, portam o entusiasmo a esforços supremos, e sabem como nós renunciar a eles mesmos, então o Povo admira, ele adora e freme; a ordem nasce, o incenso fuma e o altar se afirma (Le Mierre, 1770, f. A8-A8v., p. 15-16).

Abre-se, portanto, o segundo ato da tragédia, com um diálogo entre a servidora Fátima e a Viúva, resolvida em sua ação. A servidora se configura como uma provocação para a submissa resolução da Viúva. A seguir, em alguns trechos do diálogo, na primeira cena, uma ilustração da característica submissão da segunda:

[...] A honra é minha tirana, ela subjugou minha alma; ou viver na honra, ou morrer nas chamas, eu não tenho outra escolha; é a lei que nos foi dada (Le Mierre, 1770, f. B1v., p. 18).

E a réplica da servidora, aparentemente simples, mas, no fundo, arguta quanto a ironia decantatória iluminada:

Por além do túmulo, ele olha para tua fé? Qual direito de viver ele tem, se não aquele de ter feito a lei? (Le Mierre, 1770, f. B1v.-B2, p. 18-19).

Mas aqui se abre, também, uma brecha para uma originalidade, inesperada, do enredo trágico. Em primeiro lugar, lá onde a Viúva pergunta (e se pergunta) sobre o

porquê, a partir da perspectiva dos costumes do Malabar, de todos os Europeus parecerem bárbaros: trata-se, antes de mais nada, de um eco do célebre questionamento posto por Montaigne, com relação à América, quase duzentos anos antes.⁴² Trata-se, também, da remissão a um episódio do passado que será mantido sob segredo, ainda, nesta parte da obra, e que serve para preparar, nas cenas seguintes, um desfecho inesperado para a ação da protagonista. Por enquanto, o aceno é apenas contido nas palavras, veladamente misteriosas da Viúva afirmando:

[...] *Je meurs, c'est peu, je meurs dans un affreux tourment, pour rejoindre l'époux qui m'ôta mon amant.* (Le Mierre, 1770, f. B3v, p. 22).

Na terceira cena deste segundo ato, portanto, quase como um eco à lamentação da Viúva, responde uma outra lamentação, aquela do Jovem Brâmane que fora destinado a levar a Viúva ao altar sacrificial. Também essa lamentação prepara, com extraordinária capacidade técnica por parte do dramaturgo, um segundo desfecho original do enredo da tragédia: ele será, pouco a pouco, acenado por pequenos detalhes, no decorrer de um desvendamento sutil que servirá para o extraordinário efeito produzido quando de sua manifestação completa.

A lamentação do Jovem Brâmane, preparatória desse percurso, alcança tons quase líricos, mais que dialógicos:

Eu sinto que nasci para sofrer em um outro, eu obedeço a meu coração, e quando o consulto, eu não creio de trair meu país, nem meu culto; mas sobre meus sentimentos qual esforço doloroso! Sou eu que devo, grande Deus! vos conduzir à morte. Eu que me encho de horror por este bárbaro ofício (Le Mierre, 1770, f. B5, p. 25).

Sua lamentação, enfim, parece manifestar uma característica “religião do coração” iluminista, uma religião que emana de uma transcendência para encontrar sua verdadeira dimensão na relação com os outros homens e do homem consigo mesmo; reencontraremos, mais adiante, essas marcas. Evidentemente, perante essa lamentação, manifesta-se a surpresa da Viúva, tanto mais forte quanto mais é evidente que ele assim fala por causa dela, por ter que cumprir um ofício que a vê envolvida como vítima, mas que, simultaneamente, vítima o próprio oficiante.

A situação propicia, por conseguinte, uma abertura, de confiança e de confissões, sensivelmente recíproca entre os dois protagonistas dessa cena. É nesse momento que a Viúva acena a uma separação, no passado longínquo, de um seu irmão que pensa estar morto. Com o conto dessa história pessoal, prepara-se o grande efeito do enredo que, finalmente, desvenda a relação de irmandade entre os dois protagonistas. E isto, paradoxal e justamente, na peculiaridade do aproximar-se de um momento trágico que abre espaço, enfim, a esse recíproco reconhecimento. Para além disso, o desvendamento acontece, também, num momento de forte tensão relativa às diversas posições e, sobretudo, à diferente atitude perante a aceitação ou menos do ritual sacrificial:

Jovem Brâmane: Abraça e reconheça seu irmão.

Viúva: [...] Eu te reconheço, portanto, quando vou à morte.

J. B. [...]

V. [...] O direito de sangue não é nada, você deve ser bárbaro, aquilo que nos aproximou em outros tempos é o que nos separa, a ordem da Natureza é revirada por nós [...]

J.B. [...] O que me importam vossas Leis? O que me faz vosso uso? [...] Você me opõe em vão o exemplo dos cruéis [...]. Se o homem há, nesses cantos, revirado a Natureza, reestabeleceremos por nós a Lei que ele desfigura [...]

V. [...] Eu pertenço à morte que reclama sua presa [...]. Você vai mudar o uso ou melhor a opinião? Se eu evito a morte, a desonra é minha partilha [o que me cabe], e de minha covardia seu opróbrio é a obra [...]

J. B. Como! Tanto de fanatismo pôde te cegar? [...]

V. Seja hoje meu irmão me deixando minha sorte. [...]

J. B. [...] Muda de destino, mudando de clima; esses horripilantes costumes (moeurs) entre nós consagrados, este dever que te submete não tem a ver que com nossas regiões (contrées); fujamos a Índia, & assim longe [...] das Leis ferozes [...] [colocamos] o Oceano entre nós e a desonra. Lá [em climas mais doces] nos seguiremos esses costumes jamais conservados, que entre todos os humanos a Natureza gravou [...], não de convênio, mas imutáveis onde quer que seja, & onde quer que sejam reconhecidos, Leis que o Céu, não o homem, prescreveu à terra [...].

⁴² Um eco que, evidentemente, pela complexidade característica dos *Ensaios* de Montaigne (2000 [1580-1588], p. 307), muitas vezes aparece inverter as perspectivas do filósofo-humanista francês que, no fundo, revira a leitura categorial lá onde, no ensaio “Dos Canibais” afirma: “[...] não há nessa nação nada de bárbaro e de selvagem, pelo que me contaram, a não ser porque cada qual chama de barbárie aquilo que não é de seu costume; como verdadeiramente parece que não temos outro ponto de vista sobre a verdade e a razão a não ser o exemplo e o modelo das opiniões e usos do país em que estamos”. Veja-se aqui, justamente, o eco e a inversão quase de sua leitura proposta pela personagem da Viúva na tragédia. E o discurso do ensaio continua, enfim, nessa direção, realizando a exaltação do plano da natureza como instrumento crítico da cultura europeia. Para algum detalhe a mais sobre essa questão, veja-se nossa própria introdução à obra (Agnolin, 2000, p. XXI-XXXIII).

