

trade legitimized by the system of licenses, trade concessions and commercial voyages. However in return the *Estado* also managed to get the wealth of the *casados* channelized for its state building ventures as well as for defending its far-flung possessions. The city-dwellers were also encouraged to donate liberally to the building processes of monumental structures and elegant edifices in Cochin and Goa, as to construct a power-space with highly impressive and awe-evoking structures. By offering material and human resources liberally to the state during the times of emergencies, the *casados* of Goa and Cochin, in turn, made themselves acceptable before the crown and in that way they ensured further privileges and concessions for their intra-Asian trading activities.

Goa being the seat of civil and ecclesiastical authority experienced the weight of power in the process of consolidating its urban space and in integrating the commercially moving city-dwellers into the frame of the state. Difference in belief systems, customs and practices were made to disappear and homogenization was effected in the city of Goa through the multiple church legislations implemented with the help of the tools of Inquisition. However the settlers of Cochin, distanced away from power center had much more centrifugal tendencies, who went on expanding their commercial networks to the peripheries of the *Estado*, causing the fluid boundaries of the state expanding along with them. Nevertheless with the drastic fall in the demographic strength experienced in Cochin because of the exodus of Cochinites to Coromandel ports following the dwindling of pepper trade in Cochin since the Diamper synod and in Goa because of the flight of urban population following the recurring outbreak of epidemics, channels for the flow of wealth got drained in both the cities, consequently their splendour and magnificence started waning. By 1650 what remained in Cochin and Goa were almost dead buildings rather than living citizens, who could give vitality and vigour to such structures. Both the cities appeared almost like huge trees with little roots, out of which Cochin fell drastically and Goa survived, when the winds of attacks came from the Dutch. With the fall of Cochin a bulk of commercial space which was held together by multiple networks of navigational lines and out of which the state derived an enormous amount of strength, got completely cut off from the *Estado*.

AS VISÕES DO OUTRO CHINÊS, JAPONÊS E FILIPINO E OS MÉTODOS DE MISSIONAÇÃO.

NOTAS PARA UMA HISTÓRIA COMPARADA DOS JESUÍTAS DO PADROADO E DO PATRONATO

TERESA LACERDA *

A palavra *outro* tem a grandeza de ser uma antinomia, retendo em si duas verdades contraditórias. Outro – significa não ser o mesmo, como tal, aquele que é diferente, distinto. No entanto, entre os seus sinónimos encontramos também o semelhante e até mesmo o igual. Se a problemática do tema começa na própria palavra as dúvidas vão para lá da filologia.

Como é que o europeu apreendeu o *outro* desconhecido é um tema clássico abordado pelos investigadores de Ciências Sociais.¹ Sendo um trabalho de natureza antropológica,² não deixa de ser um dos territórios privilegiados da História

* Bolseira de doutoramento da Fundação para a Ciência e Tecnologia; investigadora do Centro de História de Além-Mar; teresaplacerta@hotmail.com.

¹ A interdisciplinariedade do problema ficou bem representada no colóquio *Imagem e Diferença: entre a identificação do outro e o conhecimento de si mesmo*, organizado por Ângela Barreto Xavier e Nuno Senos, nos dias 9 e 10 de Novembro de 2007, no Instituto de Ciências Sociais, em Lisboa. Neste encontro participaram historiadores, historiadores de arte, antropólogos e sociólogos.

² Uma simples investigação sobre os cursos de mestrado e doutoramento apresentados pelos departamentos de Antropologia permite concluir que as temáticas em torno da Identidade, Migração e Etnicidade continuam a ter uma forte preponderância nesta disciplina. Todas estas abordagens têm como pano de fundo a questão do *outro*. Já nos anos 60 do século XX, a antropóloga Margaret T. Hodgen expôs a grande afinidade do tema com a Antropologia. Na sua obra, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971) a autora demonstrou como as necessidades e as práticas que motivaram o aparecimento da Antropologia remontam a outras épocas, nomeadamente, aos séculos XVI e XVII, quando os europeus tiveram necessidade de descrever e compreender os homens e culturas dos “Novos Mundos”.

da Expansão Europeia, pela capacidade que esta tem de chegar ao período dos primeiros contactos globais.³

O presente artigo procura uma abordagem que fuja às saturadas visões bipolarizadas, que tendem ora para a perspectiva do «encontro de culturas», ou para a do «choque civilizacional». O texto demonstrará como a questão do *outro* é complexa, diversa e que, por vezes, assume mesmo contornos pessoais.

Foram muitos os que perceberam o autóctone, mas poucos os que escreveram e legaram à memória essas percepções. Neste âmbito, os religiosos tornaram-se os agentes que melhor trouxeram ao presente essa parte tão significativa da História, não só porque eram aptos de escrita e de outras ferramentas de pensamento, como também eram os que se sentiam, à partida, mais motivados para conhecerem a natureza do *outro*. A evangelização era um princípio que requeria o entendimento com o desconhecido ainda que, por vezes, não do desconhecido em si.

As visões abstractas que estes homens tinham do Divino e da sua relação com o Homem, influenciaram a sua disponibilidade de conhecimento. Uns pareceram interessar-se verdadeiramente pelo *outro*, reconhecendo-lhe igualdade, ou pelo menos, semelhança. Pelo contrário, casos houve, em que a diferença era um adjectivo aplicado *a priori*, com sentido pejorativo. No entanto, resta notar que tanto uns como outros conheceram para transformar, para converter o *outro* a uma verdade que acreditavam ser redentora.

Escolheu-se os jesuítas como veículo de interrogação à imagem que o europeu dos séculos XVI e XVII teve dos povos desconhecidos, ou com quem passou a comunicar de modo cada vez mais sistemático, não só pela actividade missionária intensa que a Companhia de Jesus desenvolveu, com características muito próprias, que proporcionaram desconfianças externas,⁴ mas também internas, como pela natureza dual da sua criação, que abarcava a ortodoxia e a novidade entre as suas características. Usando as palavras de Jean Rogues: “O que foi uma autêntica reforma tomou depois o nome de «Contra-Reforma»”.⁵

A Companhia de Jesus nasceu com o forte propósito de orientar e de converter, ou seja, com uma propensão marcadamente educadora e evangelizadora. Para alcançar os seus fins, a Companhia libertou-se de vários organismos

³ Stuart Schwartz (ed.), *Implicit Understandings. Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, Cambridge, Cambridge University Press, 1944.

⁴ “The Society’s organizational structure differed somewhat from that of many other religious Orders. But its unique features, rather than its organization, quickly became sources of suspicion, complaint, and controversy.” Dauril Alden, *The Making of an Enterprise – The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond 1540-1750*, Stanford University Press, Stanford California, 1996, p. 11.

⁵ Jean Rogues, “O Catolicismo” in *As Grandes Religiões do Mundo*, Jean Delumeau (dir.), Editorial Presença, Lisboa, 1999, p. 133.

e estigmas da religiosidade do passado.⁶ Nesta sua missão necessitava de estabelecer um entendimento sobre os outros povos e culturas, mesmo que depois aplicasse as lógicas europeias nos seus métodos de conversão.

