

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

ANDRÉ JUNQUEIRA PREVATTO

Conversão à Comunicação:

A trajetória do missionário que foi São Francisco Xavier

(1542-1552)

São Paulo

2010

ANDRÉ JUNQUEIRA PREVATTO

Conversão à Comunicação:

A trajetória do missionário que foi São Francisco Xavier

(1542-1552)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em História Social.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron.

São Paulo

2010

FOLHA DE APROVAÇÃO

Andre Junqueira Prevatto

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre. Orientador: Prof. Dr. Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof(a). Dr(a).

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof(a). Dr(a).

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof(a). Dr(a).

Instituição: _____ Assinatura: _____

Aos meus pais, Angelo e Geny, que me deram a vida; em memória de Chiara Lubich que me fez
reecontrar o encanto pela vida.

Agradecimentos:

Em primeiro lugar, agradeço ao meu orientador Carlos Alberto Zeron que, nesses últimos três anos, ensinou-me com competência e dedicação o ofício de historiador, algo que levo para a vida. Tive a fortuna de ter Zeron como meu orientador, mas também Janice Theodoro como coorientadora. No diálogo entre a competência de meu orientador e carinho quase materno de minha coorientadora, acredito que se desenhou, a despeito das inúmeras dificuldades, um belo trabalho. Mais distantes no tempo - embora não na memória - estão também as contribuições intelectuais e a amizade de Rafael Ruiz. Foi ele quem, pela primeira, vez introduziu-me o tema do direito natural, central nesta dissertação.

Agradeço a minha família pelo apoio incondicional e aos amigos que aceitaram com paciência as intermináveis ausências. Devo agradecer também a interlocutores e parceiros valiosos nessa empreitada como Herivelto Souza, Fernando Testa, Ana Emília Lobato, Bruna Soalheiro, Alex Calheiros, Alexandre Araujo e, especialmente, a João Manuel Mota. Não posso deixar de lembrar Antonio Capelesco, que me acolheu como hóspede no momento mais difícil desses últimos três anos; um padre nos vários sentidos do termo. Agradeço também aos meus antigos professores italianos que me ajudaram a formular questões à vida em geral, algumas tão válidas a esse trabalho: Antonio Maria Baggio, Luigino Bruni, Piero Coda e Gerard Rossè.

A FAPESP que me deu o apoio financeiro sem o qual essa dissertação não seria possível.

Por fim, não posso deixar de agradecer aos companheiros mais próximos que, nesses tempos agitados, me deram o suporte necessário ao estudo: Marconi Ramalho, Claudio Bica, Carlos Macedo e William Ribeiro.

Resumo

Nosso trabalho propõe-se ao estudo de algumas das cartas escritas pelo primeiro missionário jesuíta, Francisco Xavier. Da totalidade de 139 missivas, estamos focando na análise de 39 delas. Número formado pelo conjunto das cartas escritas a Inácio de Loyola e ao provincial jesuíta do Império português, Simão Rodrigues, somadas a um terceiro grupo: onze cartas edificantes enviadas aos companheiros jesuítas em geral.

Temos como objetivo o estudo da trajetória de Xavier pelo Oriente, analisando suas passagens por quatro regiões: pelos mares do Índico; pelo o Sul da Índia; pelo Sudeste Asiático; e, por fim, pelas terras do Japão. Nosso interesse não está na análise de sua postura em cada região isoladamente, mas no estudo dialógico entre as posturas adotadas por onde passou. No Sul da Índia, Xavier batiza em massa; no Japão, lança mão das disputas dialéticas aos moldes das universidades europeias como pilar de seu método de evangelização. No Índico, apresenta-se como pregador mendicante; no Extremo Oriente, como embaixador intelectualizado.

Além de sua ação, Xavier adapta também seu pensamento e a esse respeito nos atemos à aplicação das teorias coligadas ao direito natural, sobretudo, os conceitos de lei natural e razão natural, em função de uma reflexão sobre um sistema de comunicação natural entre as gentes.

Em suma, nossa atenção está voltada, sobretudo, para a mudança na ação e pensamento do primeiro missionário jesuíta em função do projeto de conversão e das necessidades apresentadas nos encontros com os povos da Ásia.

Abstract

The purpose of this paper is to study some letters written by the first Jesuit missionary, Francis Xavier. Focus was given to 39 out of a 139-page missive, which corresponds to the total set of letters written to Ignatius of Loyola and to the Jesuit Prior of the Portuguese Empire, Simão Rodrigues, added to a third group of eleven uplifting letters sent to his Jesuit companions in general.