V. [...] Se você quer me arrancar deste clima funesto, impede portanto que, dessa forma, minha memória não permaneça aqui [...] J. B. Portanto, você respeita ainda uma Lei homicida [...] (Le Mierre, 1770, f. B6v.-C1v., p. 28-34).

Na cena quinta, enfim, Fátima anuncia como o General francês está tratando, com grande audácia, da rendição da cidade o que vem a significar que:

[...] logo [a cidade] há de ver mudar a Lei que acaba com você [...], Madame, vos vivereis a partir do momento em que esses muros serão liberados pelos Franceses [...].

Mas, perante a perspectiva de uma libertação por parte dos (iluminados) exércitos franceses, a obediente e devota submissão da Viúva, mais uma vez, mostra sua força obstinada na dura resposta dada à servidora:

Você quer me consolar? Você acaba comigo, cruel! A inexorável honra mantém meu coração engajado; por ser suspensa, minha sorte não mudou em nada. Respeite, nesses momentos, minha constância, minha glória, minha resolução, enfim, me deixe crer (Le Mierre, 1770, f. C2-C3v., p. 35-38).

É no diálogo entre o General do exército francês e o Oficial, apresentado na Cena I do Ato III, que se manifesta, finalmente, o desvendamento de outro fato, sutilmente preparado pela trama trágica: um segredo que o General carrega consigo, um dos enredos principais (sentimentalista) da tragédia iluminista. No começo, o protagonista da cena declara, com absoluto desencanto, os limites (certos) e os objetivos (claros) de sua ação em nome do rei da França: o segredo será desvendado apenas no final dessa declaração, como se tratasse de um aspecto secundário da história enquanto, pelo contrário, realiza o desfecho do *pathos* longamente preparado.

[...] a fé do Indiano não pode me ser suspeita, e a guerra a leis que onde quer que seja são respeitadas. [...] [...] Alguma vantagem, amigo, que se procura na guerra, compensa talvez os males que ela leva à terra? [...] eu vejo esse Povo inteiro, em escravidão, subjugado pelo Brâmane altero; sua arte é de excitar os espíritos em tumulto, e de alarmá-los sobre os costumes (moeurs), sobre o culto; eu os tenho assegurados: eles souberam que meu Rei, enviando-me para eles, não exige outra coisa a não ser a fé, que não há nada em suas Leis que ele queira que se transforme, que ele não quer somente,

para os fins do Comércio, que um Porto, onde seus Navios partam para o Indostan [...] [...] Que eu amo, eu adoro uma jovem Indiana [...] Lanassa]. [...] A casta de que faz parte é a primeira da Índia, e põe em luz, com seu nome, seus destinos (Le Mierre, 1770, f. C4-C5v., p. 39-42).

O sentimento de dever nacional do General é tão forte que, na cena seguinte, ele chega a pedir perdão não apenas a seu País, por ter oferecido, naquele dia, mesmo que por um só momento, seu pensamento ao amor; como, também, a Lanassa, por trazer “chama e ferro” à sua cidade. No amor ou na guerra, o General manifesta-se como patriota, mesmo com relação a um país de outrem que revela seu patriotismo cosmopolita, ascendência caracteristicamente iluminista.

Portanto, na seguinte cena III, o General fica sabendo do impedimento sofrido pelo Oficial em prosseguir em seu itinerário (empreendido para colher informações sobre a antiga amante do próprio general) por causa do aprestar-se de um “espetáculo de horror” no qual, “o costume ordena e sustém a virtude” de uma viúva que, “entre fogos devorantes vai se jogar vivente” (Le Mierre, 1770, f. C7, p. 43-44). À breve descrição da cerimônia, segue-se a resposta do General que enfatiza, mais uma vez, seu sentido (nacionalista e francês) do dever (humano e militar), não antes de ter manifestado sua indignação para com a fúria consagrada pela religião local:

[...] E a Religião consagra sua fúria! Nós poderemos, nós, Franceses, sofrer sua barbárie? [...] Esqueçamos meu amor, a humanidade me chama, esses momentos são demasiados caros, são demasiados sagrados para ela [a humanidade] [...] [...] O que podemos fazer, nós, para ela? E quais direitos nós temos, como do fanatismo tirar as injúrias? (Le Mierre, 1770, f. C7, p. 45).

Segundo as palavras do Grande Brâmane, na seguinte cena IV, enfim, o “soberbo Europeu” conseguiu a suspensão de um “digno Sacrifício”, impondo uma inusitada e perigosa situação, “sem respeito para com o Templo” (Le Mierre, 1770, f. C7v., p. 46).

E, diante da provocação das palavras do Brâmane, se ergue, enfim, o discurso impetuoso do General, no qual encontramos uma série de temáticas que apontam para a perspectiva crítica aberta pela cultura iluminista e que ressoam nas palavras do protagonista:

Bárbaro [!], é verdade, portanto, [que] esses costumes (moeurs) abomináveis, que os Europeus tratam, ainda,

como Fábulas, tanto eles são difíceis a crer por sua ferocidade, é você que os mantém por tua autoridade! [...] Os Ministros dos Céus são Anjos de Paz [...]: é para o feliz cargo de consolar a terra, que eles honram o Templo & seu santo Ministério, e que o Sacerdócio augusta e respeitado, sem crime com o trono entre em rivalidade. [...] Tu faz das crueldades uma Lei do Estado, e o atributo medonho de teu Pontificado! [...] Eu conheço a piedade; meu coração nasceu sensível [...]; contra vossos costumes (moeurs) & você eu venho socorrê-la [a piedade], devastar a cegueira desse erro estúpido, que força nesses climas a Mulher ao suicídio, e fazer dizer um dia à posteridade, Montalban, nesses cantos, fundou a humanidade (Le Mierre, 1770, f. C8-C8v, p. 47-48).

Aqui encontramos, enfim, a decidida constatação e assunção do julgamento de barbárie dos costumes do Malabar, às vezes considerados fábulas, pelos europeus, na medida em que são tão difíceis de serem acreditadas por causa de suas características ferozes. Encontramos, também, uma definição pouco ateia e mais humanista, talvez, de um transcendente que transforma os ministros dos céus, os sacerdotes, em anjos de paz, em contraposição à feroz autoridade do grande brâmane. Finalmente, nesse contexto, a religião não é rejeitada como tal, mas é transformada para responder a uma necessidade totalmente humana de consolo dos homens na terra, com o objetivo da felicidade. Ainda mais, projeta-se a possibilidade e a necessidade de uma pacífica relação – quando não de uma colaboração – entre Trono e Altar, na medida em que os dois planos institucionais são assumidos a completo serviço do homem. A partir deste pressuposto, até mesmo a função dos sacerdotes em honrar o templo e seu ministério é claramente declarada, assumida e desejada. Delineia-se, portanto, a clara oposição entre Lei de Estado – cruel e apanágio de um Pontificado, visto como horizonte mais distante dessa humanização da religião – e “piedade de um coração sensível” (Le Mierre, 1770, f. C8v, p. 48) que entende de outra maneira a própria religião e impõe, ao próprio General, o dever de fundar uma (nova) humanidade, mesmo tendo que recorrer, não sem pesar, a uma guerra a costumes que negam a piedade.