Na época moderna, o entendimento conhecia novas discussões filosóficas, com o confronto entre racionalismo e empirismo. Para os jesuítas, nascidos da mudança, a experiência era um instrumento indispensável. Ao contrário, para os mendicantes os sentidos estavam completamente alheios das verdades superiores, ou seja, a acção era um valor secundário. Pelo menos em termos teóricos, havia entre as ordens um grau de disponibilidade diferente para o acto de conhecer o *outro*.⁷

No entanto, nem sempre os missionários se submeteram a estas lógicas. Na verdade, não são raros os casos de jesuítas que adoptaram atitudes esperadas no comportamento de um Mendicante e vice-versa.⁸ Os jesuítas apresentam-se, assim, como um veículo de informação multifacetado, que fornecem imagens personalizadas, mais abrangentes, já que possuíam uma ideologia em construção e, como tal, mais interrogadora. Por outro lado, quando se opta por uma análise que se cinge à Companhia de Jesus, foge-se à tradicional confrontação que a historiografia tende a fazer entre jesuítas e ordens mendicantes.⁹

⁶ Mário Fróis observou que “enquanto as outras ordens mantêm ainda formas monacais, como o coro, o capítulo local ou outras prescrições, Santo Inácio liberta a Companhia de Jesus de tudo o que pudesse impedir a mobilidade do Jesuíta no campo apostólico”. Mário Fróis, “A Igreja europeia na época da Fundação da Companhia de Jesus” in *A Companhia de Jesus e a Missão no Oriente*, Lisboa, Brotéria-Fundação Oriente, 2000, p. 33.

⁷ Sobre estas diferenças veja-se o artigo de Pedro Lage Reis Correia, “Alessandro Valignano attitude towards jesuit and franciscan concepts of evangelization in Japan (1587-1597)” in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, Lisboa, Centro de História de Além-Mar, (vol. 2, June 2001), pp. 79-108.

⁸ Como lembrou Pascale Girard, também as ordens mendicantes sofreram reformas que, nas palavras da autora, as tornaram “capazes de rivalizar com os jesuítas”. Pascale Girard, *Os Religiosos Ocidentais na China na Época Moderna*, Macau, CTMCDP-Fundação Macau-Instituto Politécnico de Macau, 1999, p. 20. Só a título de exemplo, relembre-se a figura de Fr. Domingo Navarrete, conhecido opositor ao método de acomodação cultural levado a cabo por um grupo de jesuítas na China. No entanto, foi por sua indicação e pressão que o dominicano chinês, Lo, foi consagrado primeiro bispo da China. Quanto à questão aqui analisada das visões do *outro*, Navarrete proclamava frequentemente as virtudes dos chineses (caracterizando-os como muito leais) e a superioridade dos convertidos indianos em contraste com os católicos de origem europeia. Navarrete foi mais longe, tendo apresentado o modelo sínico como o que poderia salvar a Europa dos seus males políticos e morais. As suas críticas tornam-se ainda mais interessantes se pensarmos que o Dominicano escreveu no período do declínio do Império Espanhol. Navarrete não é, no entanto, entre os Dominicanos, o caso mais emblemático de tolerância e defesa do *outro* extra-europeu, o bispo Bartolomeu de las Casas e a sua obra *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, ocupam esse lugar. Cf. J. S. Cummings (ed.), *The Travels and Controversies of Friar Domingo Navarrete 1618-1686*, Cambridge, Hakluyt Society, 1962, pp. xxii, xxxiv, xxxv.

⁹ Sobre a rivalidade entre as ordens mendicantes e a Companhia de Jesus vejam-se as seguintes obras: George Elison, *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cam-

A epistolografia como hábito quotidiano dos jesuítas é uma das outras fortes razões porque, neste contexto, se torna interessante a análise desta congregação. A troca de correspondência entre os membros da Companhia era parte de uma dinâmica construída logo nos primeiros anos. Não se tratavam de relatos espontâneos, movidos por necessidades pessoais, mas antes uma política da Ordem, que desde cedo fora incentivada e regulamentada. Esta obrigação levou os jesuítas a aplicarem “métodos de observação e de descrição bastante apurados”.¹⁰ A Companhia desenvolveu um sentido empírico, que se tornou precioso quando contactou com zonas afastadas da realidade europeia. Apesar do cariz religioso das cartas, elas foram um dos meios pelo qual os restantes grupos sociais europeus contactaram com as novidades trazidas do Extremo Oriente.¹¹

Séculos antes do nascimento da Antropologia, os viajantes jesuítas serviram-se de muitos dos métodos desta ciência,¹² mas não deixaram, por isso, de serem simultaneamente sujeitos e objectos. Este trabalho pretende chegar à imagem dos chineses, japoneses e filipinos dos séculos XVI e XVII, mas também completar o quadro de ideias em que se moviam os jesuítas quanto à percepção do *outro*.

Segundo o historiador Rafael Valladares, as diferentes formas de percepção da Ásia por parte de portugueses e espanhóis não foram ainda suficientemente exploradas no âmbito de uma história comparada entre os dois Impérios.¹³

bridge, Harvard University Press, 1973; Ines Zupanov, *Disputed Mission. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*, Nova Deli, Oxford University Press, 1999; Jacques Gernet, *Chine et christianisme. La première confrontation*, Paris, Éditions Gallimard, 1982; João Paulo Oliveira e Costa, *O Cristianismo no Japão e o episcopado de D. Luís Cerqueira*, Lisboa, 1998, dissertação de doutoramento em História apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas (texto policopiado); José Eduardo Franco, Cristina Lopes, *Grandes Polémicas Religiosas no Oriente. A Apologia do Japão do Padre Valentim de Carvalho*, Lisboa, 2002; Pedro Lage Reis Correia, *A Concepção de Missionação na Apologia de Valignano: estudo sobre a presença jesuítica e franciscana no Japão, 1587-1597*, Lisboa, Centro Científico Cultural de Macau, 2008.

¹⁰ João Pedro Ferro, “A epistografia no quotidiano dos missionários jesuítas nos séculos XVI e XVII” in *Lusitania Sacra*, 2.ª série, tomo V, Lisboa, 1993, p. 144.

¹¹ Cf. João Paulo Oliveira e Costa, *A Descoberta da Civilização Japonesa pelos Portugueses*, s/l, Instituto Cultural de Macau e Instituto de História de Além-Mar, 1995, p. 205.

¹² Encontramos no método de «acomodação cultural» dos jesuítas semelhanças com a «observação participante» dos antropólogos. No entanto, na Antropologia “a distinção entre eu e o outro, é proposta apenas com uma finalidade heurística (...), não para reforçar tipos ideais, muitas vezes opostos em pares: primitivo/civilizado”. Claude Rivière, *Introdução à Antropologia*, Lisboa, Edições 70, s/d, pp. 12, 26-28.