Its objective is to study Francis Xavier's course in the east, analysing his staying in four regions, namely: the Indian Ocean; the southern part of India; the southeast Asia; and, finally, the far east lands of Japan. And the concern lies not in the analysis of Francis' posture in each region isolatedly, but in the dialogic study among the stances he adopted in the places where he passed by. In the south of India, Francis Xavier performs mass baptism; in Japan, he makes use of dialectical disputes similarly to those used by european universities as a cornerstone to his evangelization method. In the Indian Ocean he presents himself as a mendicant preecher whilst in the Far East, an intellectualized ambassador.

Besides his action, Francis Xavier adapts also his thought and in this regard focus will be given to the implementation of theories connected with natural right; especially, the concepts of natural law and natural ratio, with the aim of reflecting on the natural communication system among peoples.

Summarizing, the attention is drawn, mainly, to the change of action and thought of the first missionary in connection with the project of conversion and the entails arisen during the meetings with people in Asia.

Sumário

Apresentação..... p 11.

Introdução..... p 15.

Capítulo I: Mediterrâneo no Índico..... p 27.

1.1. Contexto político de uma transposição cultural..... p 28.

1.1.1. Expansão portuguesa: Ocidente no Oriente..... p 29.

1.1.2. Fixação no Índico e uma cruzada náutica..... p 33.

1.2. Mediterrâneo no Índico: duas cartas de Xavier..... p 38.

1.2.1. Índico: um ambiente familiar..... p 41.

1.2.2. Os Brâmanes: “gente mais perversa do mundo”..... p 46.

Capítulo II: Xavier e o Estado das Índias: a conversão paravá..... p 57.

2.1 Gentios como “cristãos em potência”..... p 58.

2.2 Francisco Xavier e o batismo em massa..... p 61.

2.3. História política de uma conversão em massa..... p 70.

Capítulo III: Abertura do mundo ao mundo: Francisco Xavier no Sudeste Asiático..... p 82.

3.1. Francisco Xavier em meio à barbárie: contexto histórico..... p 89.

3.2. Discurso sobre a região do Moro..... p 95.

3.3. Monarquias universais e sistemas de convivência..... p 100.
3.4. Referências culturais de Xavier..... p 110.
3.5. Razão humana como vínculo de semelhança entre as gentes..... p 114.

Capítulo IV: Missionário, embaixador: estratégias de conversão e comunicação no Japão..... p 125.

4.1. Xavier, um tecelão da rede portuguesa..... p 128.
4.2. Método de conversão negociado..... p 142.
4.3. Japoneses infiéis, mas sábios..... p 156.

Conclusão..... p 171.

Bibliografia..... p 180.

Cronologia da vida de Xavier..... p 190.



Xavier diante Ouchi Yoshiataka.
Manuel Henrique S. J. (1594-1654)
Catedral nova de Coimbra¹

¹ Extraído de MEDINA, Juan. **Documentos del Japon, 1547-1557**. Roma: Instituto Histórico de la Compañía de Jesus, 1990, p. 21.

Apresentação

Nosso trabalho se atém à análise da trajetória na Ásia de Francisco Xavier, o primeiro missionário jesuíta. Xavier, Inácio de Loyola e alguns outros companheiros, formaram o grupo inicial dos jesuítas. A memória jesuítica construiu a imagem de Xavier como cofundador da ordem: iniciador da companhia como ordem de missionação. Nessa dissertação analisamos o percurso do homem, do missionário, que foi São Francisco Xavier²: a principal referência missionária para os que vieram depois dele.

Nascido no ano de 1506, na região ibérica de Navarra, Xavier transferiu-se aos dezanove anos a Paris, onde completou seus estudos. Na França, foi aluno do colégio de Santa Bárbara, instituição financiada pelo Rei de Portugal. Na Universidade de Paris, o futuro missionário conheceu Inácio de Loyola, juntando-se ao grupo inicial dos jesuítas.

Por intermédio do reitor do colégio, Diogo Gouveia, alguns dos “companheiros de Jesus” foram chamados a Portugal com o objetivo de seguirem em missão para o Oriente. Francisco Xavier e Simão Rodrigues são os escolhidos, porém, somente Xavier viajou à Ásia (1541). Simão Rodrigues permaneceu em Portugal, tornando-se, mais tarde, o provincial da ordem para o império português. Francisco Xavier faleceu em 1553, tentando atingir o que foi seu último objetivo: fundar uma missão em território chinês.