Essa é uma ampla visão que aponta, de algum modo, para a amplitude do projeto iluminista como tal. Este projeto, já dissemos, rompe com a visão providencialista da história centrada na Revelação⁴³. Igualmente rejeitada pelo Iluminismo é a imagem cíclica do tempo histórico,

modelada sobre a alternância das estações dos eventos naturais e constituída por periódicos retornos às origens da civilização: uma imagem difundida na Idade Clássica e reerguida pelo Humanismo renascentista, à qual vai agora se substituindo uma concepção linear do processo civilizador que tende a afirmar, mesmo entre contrastes e recuos temporários, o indefinido melhoramento dos destinos da humanidade e o aprofundamento virtualmente ilimitado dos conhecimentos. A partir de uma tradição que remete à Revolução Científica do século XVII⁴⁴, o Iluminismo retoma e aprofunda, portanto, a ideia e o conceito de progresso, que encontra uma primeira, lúcida, formulação no *Plano de dois discursos sobre a história universal* (Turgot, 1990 [1751ca.]), para chegar, sucessivamente, à grandiosa visão utópica de Condorcet (1988 [1793-1794]) no *Esboço de um quadro histórico dos progressos dos espíritos humanos*. O conceito de progresso pressupõe, aliás, a função normativa da razão e o otimismo que deriva de uma dupla ruptura com o pessimismo antropológico, tanto de matriz religiosa (Agostinho, Pascal), quanto de derivação laica (Hobbes). Não é por acaso que Voltaire levantara a objeção ao “misantropo sublime”, Blaise Pascal, na última de suas *Cartas filosóficas* (Voltaire, 2007), de que o homem é “provisto de paixões para agir e de razão para conduzir suas próprias ações”. A ideia de progresso foge, todavia, a qualquer banal simplificação e se afirma, ao contrário, no lento proceder da razão contra as forças obscurantistas da tradição e em contraste com o mundo dos instintos dos indivíduos.

Se as matrizes do Iluminismo não são reduzíveis a uma única fórmula, foi a vontade de incidir sobre a sociedade por meio da educação das elites e o progressivo controle da opinião pública⁴⁵, tendo em vista o bem-estar e a felicidade dos homens, que unificou o movimento. O Iluminismo acolhe, portanto, valores e aspirações enraizados na dimensão política do debate sobre religião e governo: os dois imprescindíveis focos do trabalho intelectual, segundo Diderot. E todo o Iluminismo se reconhece num projeto político antiautoritário, vinculado à afirmação dos direitos individuais que, não isento de veias utopísticas, implica a luta para a transparência da administração – contraposta aos *Arcana Imperii* de tradição medieval – e a construção de uma cidade dos homens entregue ao jogo das paixões e dos interesses. Isso ocorre quando centraliza no debate a questão controvertida da igualdade e o tema, grávido de implicações, da propriedade particular. Sobre essas bases, Koselleck (1999) pôde definir o Setecentos como uma época decisiva em direção à modernidade, verdadeira

⁴³ Cara a uma longa história de intérpretes, a partir da Patrística inaugurada por Santo Agostinho, e que chegou à sua formulação mais característica nos *Discursos sobre a história universal*, de Bossuet (1772 [1681]).

⁴⁴ Veja-se, sobretudo, a esse respeito, Rossi (2000).

⁴⁵ Termo que, depois de alguma ocorrência tardio-seiscentista, aparece e vem se afirmado na França justamente na metade do século.

“sela” (*Sattelzeit*) entre passado e futuro, marcada pela secularização e pela ampliação da participação política.

Essa “sela” ou ponte, como também poderíamos defini-la, constituiu-se, justamente, como um programa de Reformas. Herdado significativamente do vocabulário religioso, no século XVIII o termo reformas passou a indicar uma série de movimentos em âmbitos centrais da vida civil, dos aparatos administrativos e financeiros à economia e ao comércio, das ordens sociais às instituições eclesiásticas. O Setecentos, de fato, se caracteriza como um período no qual os principais estados europeus empreendem um processo de reorganização e transformação – *Settecento riformatore*, segundo os termos de recíproca identificação usados pela célebre e extraordinária obra de Venturi (1969-1990) – que, se não foi eficaz e fecundo em todo lugar, em nenhum deles resulta totalmente ausente. No decorrer desse processo, a relação de causa-efeito entre a elaboração das ideias iluministas e a política dos soberanos do século XVIII foi sugerida, inclusive, pelos próprios contemporâneos: reis e *philosophes*, certamente, tiravam proveito recíproco do mítico e feliz conúbio entre poder e cultura que devia ser capaz de gerar uma nova ideia do ouro. O monarca encontrava a melhor legitimação do poder absoluto na república das letras, personificando o rei-filósofo, enquanto os intelectuais mais próximos do soberano podiam ver-se reconhecidos em uma função profissional, também no plano econômico, fato que abria caminho para a realização dos próprios ideais. Assim, numa geografia diferenciada, em muitos Estados da Europa da segunda metade do Setecentos, pareceu verificar-se “a conjunção da utopia filosófica e da vontade reformadora na pessoa de audazes soberanos” (Mandrou, 1977).

E fora da Europa, assim como no específico contexto indiano da nossa tragédia, esses soberanos podiam sentir-se imbuídos de um dever reformador das instituições locais, quanto menos com o objetivo de modificar a predominância de uma religiosidade autoritária do altar, em conflito com o trono, na tentativa de ressemantizá-la, em termos de uma piedade (interior) e de um novo conceito de humanidade que a predispusse para construir uma nova relação com o poder político:

General: Diga acerca de seu coração: mais o uso é antigo, mais está na hora que termine, & mais, coração fanático, você deve começar a sentir os remorsos [...]. Bárbaro! Com qual nome é necessário que eu te nomeie? Você Padre! Você Brâmane! & você não é mesmo homem! A doce humanidade, mais instinto do que virtude (Le Mierre, 1770, f. D1v.-D2v., p. 49-50).

“Mais instinto do que virtude”: eis, portanto, nessa direção, uma outra característica dimensão do homem segundo o espírito do Iluminismo: de algum modo tão pouco coerente com uma razão iluminada, que permanece muito mais como objetivo de fundo distante (utópica), do que como dimensão que possa ser realmente alcançada. Daí certa complacência iluminista para a “doce humanidade” feita quase de instintos⁴⁶, e a impossibilidade de o General entender e justificar tradições institucionalizadas da virtude.

O Grande Brâmane se dirige ao General, questionando-o:

Você entenderá o amor? Você entenderá o zelo, a coragem fundada na base imortal da Religião que confunde nesses lugares o respeito da Esposa & o respeito dos Deuses? [...] Da morte entre nós faz triunfar as Mulheres [...] Você crê que nós [brâmanes] façamos mais indulgências por nós [mesmos]? [...] Quanto à Lei cruel à qual a Viúva está submetida, assim como a razão, a equidade o autoriza.