¹³ Cf. Rafael Valladares, *Castilla y Portugal en Asia (1580-1680). Declive imperial y adaptación*, Leuven, Leuven University Press, 2001, p. VI.

As relações entre os dois povos ibéricos na região primaram pela grande complexidade,¹⁴ fugindo frequentemente às lógicas “nacionais”¹⁵ ou ao sentimento de fidelidade ao monarca. A situação tornou-se ainda mais dúbia quando, a partir de 1580, os dois reinos ficaram sobre o domínio de uma única coroa.¹⁶ Neste período, a expansão no Pacífico era planeada quer a partir do Estado da Índia, quer através de Manila, obrigando os Áustrias a uma difícil gestão de interesses¹⁷.

No entanto, as relações luso-castelhanas na região estabeleceram-se muito antes. Devido à imprecisão do Tratado de Tordesilhas quanto ao seu anti-meridiano, surgiram disputas entre portugueses e espanhóis quanto ao direito de posse de determinadas zonas do Extremo Oriente. Esse conflito não foi apenas apanágio do mundo temporal, mas também dos poderes eclesiásticos que reclamavam legitimidade para a missionação. Os portugueses e os jesuítas viram, assim, o seu domínio religioso ser invadido pelos espanhóis que, nos primeiros momentos da Expansão, se serviram das ordens mendicantes para o trabalho evangélico. No entanto, esta contenda não deixou de ser vivida pelos jesuítas das duas nações ibéricas.¹⁸

Em 1565, com a ocupação das Filipinas por Miguel López Legazpi, os castelhanos passaram a dispor de um “quartel-general”, a partir do qual podiam praticar uma política que favorecesse os seus interesses na região.¹⁹ Esses inte-

¹⁴ Sobre a rivalidade luso-espanhola na região veja-se o artigo de Charles Ralph Boxer, “Portuguese and Spanish Rivalry in the Far East during the 17th century”, in *Journal of the Royal Society*, (part. 3, 1946), pp. 50-164; (part. 4, 1947), pp. 91-105.

¹⁵ O frade dominicano, Fernandez Navarrete, contou como tinha sido um jesuíta espanhol e não um português a responder-lhe às críticas que tecera contra a evangelização da China levada a cabo pelos inacianos. Navarrete ficou conhecido por ser contra os «ritos chineses», tema que será explorado, mais à frente, no texto. Cf. Rafael Valladares, *Castilla y Portugal...* cit., p. 100.

¹⁶ Os interesses particulares de quem explorava as oportunidades do Estado Português da Índia, ou o domínio castelhano do Pacífico, sediado nas ilhas Filipinas, nem sempre foram coerentes com as políticas metropolitanas. Depois de 1580, houve momentos que portugueses e espanhóis entenderam-se no Pacífico, nomeadamente, em 1606, quando uma força luso-castelhana reconquistou Ternate e Tidore, tomadas pelos holandeses no ano anterior. (Cf. Rafael Valladares, *Castilla y Portugal...* cit., p. 20.

¹⁷ Cf. *Ibidem*, p. 36.

¹⁸ João Paulo Oliveira e Costa, “A Rivalidade luso-espanhola no Extremo Oriente e a querela missionológica do Japão” in *O século cristão do Japão. Actas do colóquio internacional comemorativo dos 450 anos de amizade Portugal-Japão (1543-1993)* (org. Roberto Carneiro e Artur Teodoro de Matos), Lisboa, 1994, pp. 478. Rafael Valladares, *Castilla y Portugal...* cit., pp. 29-33. O vice-provincial Pedro Gómez, assim como os jesuítas Alonso Gonzales e Francisco Calderon eram vistos pelos seus companheiros portugueses com alguma desconfiança e foram acusados de simpatizarem com os mendicantes seus conterrâneos. Cf. Michael Cooper, S.J., *Rodrigues, o Intérprete – Um jesuíta no Japão e na China*, Lisboa, Quetzal, 1994, p. 126.

¹⁹ Sobre as Filipinas e as relações luso-espanholas veja-se a obra de Pierre Chaunu, *Les Philippines et le Pacifique des Ibériques: XVI^e-XVII^e-XVIII^e siècles*, 2 vols., Paris, SEVPEN, 1960.

resses passavam necessariamente pelo controlo do processo de evangelização da China e do Japão.

A Ásia Extrema tornou-se, deste modo, uma zona de missionação muito original²⁰ onde coexistiram os modelos evangélicos conhecidos por «acomodação cultural» e por sistema de «tábua rasa». O primeiro era adoptado pela maioria dos jesuítas, que na Europa tinham sido agentes da ortodoxia da Contra-Reforma Católica, mas que longe deste cenário desempenharam papéis evangelizadores arrojados, por vezes, criticados por membros da própria Companhia e muito contestados pelas ordens mendicantes. Estas, por sua vez, tenderam a aplicar métodos mais rígidos, mais europocentristas na sua essência, atendendo pouco às especificidades dos lugares. Prevê-se, assim, nesta zona do globo, a existência de uma visão plural dos autóctones, isto se acreditarmos que modelos missionários diferentes pressupuseram a construção de imagens díspares do *outro*. Esta região permite ainda o estudo comparado da acção dos jesuítas do Padroado²¹ e do *Patronato*, confirmando ou desmistificando as diferenças entre os modos de actuação das duas coroas ibéricas.

Ao escolhermos esta territorialidade para análise temos de ter em conta que quando o missionário europeu reteve o *outro* que encontrou no Extremo Oriente, esteve sempre sujeito a uma série de dúvidas suscitadas por uma civilização que desconhecia e, pela distância da realidade onde foram fundamentadas as suas certezas. No entanto, devemos atender que o Extremo Oriente não deixava de possuir uma matriz cultural semelhante à europeia, com sistemas de organização social idênticos, com a mesma divisão do espaço – mundo rural, mundo urbano – conhecedores e praticantes de um sistema de escrita. No caso da China, os missionários encontraram um país muito criativo em termos técnicos, demonstrando alguma curiosidade pelas novidades tecnológicas que os estrangeiros traziam. As sociedades extremo-orientais distinguiram-se, assim, das sociedades africanas e ameríndias, que se apresentavam menos atractivas, exigindo um grau de abertura mais elevado.

A maior empatia que o europeu sentiu por estas sociedades, em particular a chinesa e a nipónica, está bem patente no número de publicações que a Europa Moderna conheceu sobre estes lugares. Esta realidade foi analisada por Charles Boxer²² para o caso chinês e por João Paulo Oliveira e Costa,²³ de modo mais sistemático, para o japonês.

²⁰ Sobre a especificidade do Extremo Oriente, assim como das particularidades das missões nesta região do globo veja-se o segundo capítulo da tese de doutoramento de João Paulo Oliveira e Costa, *O Cristianismo no Japão...* cit.

²¹ Sobre o Padroado português veja-se o artigo de Nuno da Silva Gonçalves, “Padroado” in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, J-P, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, pp. 364-368.

²² Ver Charles Boxer, *A Igreja e a Expansão Ibérica*, Lisboa, Edições 70, s.d., pp. 71-74.