Em seus anos na Ásia (1542-1553), o missionário visitou a maioria dos povos contatados pelos portugueses. Esteve na Índia, Malásia, Molucas, Japão e China. Na

² Xavier foi canonizado simultaneamente a Inácio de Loyola em 1622. De um lado Santo Inácio, o portador do carisma: de outro São Francisco Xavier, o primeiro missionário da Ordem dos Jesuítas. Sobre a vida de Francisco Xavier, cf. SCHURHAMMER, Georg. **The life of Saint Francis of Xavier**. Rome: The Jesuit Historical Institute, 1973-1982.

Índia apoiou sua ação missionária sobre o poder político do império português; no Japão, entretanto, teve que negociar acordos políticos que garantissem o trabalho missionário, apresentando-se como um embaixador intelectualizado. Neste mesma região adota as disputas dialéticas, como usadas nas universidades europeias, como pilar principal de seu novo método de evangelização. No Sul da Índia, batiza em massa.

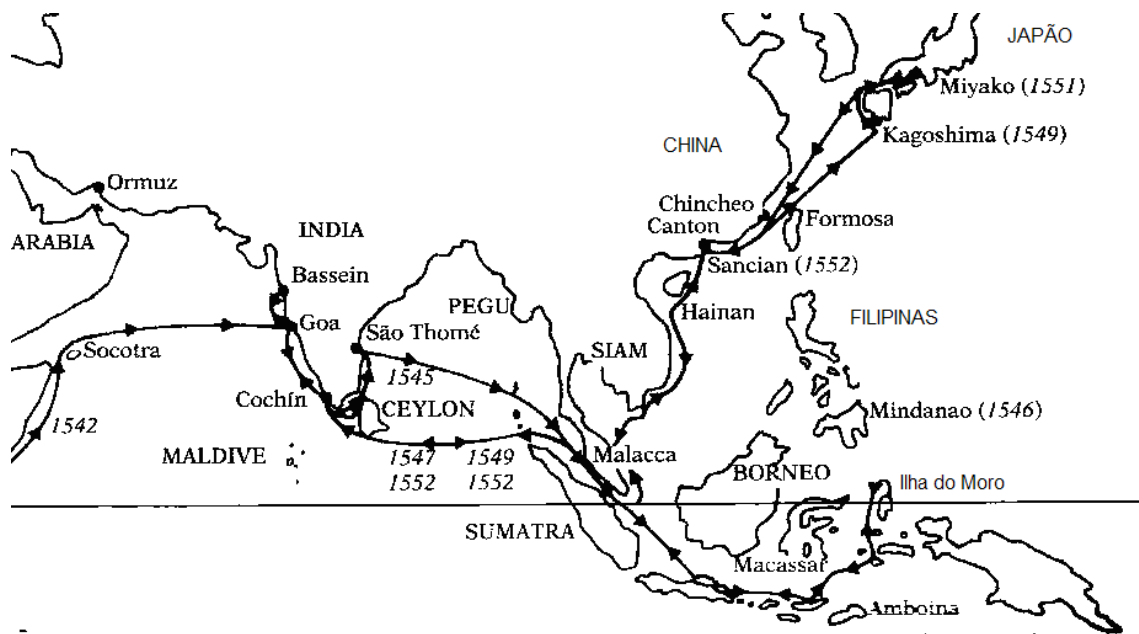
No Extremo Oriente, onde a presença militar portuguesa era fraca e o poder nativo imenso, ao contrário de seu período na Índia, Xavier começa a refletir sobre seu método de conversão, inserido em um conjunto de problemas mais amplos: a comunicação natural entre as gentes. É o próprio desejo de converter que pede a reflexão sobre um sistema de convivência entre os homens. Francisco Xavier passa aplicar as teorias do direito natural, sobretudo os conceitos de lei e razão natural, para pensar o tema da *“sociedade e comunicação natural”* como desenvolvido pelos teólogos tomistas do século XVI.

Como veremos, a trajetória de Francisco Xavier no Oriente evidencia a “conversão” de um missionário à comunicação. Utilizamos a expressão “conversão à comunicação” como imagem para ilustrar a modificação da postura do missionário ao longo de sua trajetória rumo ao Oriente distante, que o leva, no campo da ação, a adotar estratégias de conversão cada vez mais fundadas na negociação e no diálogo, bem como direcionar sua reflexão teórica ao tema da “comunicação natural” entre os homens.

Optamos por analisar dialogicamente a postura de Xavier na Ásia. Interessa-nos o movimento de adaptação do missionário; a sua trajetória: o processo de mudança que o leva a repensar sua postura no trato com os nativos. Nossa problemática versa sobre o tema do encontro cultural. Não possuímos documentos que nos permitam analisar o impacto de Xavier pelas regiões por onde passou. Podemos, contudo, perceber que em

sua trajetória o missionário modifica seu discurso sobre os povos encontrados. Reciprocamente “converte-se”: muda de sentido, e segue em direção à comunicação.