O julgamento e o convite feito pelo General não deixam dúvidas, enfim:

O crime sobre a terra é sempre estrangeiro [...]. A Mulher é menos cruel, & você somente é bárbaro. [...] Toma um pouco de nossos costumes; se você não é sensível, não seja inumano, o esforço não é penoso [...]. Deixa para lá seu Costume (coutume), se trata de ser humano (Le Mierre, 1770, f. D1v.-D2v., p. 50-52).

Incapacidade de humanidade por parte de uma autoridade religiosa tradicional que impõe ao General uma necessária ação militar para instaurar a predominância do humano (e do político) sobre o religioso (e o autoritarismo).

[...] Tirano! [...] nada ameniza seu caráter cruel, aquilo que minha voz não pôde, nossas armas não fazem, e a Índia, apesar de você, virá marcar meus passos, para essa humanidade que você não conhece (Le Mierre, 1770, f. D2v.-D3, p. 52-53).

Na cena VI desse III ato, o debate entre os dois protagonistas continua no mesmo tom e com as mesmas tensões: tirania *versus* humanismo, religião *versus* política, honra *versus* sensibilidade, enquanto, na cena seguinte, se reafirma a necessidade, totalmente francesa, de

⁴⁶ Veja-se a esse respeito, por exemplo, a obra do médico e filósofo francês Julien Offroy de La Mettrie, desde a *Histoire Naturelle de l'Âme* (1978a [1745]), até a famosa obra *L'Homme Machine* (1978b [1748]).

estender essa nova dimensão civilizadora na base de um novo humanismo. Elemento interessante para o tema deste artigo, e da curiosa herança missionária da qual se origina a polêmica iluminista, pode ser encontrado na cena que expõe uma definição, apropriada pelas Luzes, para superstição e fanatismo: “oh, Indiano fanático”; ela parece remeter à polêmica⁴⁷ missionária da interpretação dos ritos indianos em termos religiosos e não civis!⁴⁸

Finalmente, a primeira cena do IV ato se abre com um característico canto de amor e de desespero de Lanassa, a Viúva protagonista, presa entre uma “Natureza [que] me atrai e a honra [que] me repele”, reclamada à Pira por um “esposo inumano” (Le Mierre, 1770, f. D5, p. 57). Na segunda cena, realiza-se o diálogo entre o Grande Brâmane e a Viúva: o primeiro lembrando-lhe a função honrosa do sacrifício; a segunda, respondendo com submissão à exigência de uma Lei contraposta à Natureza, polo de atração no canto inicial desse ato.

Grande Brâmane: A palavra, Madame, a vossos parentes doada, não deixa algum retorno à vossa alma acorrentada. [...] Se vós quitais a vida & suas vãs doçuras, vos honrareis nossas Leis, vos consagrareis nossos costumes (moeurs); [...] Vos conservais a honra daqueles que vos são queridos [...]. Vosso esposo morreu neste lugar de torturas, vossa morte o resgata [...], em um bem-estar sem fim vai mudar seu tormento. [...] Viúva: Sem saber por qual bem um Deus justo repara os horrores da morte que a Lei me prepara [...], eu me sacrificarei, pois, enfim, tudo o exige, a Lei, a honra dos meus, minha própria honra; o que vou eu dizer! O desgosto da vida está ao fundo de meu coração; [...] Eu não faço que um único voto do fundo deste abismo, aquele de ser da honra a última vítima, e que a humanidade da qual surgem as leis, repense nesses climas seu império e seus direitos (Le Mierre, 1770, f. D5v.-D6v., p. 58-60).

As palavras finais da Viúva, propostas no trecho acima, tornam evidente que, nesse momento, ela está encarnando uma vítima sacrificial duplamente caracterizada: por um lado, a vítima tradicional, submetida à lei da honra, mas, por outro, uma heroína – iluminista e, quase, pré-romântica – da nova conjuntura histórica, destinada a chamar sobre si a realização de um ato último e definitivo que permita à humanidade “desses climas” (na linguagem do texto transscrito) repensar seu império (leia-se, dos

costumes) e seus direitos (civis). Novamente, é possível destacar a abertura de um conflito entre religião tradicional, de um lado, e direitos civis constituídos na base de um novo conceito de humanidade. Além disso, o conflito evoca, mais uma vez, sua ligação e herança com a polêmica missionária, ao longo do século XVII e da primeira metade do XVIII, constituída a partir da interpretação dos ritos indianos em termos religiosos (não civis). As palavras do Grande Brâmane, que se seguem, parecem ecoar, então, a própria tomada de consciência, por parte da cultura brâmane autóctone, de um conflito insuflado por dentro da cultura local, quase uns dois séculos antes da ambientação da tragédia.

G.B.: O que você sustenta? O que você disse, Madame? [...] Eses altivos europeus, até em nossos próprios Espíritos, sopraram a poção de seu imperfeito (frouxo) sistema; mas, quanto mais esses Estrangeiros nos infectam de erros, querem nos inspirar sua doutrina e seus costumes (moeurs), mais é necessário o esplendor de exemplos sublimes [...]. Veja-se nesse momento que a Índia vos contempla, e de vossa coragem exige um grande exemplo (Le Mierre, 1770, f. D6v.-D7, p. 60-61).

E, mais uma coisa interessante: se o conflito é apercebido enquanto subrepticiamente inscrito no espírito da cultura local, a “poção de sua imperfeição (europeia)” é vista como produzida por dentro de um sistema. Se, a esse propósito, vale lembrar quanto dissemos, mais acima, com relação à antissystematicidade do pensamento iluminista, ainda mais vale insistir aqui, com Calazans Falcon, sobre a continuidade e a diferença entre os grandes filósofos do século XVII e o racionalismo das Luzes. Esse último representa, de fato e ao mesmo tempo, algo mais modesto (isto é, menos sistemático e absoluto) e mais ambicioso (capaz de fazer e produzir por si mesmo). É isso que permite construir a inédita autonomia da razão iluminista: opondo-se ao irracionalismo da autoridade, da tradição e da revelação, seu “reino da crítica” lhe permite pensar à possibilidade de reconstruir, como um todo, a própria sociedade (Calazans Falcon, 1986).

O lamento da Viúva pela desventura de nascer nesses climas medonhos (*affreux*); o socorro na direção dela por parte do irmão (Jovem Brâmane), que quer que ela renuncie à morte; este, ainda, decantando a “única humanidade” que inspira e anima o General e, com ela, a piedade, sua cólera, sua indignação, convida a viúva-irmã a seguir o

⁴⁷ Como já apontamos, antes interna à missão da Companhia de Jesus, estendendo-se, depois às outras ordens que se levantam contra a aceitação de certos ritos indianos por parte dos jesuítas.