²³ Ver João Paulo Oliveira e Costa, “O Japão e os Japoneses nas obras impressas na Europa quinhentista” in *O Japão e o Cristianismo no século XVI – Ensaio de História Luso-Nipónica*. Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999, pp. 189-290.

A rivalidade luso-espanhola no Extremo Oriente ganhou contornos reais a partir de 1565, data em que os espanhóis chegaram às Filipinas, tomando outro vulto, em 1580, com a União Ibérica. Esta aproximação do Império vizinho aos lucros do Estado da Índia, desagradou naturalmente as autoridades portuguesas que, logo em 1575, reagiram. D. Sebastião ordenou que nenhum jesuíta espanhol ao serviço do Padroado fosse enviado para as missões a leste de Malaca. Os receios portugueses tinham fundamento, uma vez que, em 1575, partira de Manila a primeira embaixada espanhola ao Império chinês, comandada por fr. Martín de Rada.²⁴

É já no contexto da União Ibérica que entrou em cena Alonso Sánchez,²⁵ jesuíta que colaborou no estabelecimento da primeira missão da Companhia nas Filipinas e que escreveu três relações sobre a China,²⁶ feitas a partir da experiência colhida nas suas embaixadas a Macau, em 1582 e 1584.²⁷

Quando o bispo de Manila o enviou a Macau para anunciar a união das coroas ibéricas, Sánchez teve a primeira oportunidade de contactar, ainda que de modo indirecto, com a realidade chinesa. Após esta viagem, o jesuíta empenhou-se num discurso a favor da conquista da China que descreveu em dezasseis longos capítulos enviados ao Conselho das Índias.²⁸ A percepção que Alonso Sánchez teve do Império do Meio foi muito marcada por um saber periférico, presente em muitos dos primeiros relatos europeus.

O discurso de Sánchez primou pela apologética da conquista, ou seja, este jesuíta descreveu uma China com suficientes lacunas militares, cujo povo era submisso, criando a ideia que seria facilmente dominada pelos espanhóis.²⁹ No entanto, enumerou uma série de atractivos, sobretudo no plano material, de modo a tornar a conquista apetecível às autoridades castelhanas. Em termos morais retratou os chineses como um povo cheio de pecado, um dos muitos impedimentos

²⁴ Sobre Martín de Rada e a sua embaixada veja-se a obra de Charles Ralph Boxer (ed.), *South China in the Sixteenth Century being the narratives of Galeote Pessoa, Fr. Gaspar da Cruz, Fr. Martín de Rada, 1550-1575*, London, Hakluyt Society, 1953, pp. lxvii-xci; 260-310.

²⁵ Sobre esta figura veja-se a seguinte obra: Manuel Villareal Pérez, *Alonso Sánchez, sus viajes y embajadas*, Seville, Facultad de Filosofía y Letras, 1907.

²⁶ A primeira relação foi redigida em 1583, a segunda em 1585 e a última em 1588.

²⁷ Por impossibilidade de consultar as relações de Sánchez no original, seguem-se os comentários sobre as mesmas feitas por Manuel Ollé na sua obra *La invención de China. Percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo XVI*, Wiesbaden, Harrasowitz Verlag, 2000, pp. 51-64.

²⁸ Alonso Sánchez não fez mais que dar continuidade a uma ideia defendida pelo agostinho Fr. Martín de Rada que, numa carta para o México, de 8 de Julho de 1569, fez a primeira descrição espanhola (ainda que indirecta) da China, defendendo a sua conquista. Cf. Charles Ralph Boxer (ed.), *South China...* cit, p. lxxi.

²⁹ Também aqui, Sánchez seguiu as opiniões de Rada que considerava os chineses “la gente mas vil para la guerra que asy en el mundo”. Carta de 1 de Julho de 1572 citada por Charles Ralph Boxer (ed.), *South China...* cit., p. lxxxvii.

para uma evangelização pacífica, mas evocava outros, como a dificuldade da língua. A observação de Sánchez prendeu-se, sobretudo, com aspectos logísticos, referindo as diferentes tipologias das embarcações, as características das armadas e das fortificações que defendiam as costas dos ataques marítimos.³⁰

Neste primeiro escrito, Sánchez referiu a permissão dada pelas autoridades chinesas aos padres Michele Ruggiere e Francisco Pasio para estabelecerem uma missão no interior do território. No entanto, desvalorizou este feito, dizendo que este não excluía a necessidade de uma evangelização rápida da China, só possível pela força das armas.³¹

A segunda relação, referente à estadia de Sánchez em Macau, entre Maio de 1584 e Junho de 1585, foi composta com dados maioritariamente transmitidos, quer por via verbal, quer epistolar, pelos jesuítas italianos Ricci e Ruggieri. Sobre essas informações, Manuel Ollé notou como estas decresceram quantitativamente em relação ao primeiro texto de Sánchez, mas como a qualidade, no sentido da exactidão dos dados, era muito maior.³²

Não obstante, na sua última relação sobre o Império do Meio, o jesuíta espanhol desvalorizava a autorização de entrada no interior da China conseguida pelos seus companheiros italianos, afirmando que só o tinham conseguido porque não assumiram a sua condição de missionários.³³ Desta forma, reforçava a sua convicção de que a China não poderia ser evangelizada pela via pacífica, muito menos através de um processo de acomodação cultural.

Manuel Ollé notou que a posição de Sánchez, em relação às incapacidades morais dos chineses, destoava da maior parte dos escritos contemporâneos, nomeadamente, dos de Matteo Ricci. Essa discrepância era acentuada pela boa opinião que Sánchez tinha dos filipinos em relação aos chineses, ideia minoritária entre os relatores europeus.³⁴

As informações redigidas por Alonso Sánchez, com o intuito de persuadir as autoridades espanholas para um plano de conquista do Império do Meio, foram a principal fonte utilizada pelo célebre jesuíta, José de Acosta,³⁵ sempre

³⁰ Cf. Manuel Ollé, *La invención de China...* cit., pp. 52-56.

³¹ Cf. *Ibidem*, p. 53.

³² Cf. *Ibidem*, p. 58.

³³ Cf. *Ibidem*, p. 63.

³⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 55-56.