A modificação da ação e do pensamento de Xavier nos permitem pressupor que algo ocorreu: que houve encontro entre homens, ou seja, entre o missionário que foi São Francisco Xavier e os povos por ele encontrados.



Mapas das Viagens de Xavier pela Ásia³

³ XAVIER, Francisco. **Dalle terre dove sorge il sole**. Roma: Città Nuova, 2003.

Introdução

Nosso trabalho propõe-se à análise de algumas das 139 cartas escritas pelo primeiro missionário jesuíta, Francisco Xavier, que viveu na Ásia de 1542 a 1552, em missão de evangelização e colocando-se em contato com diferentes povos. Tentaremos analisar, comparativamente, a trajetória do missionário pelas regiões por onde passou ao longo desses dez anos.

O século XVI é um período privilegiado para observarmos civilizações em encontro⁴. Os missionários, pontas de lança do mundo cristão em terras distantes, tornam-se por meio da análise de suas cartas, objetos profícuos para a compreensão dos encontros culturais do século XVI. Nossa pesquisa não vem seguindo, entretanto, as teses que identificam no pensamento das ordens religiosas do século XVI o nascimento da antropologia como ciência e que procuram compreender o missionário como um antropólogo⁵ diante de um suposto “Outro” cultural. É importante deixarmos claro, desde já, acreditarmos que o conceito de “Outro”, tão presente na modernidade, pouco signifique a Francisco Xavier. Ao contrário de um antropólogo contemporâneo, que busca a especificidade de cada cultura, o missionário do século XVI procura estabelecer semelhanças entre os homens; não definir suas diferenças.

Essas “semelhanças” são usadas para construir pontes simbólicas com os “não cristãos” e facilitar o entendimento do missionário com os povos encontrados na Ásia. São dois os principais elementos aplicados para “codificar as diferenças” com os nativos: a certeza do reconhecimento do Deus cristão também por “não cristãos” e a crença em uma semelhança ontológica ente os homens. O conhecimento mútuo de Deus, e a

⁴ MONTEIRO, Paula. **Deus na aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. Porto Alegre: Editora Globo, 2006.

⁵ PAGDEN, Anthony. **The fall of natural man**: the american indians and the origin of comparative ethnology. New York: Cambridge Press, 1982.

obediência a parte de suas leis, permite pensar intersecções culturais e sociais entre as comunidades cristã, judaicas e muçulmanas; e a crença em uma semelhança entre os homens, dada por natureza, permite pensar a existência de valores compartilhados por todos e a humanidade como um corpo social coeso. Seja a semelhança posta no mútuo conhecimento de Deus ou na própria natureza humana é sempre a semelhança o elemento ressaltado por Francisco Xavier em suas cartas.

A ausência do conceito de “Outro” pode ser confirmada também em função do contexto da presença portuguesa no Oriente. A Índia foi vista no século XV e XVI como uma região habitada por cristãos; como uma continuidade da cristandade. As lendas da presença de cristãos na Ásia baseiam-se, sobretudo, na tradição pela qual o apóstolo Tomé teria evangelizado parte da Ásia.

Essas lendas explicariam o equívoco cometido pela esquadra de Vasco de Gama que viu cristãos onde havia somente hindus. Sobre esse encontro, ficou registrado:

Aqui nos levaram a uma igreja, a qual estavam as coisas seguintes: Primeiramente o corpo da igreja é de grandura dum mosteiro, toda lavrada de cantaria, telhada de ladrilho... e dentro estava uma imagem pequena, a qual eles diziam que era Nossa Senhora. E diante da porta principal da igreja, ao longo da parede, estavam sete campanas pequenas. Aqui o capitão-mor fez oração e nós outros com ele⁶.

Como podemos ver nessa passagem, é a familiaridade, a analogia e a semelhança os pontos colocados em relevo; não a diferença. Segundo esse relato é a crença na mesma fé, o elemento que coligaria os portugueses a essa população nativa, portanto, o vínculo de semelhança entre homens europeus e homens asiáticos. Conclui-se que a familiaridade é o que marcará culturalmente o encontro dos portugueses com os povos das regiões banhadas pelo Índico.