⁴⁸ Seria interessante, também, poder verificar se, inclusive para o General, em momento algum os ritos (ou o rito ao redor do qual se debate) se configurem por uma dimensão política, além do que religiosa: de fato, face a ele, é curioso e interessante observar que, para o Brâmane, é bastante destacada a dimensão propriamente política do rito em questão.

exemplo do General. Quer consentir que ela viva para que o povo cesse de segui-la: todavia, perante a resistência dela, o Jovem Brâmane é obrigado a verificar como “o fanatismo envolve suas vítimas” (Le Mierre, 1770, f. E2, p. 67). Este é o desenvolvimento sucessivo do enredo trágico, até a VIII cena na qual o Jovem Brâmane comunica ao General a resolução da sua irmã (“minha irmã está resolvida a morrer por causa de Leis inumanas”; “a seu cruel dever seu coração é preso”) (Le Mierre, 1770, f. E3, p. 69), na qual, finalmente, o General descobre a identidade da vítima predestinada, que foi, outrora, sua própria amante. Aqui, a oposição à Lei em prol da Natura reforça-se com o serviço ao amor: Natureza e Amor, enfim, vêm se contrapondo pontualmente à Lei e aos Costumes. Tudo isso traz mais força para o ímpeto do General contra o Grande Brâmane, na IX cena, e encerra o IV ato, na cena sucessiva, com a recriminação do próprio Brâmane que denuncia a forma como a Religião se atrela ao direito, como para se salvar a vítima se querem mudar as Leis e, enfim, incita a vingar com força seus usos, suas Leis, o Templo e o Estado.

Aparecem aqui, encenados *ab contrario*, os característicos argumentos contra o fanatismo, assim como se manifestam, sobretudo, na filosofia das luzes de Voltaire, em sua especificidade. De fato, confirmando e indo além de quanto já vimos com relação aos *Dialogues Philosophiques*, a imagem do intelectual voltaírano, amante dos prazeres e do luxo, votado à *politesse* e à sua vocação antimetafísica (Voltaire, 1829-1831b [1736]), aparece estreitamente ligada ao seu compromisso com o debate político e civil. É testemunha disso a assídua campanha contra o *infâme* (a superstição e o fanatismo teológico, identificados, em particular, com o catolicismo), campanha conduzida por Voltaire nos anos Sessenta, que não tem tanto o objetivo da destruição da religião (objetivo eventualmente próprio da ala materialista e radical das Luzes), quanto a correção dos abusos nascidos do entrelaçamento entre religião e instituições. No que diz respeito ao anticristianismo de Voltaire (1993 [1763]), este representa, portanto, apenas um aspecto da batalha em favor da tolerância, entendida como valor supremo do processo civilizador (em *Tratado sobre a tolerância*, 1993 [1763]).⁴⁹ Finalmente, sua reflexão religiosa registra, nos anos sessenta e setenta, um atraso substancial em relação ao deísmo da maturidade, motivado, por um lado, pelas crescentes preocupações para com a ordem social, por outro, pela exigência, profundamente percebida por Voltaire, de contrastar a campanha para o materialismo e o ateísmo de d'Holbach.⁵⁰

No começo do Ato V, então, em suas primeiras duas cenas, assistimos ao desespero do Jovem Brâmane para conseguir convencer a irmã. Ele mantém a pequena esperança de que o coração da irmã-viúva possa balançar, pelos menos, na decisão entre a morte (sacrificial) e o amor (do general). A terceira cena, no entanto, representa a incitação do Grande Brâmane para com seu povo, antes o avisando da ameaça estrangeira de mudar seus costumes (*moeurs*), depois manifestando o acordo estabelecido neles entre a justiça e a necessidade e, finalmente, invocando Brama como protetor do costume (*coutume*) e da pátria, contra a ameaça do General que pretende arrancar uma Viúva fiel às honras da fogueira (da Pira) e que se encontra, portanto, sob a proteção de Brama. No entanto, a resposta do Jovem Brâmane é, novamente, uma acusação tipicamente iluminista: ele acusa seu superior de violar nada menos, veja-se bem, as Leis mútuas, o direito das Nações à sorte de suas disputas (*querelles*), antes de declarar que, para salvar Lanassa, ele se junta ao General. A França é assumida, portanto, explicitamente, como defensora desses ideais violados pelas tradições e pelos costumes indianos. Interessante é observar a definição (indignada) dada pelo Grande Brâmane à posição do Jovem Brâmane, irmão da viúva: “louca piedade” (*folle pitié*)! Definição, no fundo, aceita em sua paradoxalidade quase erasmiana, tanto por parte das Luzes, quanto de sua impersonificação no Jovem Brâmane que, no fundo, a aceita a fim de subtrair-se e de subtrair uma parte de seu povo a uma lei monstruosa, fundada na lei do mais forte, na esperança de contribuir para adoçar (mas o termo *adoucit* vem a significar, também, um primeiro *polimento*) o homem e, salvando Lanassa, servir à Natura. E tanto mais é interessante essa parte da interlocução, quanto mais, com a sucessiva resposta do Grande Brâmane (que o define como irmão em termos religiosos), evidencia-se a contraposição da identificação do Jovem Brâmane, entre sua irmã natural e sua posição religiosa de “irmão cultural”, como poderíamos defini-lo. E a escolha dele, em sua função (cultural) inicialmente estabelecida de sacerdote sacrificial, torna-se clara nas sucessivas palavras: “sim, Bárbaro, à morte eu a quis subtrair: [se for] para sacrificá-la eu não sou irmão dela, eu o sou por amá-la [...]. Eu conheço a Natura e não reconheço que ela” (Le Mierre, 1770, f. F2, p. 83). Na sequência, ele se dirige ao povo para explicar como sua própria razão não pode ser obscurecida pelos costumes dele, assim como não pode ser mudado seu próprio instinto ou endurecida sua alma. Finalmente, malgrado a opinião e sua crueldade, o

⁴⁹ O interesse de Voltaire para os problemas da justiça nunca virá menos: o demonstram o *Comentário sobre o tratado “Dos delitos e das penas”* (1829-1831c [1765]) e, ainda em 1777, o ensaio *Premio da justiça e da humanidade* (1829-1831d [1777]).

⁵⁰ Em resposta ao *Sistema da natureza* (d'Holbach, 1990 [1770]) e a *O bom senso* (d'Holbach, 1792 [1772]) desse último nascerá, assim, a *História de Jenni, ou seja o ateu e o sábio* (Voltaire, 1966 [1775]), na qual Voltaire não somente reconhecia a necessidade da religião, mas apontava no ateísmo a fonte primeira do mal moral.

que importa ao Jovem Brâmane é o sentimento; assim, para ele somente se dirige seu coração. Isso, obviamente, no julgamento indignado do Grande Brâmane, não pode resultar em outro fato a não ser em uma acusação de impiedade⁵¹.

Mais uma vez, enfim, aparece como aquela que, abordando o problema da secularização, Calazans Falcon definiu de “a falsa antítese” (Calazans Falcon, 1982, cap. I, 1986) deva ser, justamente, relativizada como antítese. O anticlericalismo, típico das Luzes francesas, não pode ser considerado como regra no restante da Europa. Pelas evidências apresentadas neste artigo, esse anticlericalismo não pode ser considerado regra nem mesmo no interior das Luzes francesas!