³⁵ José de Acosta ficou conhecido pelas inúmeras páginas que escreveu em defesa dos índios da América do Sul, de quem tinha uma boa imagem, caracterizando-os como sendo fáceis de tratar e brandos, que imitavam o bem que viam, sendo que não havia nem melhores, nem mais fáceis para o Evangelho. Eram engenhosos, doces, dóceis, obedientes, não apreciavam o fausto e as riquezas inconstantes. O jesuíta defendia que se deviam cristianizar algumas das festas e dos ritos dos índios, pois fazer o contrário era provocar o ódio contra o catolicismo. Neste sentido, Acosta defendia o método de «acomodação cultural». Não obstante, em certos aspectos o jesuíta espanhol era um purista, levantou-se contra muitos teólogos que defendiam que a salvação era possível sem

que se referiu à China, na sua não menos famosa obra – *Historia Natural e Moral de las Índias*. Acosta era, assumidamente, contra os planos de Sánchez e, como seu superior, tentou mesmo impedir a apresentação pública do seu projecto.³⁶ Os dados coligidos por Sánchez foram incluídos no texto de Acosta, que tinha como propósito construir uma “comparação etnográfica das diferentes civilizações não europeias”.³⁷ Em certos excertos, os especialistas falam mesmo num uso literal dos apontamentos, sobretudo quando se abordam questões linguísticas.³⁸ Apesar da imensa admiração demonstrada por Acosta pelos índios americanos, o jesuíta admitiu que “non tenían tanta curiosidad y delicadeza como los chinas y japones”.³⁹

O exemplo de Alonso Sánchez obriga a relativizar os dois pressupostos enunciados neste artigo, uma vez que mais do que uma lógica submetida a uma Ordem Religiosa ou a um Padroado, a sua percepção do *outro* encontrava-se condicionada por uma estratégia. Independentemente do modo como os dados foram sorvidos, eles não se esquivaram de uma releitura com propósitos opostos. As opiniões dos dois jesuítas espanhóis não se sustentaram apenas nas diferentes concepções da China, mas como explicou Rafael Valladares, em diferentes planos imperiais. Acosta não considerou oportuna a conquista da China não só porque não acreditava na viabilidade do projecto, ou com o intuito de proteger os seus companheiros, que partilhavam o mesmo método acomodatório, mas porque considerava, como a generalidade dos espanhóis, que a Ásia desviava as atenções do verdadeiro pólo colonizador – a América.⁴⁰

Já aqui foi abordada a missão na China dos jesuítas ao serviço do Padroado, orientados por Alessandro Valignano.⁴¹ O visitador jesuíta encontrou-se com

o conhecimento de Cristo. Apesar da sua identificação com os métodos mais flexíveis de evangelização, nunca deixou de defender o direito justo e verdadeiro dos espanhóis sobre a América. Cf. León Lopetegui, S.I., *El Padre José de Acosta S.I. y las Misiones*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Gozalo Fernández de Oviedo, 1952, pp. 281, 319, 371.

³⁶ Em Março de 1587, Acosta escreveu ao Superior da Companhia, o padre Claudio Acquaviva, um *Parecer sobre la Guerra de la China y Repuesta a los Fundamentos que justifican la Guerra contra la China*. Cf. José Alcina Franch, “Introducción” in José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, Historia 16, 1987, p. 15.

³⁷ Manuel Ollé, *La Invención de China...* cit., p. 22.

³⁸ Vejam-se os capítulos V e VI do livro VI da *Historia natural...* cit., pp. 395-398.

³⁹ *Ibidem*, p. 399.

⁴⁰ Cf. Rafael Valladares, *Castilla y Portugal...* cit., p. 2.

⁴¹ Sobre Valignano veja-se a livro citado de Pedro Lage Reis Correia (nota n.º 9), assim como J. F. Moran, *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in the Sixteenth Century Japan*, Londres-Nova Iorque, Routledge, 1993; Josef Franz Schütte, S.I., *Valignano's mission Principles for Japan*, St. Louis, The Institute of Jesuit Sources, 2 vols., 1980; M. Antoni J. Üçeler, “Alessandro Valignano: Man, Missionary and writer” in *Renaissance Studies*, v. 17, n.º 3 (Sep. 2003), pp. 337-366.

Sánchez, em Macau, e ficou desagradado quer com a sua presença, quer com as suas ideias de conquista. Se o rei Filipe II decidisse embarcar na aventura proposta por Sánchez, essa atitude belicista destruiria a laboriosa teia de contactos que os jesuítas se esforçaram por tecer junto das autoridades chinesas, assim como enfraqueceria a missão jesuítica do Padroado em termos de apoio económico. Por outro lado, se a posição portuguesa em Macau fosse posta em causa, a própria missão japonesa seria lesada. Esta e outras preocupações foram transmitidas por Valignano ao Geral da Companhia, numa carta data de 1585.⁴²

O confronto de Valignano com Sánchez assentava nas diferenças de percepção da alteridade, num entendimento diferente das qualidades dos povos extremo-orientais e, mais especificamente, dos chineses. A estas discrepâncias juntavam-se as críticas de Sánchez aos métodos levados a cabo pelos jesuítas sobre a égide de Valignano. Sánchez fazia reparo ao uso de certas vestimentas, ao estilo de vida, mas sobretudo condenava a sua participação no comércio da seda⁴³. Se o confronto entre Sánchez e Acosta corporizou dois modos distintos de planificação do poder imperial de Espanha, pode afirmar-se que a confrontação entre Sánchez e Valignano também materializava a rivalidade entre dois Impérios, unidos sob uma única Coroa. Embora a missão jesuítica na China tivesse uma participação italiana muito elevada, os interesses da Companhia estiveram sempre alinhados com os do Império português que, no contexto da União Ibérica, tentava defender o seu domínio no Extremo Oriente.

No entanto, mais uma vez, o exercício de análise proposto no presente artigo, demonstra que as posições em relação à percepção do *outro* e aos métodos de evangelização fugiram muitas vezes à regra. O padre Francisco Cabral, ex-soldado português e superior da missão jesuítica no Japão (1570-1581)⁴⁴ era frequentemente retratado, nomeadamente por Valignano, como pouco tolerante com os irmãos japoneses e os costumes nipónicos.⁴⁵ Certamente comprometido

⁴² J. F. Moran, *The Japanese and the Jesuits...* cit., pp. 47-48.

⁴³ Cf. Manuel Ollé, *La Invención de China...* cit., p. 130.

⁴⁴ Para uma descrição biográfica de Francisco Cabral veja-se o artigo de Pedro Lage Reis Correia, "Francisco Cabral and Lourenço Mexia in Macao (1582-1584)" in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, Lisboa, Centro de História de Além-Mar, (n.º 15, Dezembro 2007), p. 50-51.

⁴⁵ Cf. Antonio Cabezas, *El Siglo Iberico de Japon. La presencia Hispano-Portuguesa en Japón (1543-1643)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1994, pp. 158-163. Esta impressão sobre o padre Francisco Cabral perpassou para a própria historiografia. Léon Bourdon descreveu-nos seguintes termos: "Peut-être pouvait-on lui reprocher ce mépris qu'éprouvent trop souvent les Européens, et qu'éprouvaient en tout cas la plupart des Portugais d'alors à l'égard des «gens de couleur» et plus généralement des indigènes, mépris qui le poussait à les maintenir dans une subordination parfois humiliante pour eux et qui l'incitait à user à leurs endroit de procédés susceptibles de froisser leur amour-propre", Léon Bourdon, *La Compagnie de Jésus et le Japon 1547-1570*, Paris, Centre Culturel Portugais de la Fondation Calouste Gulbenkian. Commission Nationale pour les Commémorations des Découvertes Portugaises, Paris, 1993, p. 559). George Elison afirmou

com a sua "nacionalidade" e igualmente preocupado com o avanço espanhol nas Filipinas, Cabral mostrou-se favorável ao projecto de Acosta.⁴⁶ Esta sua posição estava em consonância com uma série de outras opiniões muito inflexíveis.