A quarta cena deste ato apresenta, então, um diálogo entre o Grande e o Jovem Brâmane e a Viúva, diálogo no qual, se entre os primeiros se joga a avaliação do General francês (como chefe audacioso, por parte do mestre; como herói e “guerreiro do socorro”, no discípulo) (Le Mierre, 1770, f. F3, p. 85), a Viúva se pergunta os motivos do socorro deste General que acaba sendo reconhecido como herói, generoso e tenro, chegando, finalmente, a reconhecer o fato de que todos os franceses têm o coração de seu antigo amante! Novamente, a Viúva é posta, pelos dois brâmanes, perante o dilema de atender à chamada (sacrificial, tradicional e dos deuses) do seu antigo esposo e aquela (natural, sentimental e humana) de seu irmão. É justo nesse momento de alta dramaticidade que, enquanto todos os brâmanes se separam do irmão dela, ela sobe na Pira.

A cena seguinte, enfim, abre-se com o General subindo na Pira e declamando: “Lanassa no meio das chamas!”, quase evocando, também, as chamas do dilema que envolvem a protagonista no momento do sacrifício... E é naquele momento que a Viúva se pergunta por quem a está tirando da morte dessas chamas. É emblemática a exclamação do general: “Ídolo do meu coração, Lanassa!”. Mais uma vez, na tragédia, a verdadeira religião transforma-se numa religião do coração e o ídolo se torna a própria pessoa amada. Neste momento, finalmente, a Viúva, “soltando um grito de surpresa e de alegria”, reconhecendo nele seu antigo amante, se joga “nos braços do general francês, antes de nomeá-lo: Montalban! Você meu libertador?”. O próprio General resume, em suas palavras, o percurso tortuoso segundo o qual se traçou: “a obscura senda que se diz ter sido aberta pela avareza [da casta dos brâmanes] para furtar uma mulher ao suplício, num

mesmo destino, aqui mais nobre, e que engloba meu Rei, os Franceses, teu irmão e teu amante”; e, dirigindo-se ao Grande Brâmane: “teu crime foi covarde⁵² e (mas) não há nada que me espante; mas [sou] Francês [e] eu o esqueço, e vencedor perdoo” (Le Mierre, 1770, f. F5v., p. 90).

Finalmente, na última cena da tragédia, a sexta desse quinto ato, das chamas, a Viúva se entrega decididamente ao General, admitindo, depois de ter demonstrado tanto apego e resignação à tradição e a seus costumes, que “o dia me é mais caro, por vossas mãos conservado!”. Este reconhecimento vem a representar outra ocasião para demonstrar a honestidade e generosidade do General francês, que faz questão de partilhar o mérito e o reconhecimento com o irmão dela (amor e natureza, novamente juntos) e, dirigindo-se ao povo, desejar que ele possa respirar sob melhores auspícios. E, no fundo, na humildade de seu serviço para com o povo, o reconhecimento vai para o rei do General: “dos favores de meu Rei, recebeis como prêmios a inteira extinção de um uso (*usage*) inumano. Louis, para aboli-lo se serviu de minha mão: se mostrando sensível assim como ele é justo, o esplendor de seu reino torna-se mais augusto. Em outros lugares os vencidos carregam a crueldade, o orgulho, a violência, e ele a humanidade” (Le Mierre, 1770, f. F6v., p. 92). A dimensão propriamente política do poder do monarca (francês), portanto, também reforça, perante o povo, nas palavras do General (e do dramaturgo), os valores da sensibilidade, da justiça e, sobretudo, da Humanidade e da Civilização, concedidas por meio dos serviços do general, contra os costumes inumanos e bárbaros.

Tudo isso, quase como um eco de um “espírito das leis”, segundo o título da obra de Montesquieu (1748) cujo núcleo encontra-se no antidespotismo e na bem definida vontade de individuar a essência dos mecanismos jurídico-institucionais: o “espírito” das leis, de fato, é contraposto à restrita leitura dos expertos de direito. Sustentados por leis objetivas, análogas às leis de natureza, para Montesquieu, os fenômenos político-sociais se prestam a uma análise racional, que retoma a herança de Maquiavel e dos moralistas franceses: ele oferecia, dessa forma, um primeiro exemplo de história filosófica, escassamente interessada ao dado erudito e que tendia a colher as leis que regem o porvir das sociedades. É essa história filosófica que abre o caminho para a moderna sociologia, fazendo da Civilização o fato fundamental da realidade humana. Final e consequentemente, a “filosofia da História” de matriz iluminista vem reconhecendo um sentido da História no

⁵¹ Mesmo que, como anotado acima, o Jovem Brâmane tenha reconhecido para si uma específica forma de piedade ('natural', 'humana', 'do coração', denominada de louca, por parte do seu antigo mestre).

⁵² Frouxo, *lâche*: termo que relança para o Grande Brâmane a acusação que, anteriormente, este último havia lançado em direção ao General, de frouxo e imperfeito com relação ao sistema (pensamento em termo de sistematicidade) europeu.

pressuposto de uma inteligibilidade própria e, substituindo o binômio “verdade de razão” e “verdades de fato” pela relação entre “natureza” e “liberdade”, neste último, encontra o espaço para o reino da História (Calazans Falcon, 1986).

Conclusões

Já dissemos que o rito que encontramos no centro da cena, na tragédia de Le Mierre, não é central com relação à disputa missionária dos quase dois séculos passados e, como pudemos verificar ao longo da análise, os temas selecionados para a representação tendem a serem atentos, sobretudo, a um jogo ideológico bastante característico do pensamento Iluminista. No decorrer da análise proposta, todavia, aparece, em toda evidência, que a contextualização da tragédia está fortemente presa – assim como acontece no interior da polêmica missionária analisada precedentemente – à sua interpretação *religiosa*, por um lado, e à *política*, por outro.

No contexto missionário (e antes, no caso indiano, interno à Companhia de Jesus) as duas perspectivas interpretativas se opunham, tendo em vista, ao que tudo indica, os diferentes pressupostos e as peculiares ligações da missão inaciana com seus específicos projetos imperiais. Referimo-nos, nesse caso, a uma evidente diferenciação que perpassa, sobretudo, a diferente orientação de ação missionária dos jesuítas portugueses e italianos. Não sempre e não de forma tão rigorosa, aparece, todavia, bastante evidente como, estreitamente presos à ambição imperial portuguesa, os primeiros partem de uma interpretação rigorosamente “religiosa” dos *sinais* e dos *ritos* indianos do Malabar (e, portanto, desenvolvem uma consequente estratégia catequético-missionária, bastante ortodoxa). Os últimos, os jesuítas italianos, ligados mais diretamente ao universalismo missionário papal – um “império simbólico” (Gasbarro, 2007), no plano religioso, não uma ambição imperial de cunho político –, se destacam por sua interpretação “política”, a qual permite um certo grau de aceitação (e portanto de adaptação heterodoxa) de ritos e sinais indianos por dentro do próprio processo de cristianização das populações locais.

Ora, o contexto da tragédia iluminista aponta, como vimos, de forma bastante crítica, para a simbiose e suas consequências (no âmbito político), entre religião e política: é essa simbiose que manifesta, no ritual sacrificial da Pira da viúva, todo seu grau de barbárie final e propriamente política. A tragédia evidencia claramente como a fusão de religião e política não permitiria a construção de alternativas para um viver civil autonomizado: a própria

possibilidade de fuga (várias vezes prospectada no curso da tragédia) do seu destino ritual por parte da vítima predestinada não lhe traria, eventualmente, alternativas à *morte civil* que, do ponto de vista religioso, constituiu sua nova condição a partir da morte do marido.

A disputa missionária se distingua e se opunha, na escolha interpretativa dos rituais indianos, entre os dois termos. Rituais religiosos ou políticos? Essa era a questão! A distinção, todavia, se desprendia, tendo em vista, sempre, uma *perspectiva religiosa universal* que, eventualmente, teria que se diferenciar em suas estratégias a partir das contrapostas interpretações dos ritos locais: essas teriam pressuposto (apenas, mas importantes) diversidades de estratégias na obra de cristianização. Por outro ângulo, a disputa iluminista – construída, sobreposta e, sucessivamente, distinta, com relação à disputa missionária – parte da necessidade de propor uma *perspectiva político-humanista universal* utilizando-se, eventualmente, da religião como um dos instrumentos privilegiados para realizar tal operação. É interessante observar, portanto, que, desde seus começos, a *querelle des rites* – que, não podemos esquecer, unia em uma mesma definição tanto os ritos chineses, quanto aqueles malabáricos – se manifestou em toda sua importância, inclusive em seu eco europeu, no âmbito missionário e religioso. Foi a enorme quantidade de escritos polêmicos por ela levantados, nesse âmbito, que contribuiu a torná-la um dos instrumentos privilegiados na batalha antijesuítica do século XVIII.

Podemos, talvez, afirmar que foi justamente nesse terreno que a Companhia de Jesus sofreu a primeira verdadeira derrota. E se o *topos* clássico de matriz iluminista afirmou que isso aconteceu porque a Companhia era demasiadamente conservadora e filopapal, contrariamente a essa afirmação, devemos reconhecer que isso aconteceu, de fato, porque ela era demasiado autônoma no que diz respeito a formas de acomodação do processo de cristianização com as práticas e as crenças locais, pelo menos até que esse projeto se tornasse possível, sem descharacterizar o cristianismo ocidental.

Muitas vezes, todavia, a diferenciação tornava-se demasiado tênue. O êxito da polêmica representou o indício mais evidente desta arriscada abertura. Sua repercussão foi grande, também, no interior do trabalho das congregações romanas⁵³: por quase dois séculos, essas enfrentaram o problema da evangelização de civilizações e culturas complexas, como aquelas orientais, interrogando-se sobre a praxe da *acomodatio* promovida pelos inacianos em sua missão moderna. Roma estava bem consciente do dilema entre escolher o favorecimento de um número

⁵³ Como demonstrou muito bem o trabalho de pesquisa recentemente desenvolvido por Sabina Pavone (2008).

mais consistente de conversões e a salvaguarda de uma rígida ortodoxia, que chegava a considerar qualquer pequena concessão a tradições religiosas diferentes como uma verdadeira forma de idolatria. Tanto no contexto romano, quanto naquele asiático, abusou-se desse termo como instrumento de polêmica por parte dos defensores da interpretação religiosa dos ritos locais. A necessidade de manter os dois objetivos, isto é, de não resolver o dilema em prol da adaptação ou da ortodoxia, com todas as decorrentes contradições, ajuda a compreender porque a Santa Sé levou quase dois séculos para dirimir a controvérsia e porque uma questão tão distante e circunscrita a estratégias de política missionária se tornou um momento importante na construção da identidade da Igreja romana.

Em vista de tudo isso, enquanto a condenação dos ritos chineses e malabáricos contribuiu para postergar, por longo tempo, a evangelização de uma consistente parte do continente asiático, ela se tornou, também, o momento privilegiado para recuperar a polêmica reinscrita, em plena época iluminista, por dentro da nova exigência: isto é, aquela de liquidar uma perspectiva idolátrica como resultado da simbiose entre religião e política. A cultura iluminista pretendia liquidá-la na perspectiva religiosa que era própria, anteriormente, à cultura barroca⁵⁴ e missionária, para afirmar, finalmente, o novo universalismo político dentro do qual se podia recuperar inclusive uma nova religião, interiorizada, individual etc. Uma nova religião autonomizada, mas também – com as extraordinárias “contradições” que caracterizam a complexidade das Luzes – base de uma nova *accomodatio* social, posta e proposta, enfim, no novo âmbito e na nova perspectiva da política.

Referências

- AGNOLIN, A. 2000. A ‘Razão Tênu’ de Montaigne. Introdução à edição da obra de Michel de Montaigne. In: M. de MONTAIGNE, *Os Ensaios. Livro I*. São Paulo, Martins Fontes, p. XXI-XXXIII.
- AGNOLIN, A. 2007. *Jesuítas e Selvagens: a Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*. São Paulo, Humanitas/FAPESP, 560 p.
- AGNOLIN, A. 2009. Religião e Política nos Ritos do Malabar (séc. XVII): Interpretações diferenciais da missão jesuítica na Índia e no Oriente. *Revista CLIO – UFPE: Dossiê Estudos Jesuíticos*. [No prelo].
- CALAZANS FALCON, F.J. 1982. *A Época Pombalina*. São Paulo, Ática, 532 p.
- CALAZANS FALCON, F.J. 1986. *Iluminismo*. São Paulo, Ática, 95 p.
- GASBARRO, N. 2007. A Noção de Império Simbólico: prática de direito e fundamentos de legitimação do código ‘religião’. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL: “CONTEXTO MISIONÁRIOS: RELIGIÃO E PODER NO IMPÉRIO PORTUGUÊS”, São Paulo, 2007. *Anais...* São Paulo, 2007. [No prelo].
- HAZARD, P. 1968. *La Crise de la Conscience Européenne – 1680-1715*. Paris, Gallimard.
- KOSELLECK, R. 1999. *Critica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro, Editora UERJ, 254 p.
- KOSELLECK, R. 2006. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro, Contraponto/Editora PUC-Rio, 368 p.
- MANDROU, R. 1977. *L'Europe “absolutiste”. Raison et raison d'Etat*. Paris, Fayard, 386 p.
- PAVONE, S. 2008. Inquisizione romana e riti malabarici: una controvérsia. In: CONVEGNO DELL'ACADEMIA DEI LINCEI, Roma, 2008. Comunicação gentilmente cedida pela própria autora, 10 p. [No prelo].
- PROSPERI, A. 1991. Il Missionario. In: R. VILLARI (org.), *L'Uomo Barocco*. Laterza, Roma-Bari, p. 153-185.
- ROSSI, P. 1992. *Sinais do Tempo: história da terra e história das nações de Hooke a Vico*. São Paulo, Companhia das Letras, 387 p.
- ROSSI, P. 2000. *Naufrágios sem Espectador: a ideia de progresso*. São Paulo, Editora UNESP, 154 p.
- VENTURI, F. 1969-1990. *Settecento Riformatore*. Turim, Einaudi, 5 vols.