Na sua correspondência é possível detectar uma certa ortodoxia. Em 1572, escreveu que "ainda que ao partir se metiam grandes medos, e ser necessário mudar o traje e vir desconhecido com vestidos de seda, eu todavia que mais ir confiado em Deus (...) fui com minha roupeta, e coroa e nomeando-me por todos os reinos e terras que passava por padre da Companhia de Jesus".⁴⁷ Apesar de não existir na carta nenhuma crítica explícita aos seus companheiros que optavam por se vestir à japonesa, o padre mostrou ter orgulho na sua afirmação como europeu e como jesuíta, solução que defendia como modo eficaz para a evangelização do Japão. Cabral considerava que era necessário a Companhia reforçar a sua vida espiritual e religiosa.⁴⁸

Apesar de se opor ao método de acomodação, temendo pela descaracterização da Companhia, Cabral não era totalmente "ortodoxo". Tal como Valignano, também ele defendia a possibilidade dos neófitos japoneses casarem com «gentios»⁴⁹ e se interessava pela cultura e costumes japoneses, mas não com o propósito de se adaptar aos mesmos. O superior do Japão procurou estudar o Budismo, mas ao contrário de Valignano e dos seus seguidores, não se interessou por ele com o intuito de conciliar a palavra de Cristo ao quadro intelectual japonês. Pelo contrário, procurou pontos em comum entre o Budismo e a cultura europeia, nomeadamente, com Aristóteles, para o poder combater. Como explicou Pedro Lage Correia "he analysed Japanese culture and Buddhism with the aim of approximating the outside world to the Society of Jesus".⁵⁰

Inicialmente, o padre Francisco Cabral não foi radical nas suas posições sobre o clero nativo, admitindo a importância desses irmãos no seio da Compa-

que o padre Francisco Cabral parecia mais um monge do que um jesuíta. Cf. George Elison, *Deus Destroyed...*, cit., Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press, 1988, p. 20.

⁴⁶ Manel Ollé, *La Invención de China...* cit., pp. 128, 134. Também o padre Luís Fróis defendeu, ainda que em moldes mais realistas, a necessidade de construção de um forte na China para recolher missionários caso houvesse perseguições. Cf. José Eduardo Franco, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX)*, vol. I, *Das Origens ao Marquês de Pombal*, Lisboa, Grávida, 2006, p. 211.

⁴⁷ *Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da Índia & Europa des do anno de 1549 até o de 1580*, (edição fac-similada da edição de Évora, 1598), Maia, Castoliva Editora, Lda., 1997, fl. 338. Em Setembro de 1571, numa carta escrita em Nagasáqui, para o Geral da Companhia, o padre Francisco recomendava que os seus companheiros se lembrassem "quantos milhares de cristãos fizeram os apóstolos e outros santos sem sedas antes rotos e en estreitissima pobreza." Carta publicada por Pedro Lage Reis Correia, "Francisco Cabral...", in *Bulletin...* cit., p. 71.

⁴⁸ Cf. *Ibidem*, p. 52.

⁴⁹ Cf. *Ibidem*, p. 58.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 59.

nhia, nomeadamente, no que tocava às suas funções como intérpretes. Sempre considerou que esses irmãos deveriam ser mantidos em posições subalternas em relação ao clero europeu⁵¹. Deve notar-se que durante os dez anos em que foi Superior da Companhia no Japão, apenas cinco japoneses foram aceites como irmãos.⁵² Numa carta que escreveu ao seu superior, admitiu que os japoneses não tinham disposição natural para o sacerdócio. “E depois é também devido ao clima do país e à influência das estrelas, pois até parece que uma inquietação incessante e um constante desejo de mudança dominam o coração desta gente”.⁵³

Nas cartas do padre Francisco detectam-se posições em relação à evangelização que demonstram um profundo eurocentrismo, uma incapacidade para perceber o contexto local, uma preocupação extrema com a imagem da Companhia, imagem totalmente construída na Europa, a vários meses de viagem do País do Sol Nascente.

Um outro padre jesuíta, conhecido pelas suas competências linguísticas (sabia japonês e chinês), que lhe valeram o cognome de *o Intérprete*, demonstrou ter uma visão discordante da maioria dos seus colegas inacianos. João Rodrigues,⁵⁴ numa carta de 1598, manifestava as suas reservas quanto à criação de um clero nativo, “porque no tienen aquellas partes que los de Europa assi naturales, como en la efficacia de adquirir la virtud, y naturalmente es gente flaca y inconstante”.⁵⁵

A questão da admissão de japoneses no seio da Companhia foi uma das discussões mais acesas e permanentes dentro da missão. Outros jesuítas portugueses recomendavam prudência no recrutamento de nativos, como os padres Mateus de Couros e Diogo de Mesquita. Note-se que também os italianos apresentaram algumas reservas. Em 1592 e, depois, novamente em 1594, o jesuíta italiano Celso Confalonieri escreveu que era indesejável que a Companhia ordenasse japoneses. O seu conterrâneo Francesco Pasio compartilhava desta ideia, recomendando cautela.⁵⁶

Quando o padre João Rodrigues foi expulso do Japão e passou a pertencer à missão jesuítica da China, mostrou um grande interesse pela cultura e a língua sínica, tendo corrigido a tradução de várias palavras usadas incorrectamente na evangelização dos chineses. O padre procurou compreender as verdadeiras dimensões das «três seitas» da China (Budismo, Confucionismo e Taoísmo). Transmitiu os conhecimentos adquiridos aos seus companheiros, desconstruindo

⁵¹ Cf. *Ibidem*, p. 62.

⁵² Cf. Michael Cooper, *Rodrigues... cit.*, p. 178.

⁵³ Carta citada por Charles Ralph Boxer, *A Igreja... cit.*, p. 37.

⁵⁴ Sobre a biografia deste jesuíta veja-se a obra já citada de Michael Cooper.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 175.

⁵⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 181-182.

a ideia que os chineses, num tempo remoto, tinham conhecido o verdadeiro Deus e a verdadeira doutrina.⁵⁷

O problema da tradução das ideias teológicas cristãs para a língua chinesa não era menor, uma vez que era muito difícil encontrar equivalentes precisos para ideias abstractas. A preocupação de João Rodrigues centrava-se no correcto ensinamento do cristianismo, um purismo que estava longe de qualquer sincretismo. Este jesuíta defendia que era mais seguro importar as palavras estrangeiras do que usar a terminologia chinesa, opinião a que se opunham Ricci e os seus seguidores.⁵⁸ João Rodrigues apresentava-se assim contra um processo de acomodação cultural que desembocou na denominada «querela dos ritos chineses».⁵⁹ Apesar do confronto se ter dado, sobretudo, entre jesuítas e mendicantes, as cisões fizeram-se sentir entre os próprios membros da Companhia.

Quando a missão na China se confrontou com a questão dos ritos chineses, as opiniões dos jesuítas tendiam a ser bastante cindidas. Por exemplo, o padre Jean Valat opôs-se às cerimónias em honra dos antepassados e era encarado pelos frades como um aliado. O padre Inácio Lobo escandalizava-se tanto com a prática que, aos assistir a um desses rituais, desmaiou, dando sinais do carácter genuíno da sua ortodoxia. Confúcio também não era uma figura consensual, sendo que alguns padres, nomeadamente Ricci e Intorcetta, tomavam-no por um profeta, um pregador da Lei Natural. Ao contrário, o padre Gravina não tinha dúvidas que tinha ido parar ao Inferno, enquanto os mais moderados colocavam-no no Limbo.⁶⁰

A oposição aos «ritos chineses» não pode ser entendida como uma forma de não aceitação do *outro*. As dúvidas levantadas por esta questão prendiam-se com a vivência religiosa e com a preocupação de cumprimento quer da liturgia, quer da teologia cristã. O caso do bispo D. Juan Palafox e Mendonza é exemplar. Apesar do prelado se ter mostrado contra os «ritos chineses», em 1648, escreveu uma história sobre a China⁶¹ onde comparava este Império ao espanhol, tendo reconhecido que, em alguns aspectos, os primeiros eram superiores aos europeus. As notícias que lhe chegavam desde Manila, via Acapulco, que davam conta da desagregação da dinastia Ming às mãos dos Manchus, mereceram-lhe uma comparação com a desagregação ibérica, iniciada em 1640.⁶²

⁵⁷ Cf. *Ibidem*, pp. 289-290.

⁵⁸ Cf. *Ibidem*, p. 293.

⁵⁹ A «querela dos ritos chineses» centrou-se na dúvida se era ou não legítimo permitir que os neófitos chineses mantivessem o culto a Confúcio e aos antepassados. Alguns jesuítas não consideravam esta prática herética, uma vez que se tratava de um culto civil, sem cariz religioso. A bibliografia sobre este tema é vasta. Vejam-se, a título de exemplo, as seguintes obras: Jacques Gernet, *Chine et Christianisme*, Paris, Éd. Gallimard, 1982; Jean Pierre Duteil, *Le Mandat du Ciel. Le rôle des jésuites en Chine*, Paris, Éd. Arguments, 1994.

⁶⁰ Cf. J. S. Cummings (ed.), *The Travels and Controversies... cit.*, p. xliii.

⁶¹ *Historia de la conquista de la China por el tártaro*.

⁶² Cf. Rafael Valladares, *Castilla y Portugal... cit.*, pp. 104-106.

O frade dominicano, Domingo Fernandez de Navarrete, que se mostrou favorável à criação de um clero nativo na China, era contra o culto dos antepassados e outras cerimónias ancestrais por parte dos neófitos chineses. Não obstante, no discurso de Navarrete era frequente encontrarem-se duras críticas aos espanhóis, proclamando a virtude dos chineses (caracterizando-os como muito leais) e a superioridade dos convertidos indianos, em contraste com os católicos de origem europeia.⁶³

Num relatório de 1577 conhecido por *Sumarium Indicum*,⁶⁴ o padre Alessandro Valignano, escreveu as suas impressões sobre a superioridade dos japoneses e chineses, fazendo-os a excepção de todos os defeitos dos povos do Índico. Essa gente era negra (à excepção dos habitantes da China e do Japão, que eram brancos como os europeus); era ignorante e de fraco engenho (com ressalva dos chineses e dos japoneses, curiosos e inventivos); era gente de pouco primor e de pouca capacidade (não se referindo Valignano, é claro, aos povos do Império do Meio e do Império Nipónico).

O texto, para lá de sublinhar a excelente opinião que Valignano tinha de chineses e japoneses, deixou transparecer a profunda desconsideração que o Visitador jesuíta tinha pelos povos do Índico. As suas declarações alertam para o facto de não se poderem generalizar as boas opiniões sobre o *outro*. Desta forma, é também necessário relativizar a abrangência do uso dos métodos de acomodação cultural. Estaria o padre Valignano e os seus seguidores dispostos a aplicar este método noutras regiões da Ásia? As condições específicas da China e do Japão, possuidores de uma matriz cultural idêntica à europeia, terão proporcionado uma aproximação dos jesuítas às culturas locais. Por outro lado, a impossibilidade de domínio dessas regiões, do ponto de vista colonial, também induziu a uma abordagem acomodatória.

Neste contexto, é particularmente pertinente a análise do texto produzido pelo jesuíta espanhol Pedro Chirino sobre as Filipinas,⁶⁵ uma vez que se trata de uma região extremo oriental culturalmente muito distinta, onde os espanhóis tinham o domínio do espaço.

Este reitor do Colégio de Manila foi acusado por alguns dos seus companheiros de não cativar a afectividade que devia decorrer dos seus dotes de pregador e do seu domínio das línguas indígenas.⁶⁶ No entanto, as suas impressões

⁶³ Cf. *Ibidem*, p. xxxiv.

⁶⁴ Malaca, 22 de Novembro e 8 de Dezembro de 1577. Pub. em *Documenta Índia*, vol. XIII, Roma, Monumenta Historica Societatis Jesu, 1975, pp. 1-13.

⁶⁵ Sobre a missão jesuítica nas Filipinas consulte-se a seguinte obra, Horacio de la Costa, *The Jesuits in the Philippines 1581-1768*, Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 1967.

⁶⁶ Jaume Gorriç, S.J., "Pedro Chirino en la historiografía filipina: el manuscrito inédito de la «primera parte de la historia de la provincia de filipinas de la compañía de Jesús», in *Imperios y Naciones en el Pacífico – la formación de una colonia: Filipinas*, M^a Dolores Elizalde, Joseph

sobre o lugar e os seus habitantes ficaram registadas na sua *Relación de las Islas Filipinas*.⁶⁷

Nos primeiros capítulos da obra, Chirino abordou a questão da chegada dos espanhóis a esta região. Depois, o autor demorou-se na descrição da fauna, do clima e das gentes que habitavam as várias ilhas, tendo discernido as especificidades tribais que povoavam esta zona. Qualitativamente pode afirmar-se que as opiniões de Chirino eram bastante moderadas para a realidade cultural que descreveu, cuja matriz diferia claramente da europeia. Este jesuíta conseguiu, sobretudo, erigir um discurso etnográfico extremamente rico para a época, com descrição de fisionomias, costumes e crenças religiosas. Esta preocupação, para lá da pura curiosidade científica, prendia-se com a necessidade de transmissão de um conhecimento detalhado sobre as tribos indígenas aos seus colegas missionários, para que estes pudessem realizar com êxito os trabalhos apostólicos.

Nestas ilhas havia uma boa disposição tanto para o assentamento dos colonos, como para o dos eclesiásticos que desejavam propagar a fé, pois as ilhas eram muito povoadas de gente. A terra não era só favorável, de bom céu, mas fértil e rica. Nela encontravam-se muitas minas, nomeadamente de ouro. Os filipinos davam particular atenção à criação de bichos-da-seda, por este produto ser muito valioso. Possuíam também cabras e porcos domésticos.