Fontes primárias

- ABBÉ PLATEL. 1744. *Mémoires historiques sur les missions des Indes orientales*.
- BAYLE, P. 1820 [1697-1702]. *Dictionnaire Historique et Critique*. Paris, Beuchot, 16 volumes.
- BOSSUET. 1772 [1681]. *Discursos sobre a História Universal*. Lisboa, Na oficina de Manoel Antonio, 4 vols.
- CHARRON, P. 1604 [1601]. *De la Sagesse Livres Trois; par M. Pierre le Charron, Parisien, Chanoine Theologal & Chantre en l'Eglise Cathedrale de Comdom*. Bourdeaus, S. Millanges.
- CONDILLAC. 1947-1951 [1749]. Tratado dos sistemas. In: G. LEROY (ed.), *Oeuvres philosophiques*. Paris, Presses Universitaires de France, 3 vols.
- CONDORCET. 1988 [1793-1794]. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain; (suivi de) Fragments sur l'Atlantide (Esboço de um quadro histórico dos progressos dos espíritos humanos)*. Paris, Flammarion, 350 p.
- D'ELIA, P.M., S.I. (org.). 1942. *Fonti Ricciane. Edizione Nazionale delle Opere Edite e Inedite di Matteo Ricci*. Vol. I: *Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*. Nn. 1-500. Roma. La Libreria dello Stato.
- D'HOLBACH. 1990 [1770]. *Système de la Nature*. Paris, Fayard, 2 vols.
- D'HOLBACH. 1792 [1772]. *O Bom Senso. Le Bon sens puisé dans la nature, ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles, par feu J. Meslier*. A Rome et à Paris, 244 p.
- DUMARSAIS. 1989 [1730]. *O Filósofo*. In: Diderot e D'Alembert. *Encyclopédia, ou, Dicionário raciocinado das ciências das artes e dos ofícios: por uma sociedade de letreados: discurso preliminar e outros textos*. São Paulo, Ed. UNESP, 188 p.
- FONDO GESUITICO DELLA BIBLIOTECA NAZIONALE “VITTORIO EMANUELE”, ROMA. [s.d.]. *Settore Manoscritti*

⁵⁴ Com relação a essa adjetivação, vale destacar que se, como dizia Spitzer (in Prosperi, 1991, p. 185), “talvez o ‘homem barroco’ não exista; aquilo que existe é, ao contrário, uma atitude barroca que é uma atitude fundamentalmente cristã”.

- e Rari. Documento n. 1014 (3143): "Controversie Rituali sulle Missioni dei Gesuiti nell'India".
- LA METTRIE, J.O. de. 1978 [1745]. *Histoire Naturelle de l'Âme*. In: J.O. LA METTRIE, *Opere Filosofiche*. Roma, Bari, p. 49-162.
- LA METTRIE, J.O. de. 1978 [1748]. *L'Homme Machine*. In: J.O. LA METTRIE, *Opere Filosofiche*. Roma, Bari, p. 163-236.
- LE MIERRE, A.-M. 1770. *La Veuve du Malabar ou l'Empire des Coustumes*. Tragédia. Par M. Le Mierre. Representée pour la première fois para les Comédiens François, le 30 de Juillet 1770, & remise au Théâtre le 29 Avril 1780. [Texto citado e traduzido da 1ª edição reproduzida junto o arquivo de *Obras Raras*, Biblioteca Nacional de Lisboa].
- MONTAIGNE, M. de. 2000 [1580-1588]. *Os Ensaios*. Livro I. São Paulo, Martins Fontes, 489 p.
- PERRAULT, C. 1688-1697. *Paralelo sobre os Antigos e os Modernos*.
- SPINOZA, B. 2003 [1670]. *Tractatus Theologico-Politicus*. São Paulo, Martins Fontes, 375 p.
- SPINOZA, B. 1915 [1677]. *Ethica: ordine geometrico demonstrata/ Benedicti de Spinoza; testo latino con note di Giovanni Gentile*. Bari, Gius. Laterza, 385 p.
- TRANCOSO, G.F. 1973 [1616]. *Tratado do Pe Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo* (Madure 1616). Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.
- TURGOT. 1990 [1751ca.]. *Plano de dois Discursos sobre a História Universal*. In: *Gli illuministi francesi*. Turim, Loescher, 378 p.
- SCHÜTTE, G.Fr., S.J., 1946. (org.). Alessandro Valignano. *Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone. Advertimentos e Avisos Acerca dos Costumes e Catangues de Jappão*. Roma, Edizioni di "Storia e Letteratura".
- VOLTAIRE. 2007. *Cartas Filosóficas*. São Paulo, Martins Fontes, 176 p.
- VOLTAIRE. 1996 [1738]. *Elementos da Filosofia de Newton*. Campinas, Unicamp, 244 p.
- VOLTAIRE. 1929-1930 [1751]. *Le Siècle de Louis XIV*. Paris, Garnier, 2 vols.
- VOLTAIRE. 1962 [1753-1754]. *Essai sur les Moeurs*. Paris, Sociales, Garnier, 304 p.
- VOLTAIRE. 1993 [1763]. *Tratado sobre a Tolerância*. São Paulo, Martins Fontes, 1993, 195 p.
- VOLTAIRE. 1954 [1764]. *Dictionnaire Philosophique*. Paris, Garnier, 632 p.
- VOLTAIRE. 2007 [1764]. *A Filosofia da História*. São Paulo, Martins Fontes, 316 p.
- VOLTAIRE. 1966 [1775]. *Histoire de Jenni ou l'athée et le sage*. In: *Romans et Contes*. Paris, Garnier-Flammarion, 715 p.
- VOLTAIRE. 1829-1831a [1734]. *Discours sur l'Homme*. In: *Oeuvres complètes de Voltaire: avec notes, préfaces, avertissements, remarques historiques et littéraires*. Paris, Armand-Aubréa.
- VOLTAIRE. 1829-1831b [1736]. *O Homem de Mundo*. In: *Oeuvres complètes de Voltaire: avec notes, préfaces, avertissements, remarques historiques et littéraires*. Paris, Armand-Aubréa.
- VOLTAIRE. 1829-1831c [1765]. *Comentário sobre o tratado "Dos delitos e das penas"*. In: VOLTAIRE, *Oeuvres complètes de Voltaire: avec notes, préfaces, avertissements, remarques historiques et littéraires*. Paris, Armand-Aubréa.
- VOLTAIRE. 1829-1831d [1777]. *Premio da Justiça e da Humanidade*. In: *Oeuvres complètes de Voltaire: avec notes, préfaces, avertissements, remarques historiques et littéraires*. Paris, Armand-Aubréa.
- VOLTAIRE. [s.d.] [1751-1777]. *Dialogues et Anecdotes Philosophiques*. Paris, Éditions Garnier Frères, 536 p.

Submetido em: 25/08/2009

Aceito em: 04/09/2009