No capítulo quarto da obra, o autor continuou a descrever os produtos que a terra oferecia e os animais que eram aí criados. A esta abundância juntava-se a vizinhança com a China, a Índia, Japão, Malaca e as Molucas. Da China não se tinha apenas começado a trazer sedas e louças, mas de lá também proveio o gado, assim como a tinta e o papel, os ocupantes de todos os ofícios, desde médicos a barbeiros. Da Índia, de Malaca e das Molucas vinham os escravos brancos e negros, as drogas e as especiarias, as pedras preciosas, o marfim, as pérolas e muitas outras riquezas. Do Japão chegava o trigo, a prata, outros metais, o salitre, as armas e muitas outras curiosidades.⁶⁸

Os filipinos não andavam nus, usavam umas túnicas muito largas, quase da garganta aos pés, de algodão listado com cores, ou algodão branco, quando estavam de luto. Andavam apenas nus em casa e nos lugares que dispensavam o vestido. Porém, fora da intimidade, eram muito cuidadosos em se tapar, facto que agradava a todas as outras nações e em particular aos chineses.⁶⁹

Pedro Chirino observou os hábitos de limpeza pessoal que os indígenas das ilhas Filipinas tinham como marca cultural. Eram especialmente cuidadosos com

M. Pradera, Luis Alonso (ed.), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001, pp. 227-247.

⁶⁷ Pedro Chirino, *Relación de las Islas Filipinas i de lo que en ellas an trabajado los Padres de la Compañía de Jesús*, Esteban Paulino, Roma, 1604.

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 7-12.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 18.

os dentes, mantinha-nos sempre brancos, que para eles era um sinal de pureza do indivíduo, assim como mantinham as mãos sempre limpas.⁷⁰

Dentro da paleta linguística da região destacava-se o idioma falado em Manila, o *Tagala*, que foi o primeiro que Chirino aprendeu. Na obra, o jesuíta desenhou as vogais, as consoantes e demonstrou como estas interagem em palavras compostas. Observou que os filipinos escreviam como os chineses e japoneses, ou seja, de cima para baixo, mas que, ao contrário destes, adoptaram o modo de escrita europeu, isto é, da esquerda para a direita.⁷¹

O interesse de Chirino pela aprendizagem da língua local ia ao encontro da tradição jesuítica. Mas, como se viu, nem sempre a associação entre o interesse ou a facilidade de aprendizagem das línguas locais foram sinónimo de apoio ao processo de acomodação. O referido João Francisco, o *Intérprete* é disso um bom exemplo.

O relato de Pedro Chirino demonstra como os interesses condicionaram irremediavelmente a percepção do *outro*. Os próprios temas escolhidos por Chirino estavam sujeitos a uma agenda colonizadora e não só missionária. Nesse sentido, a sua obra assumiu contornos diferentes dos textos apresentados pelos jesuítas a trabalhar na China e no Japão. Se por um lado, afirmava-se a excepcionalidade de chineses e japoneses devido aos paralelos culturais que, apesar das muitas diferenças, era possível estabelecer com a Europa; por outro, a visão sobre os filipinos foi inflacionada pelo facto de se querer integrar esse povo nas fileiras dos colonizados.

Não é por acaso que Alonso Sánchez, como se viu, demonstrou uma visão mais positiva sobre os filipinos do que em relação aos chineses. Também o frade Domingo Navarrete considerou ser mais fácil evangelizar os índios das Filipinas que os chineses. Não obstante, salientava que quanto menor fosse a capacidade dos índios maior a paciência do missionário.⁷² O primeiro governador das Filipinas, Miguel López Legazpi, não se conseguiu desfazer dos seus pré-conceitos europeus e demonstrou-se qualitativamente mais impressionado por chineses e japoneses. Legazpi protegeu estas duas comunidades em Manila, acção que justificou pelo elevado nível cultural destes povos,⁷³ ao qual se juntavam os interesses comerciais.

O presente trabalho, que não pretendeu ser sistemático, no sentido, em que não se quis enumerar exaustivamente todas as situações de apoio ou desacordo com o «método acomodatório», permite chegar a algumas conclusões.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 8.

⁷¹ *Ibidem*, p. 40.

⁷² Cf. J. S. Cummings (ed.), *The Travels and Controversies...* cit., p. xxxvi.

⁷³ Cf. Antonio Cabezas, *El Siglo...* cit., p. 182.

A primeira é que não existiu uma divisão notória entre jesuítas do Padroado e do *Patronato* no que diz respeito às questões dos métodos evangélicos, de aceitação ou condenação dos ritos locais e na problemática em torno da criação de um clero nativo. De um lado e de outro, os jesuítas mostraram diferentes entendimentos e atitudes.

Não obstante, pode afirmar-se que a percepção da Ásia por parte de alguns espanhóis foi muito marcada pela experiência colonial na América do Sul. Os planos de conquista da China por parte de Alonso Sánchez foram, apenas, o exemplo máximo de desajustamento à realidade sínica. É natural que os portugueses e os jesuítas de outras «nações», a trabalhar sob o Padroado português, tivessem uma visão mais aproximada da realidade, devido à duradoura presença lusa no Oriente.

A presente análise demonstrou que não se podem atribuir rótulos aos padres da Companhia de Jesus que agiram no Extremo Oriente. As classificações, na generalidade das vezes, não expressam a complexidade desses indivíduos. Não se pode, assim, fazer corresponder as seguintes realidades:

- a) ser a favor do método de «acomodação cultural» em termos genéricos não equivalia a ser a favor da criação de um clero local;
- b) ser contra a criação de clero nativo não era sintomático de uma visão negativa do *outro*, o problema era muitas vezes colocado sob a recente conversão dos indivíduos;
- c) a problemática em torno dos «ritos chineses» não significou, necessariamente, uma desqualificação dos chineses. Muitos jesuítas que se mostraram contra faziam-no em nome de um certo purismo, compreensível se pensarmos que o Cristianismo na Europa tinha, há não muitos anos, presenciado um Cisma;
- d) o interesse pelas línguas e culturas locais não se traduziu sempre no apoio aos métodos acomodatórios;
- e) ser a favor da formação de um clero nativo não pressupunha ser-se a favor dos «ritos chineses»;
- f) ser a favor do método de «acomodação cultural» na China e no Japão não significava que os padres defendessem o mesmo método para todos os territórios onde o Padroado e o *Patronato* agiam.
- g) se é legítimo afirmar que quem praticou o método de «acomodação cultural» tinha uma visão positiva do *outro*, não se pode dizer que quem era a favor do modelo denominado de «tábua rasa» tinha uma percepção negativa.

A conclusão deste artigo conduz ao seu princípio, onde se expressou o carácter dual e até mesmo antagónico da palavra *outro*. Os jesuítas ao assumirem este papel, uma vez que foram um dos objectos de análise, comportaram-se também de forma complexa.