A Ásia sempre esteve no imaginário cristão. A surpresa dos portugueses foi apenas a constatação da grande presença muçulmana no Índico. Todavia, mesmo essa

⁶ VELHO, Álvaro. Relação da Primeira Viagem à Índia. In: Albuquerque, L. **Confrontos do Olhar**. Lisboa: Caminho, 1999, pág. 160.

surpresa não gerava uma novidade, a cruzada náutica que decorreu dos choques entre o império lusitano e os mulçumanos no Índico não é algo novo aos portugueses. Ao contrário dos espanhóis, a atuação lusitana no além-mar deu-se em boa parte em um ambiente familiar.

O século XVI, além de constituir o momento histórico do encontro da cristandade com povos desconhecidos do além-mar, foi o período da formação dos Estados centralizados na Europa. No entanto, enquanto França e Inglaterra formavam seus Estados a partir de territórios relativamente pequenos, Portugal e Espanha projetavam seu sonho político para todo o mundo, formando o que Pagden chama de “monarquias universais”⁷. Nesse sentido, as questões políticas ibéricas assumem preocupações próprias, pois seus desafios centravam-se em construir um corpo político coeso, tendo sob sua autoridade povos com leis e costumes variados.

Foi nesse contexto que o tomismo fortaleceu-se no mundo ibérico, pois seu caráter universalista permitia fundamentar o poder dessas monarquias em termos globais.

Segundo Richard Morse:

“... a virada espanhola para o tomismo no século XVI – isto é, para uma visão do mundo do século XIII que só havia ganho adesões dispersas nos três séculos intermediários – explica-se precisamente, pela exigência de conciliar uma racionalidade para um Estado moderno com as reivindicações de uma ordem ecumênica mundial, ou de adaptar os requisitos da vida cristã à tarefa de incorporar povos não cristãos à civilização cristã”⁸.

Com o tomismo, o sistema de pensamento cristão baseado em três níveis de leis supostamente universais (eterna, divina e natural), usado desde Paulo de Tarso, mas esquecido durante a supremacia do nominalismo no período da baixa Idade Média,

⁷ PAGDEN, Anthony. **Lords of all world, ideologies of Empire**: ideologies of empire in Spain, Britain and France 1500-1800. New haven: Yale University Press, 1995.

⁸ MORSE, Richard. **Espelho de próspero**. Companhia das Letras: São Paulo, p. 42.

ganha força⁹. Acreditamos que essas leis universais, sobretudo o conceito tomista de lei natural, apareçam como os instrumentos privilegiados na busca por semelhanças e valores compartilhados com os povos encontrados no além-mar.

As necessidades postas às monarquias universais ibéricas permitem um importante desenvolvimento das teorias do direito natural. A base do direito natural tomista funda-se na tradição pela qual toda criatura participa da substância metafísica do divino¹⁰, sendo o vínculo dessa participação um conceito teológico e filosófico chamado de “lei natural”¹¹. Segundo esse conceito, cada homem possui inscritas em seu coração sementes da lei eterna de Deus, o que gera a convicção cristã na existência de uma semelhança essencial dada pela natureza e capaz de coligar todos os homens. O conceito de lei natural, como o desenvolvido pelos pensadores ibéricos, permitiu, por exemplo, estabelecer uma semelhança simbólica entre os nativos americanos e os cristãos europeus, e assim, comprovar a plena humanidade dos indígenas.

Na Espanha os assuntos concernentes ao direito natural versaram majoritariamente sobre o tema da conquista da América. Entretanto, no Oriente, para onde o império português voltou seu olhar no século XVI, havia impérios territoriais gigantescos o que obriga uma contínua negociação com as autoridades locais que garanta ao menos a presença comercial portuguesa. Luiz Felipe Thomaz comenta sobre a problemática lusitana na Ásia em relação às questões postas aos espanhóis no novo mundo:

Compreende-se que assim seja: a problemática portuguesa, neste particular, era mais simples e menos nova. Primeiro, porque no Índico encontraram por principais rivais os Mulçumanos, o que permitiu ligar comodamente a sua luta à tradição medieval das Cruzadas; segundo, porque os seus conflitos

⁹ Cf. MORSE, Richard. **Espelho de próspero**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

¹⁰ HANSEN, João Adolfo. A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. In: NOVAES, Adauto. **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

¹¹ CASO, Giovanni. Lex aeterna e diritto, Nuova Humanità, Città Nuova Editrice, Roma, v. 145, p. 69-82, gennaio-febbraio 2003/1.

foram, sobretudo, com povos de idênticos desenvolvimento tecnológico e poder militar comparável, o que suscitou menores problemas éticos; finalmente, porque, como temos repetido, nunca empreenderam a conquista sistemática de espaços apreciáveis¹².

Em Portugal não foi necessário debater sobre o tema da conquista porque não houve, no Oriente, um domínio efetivo de grandes territórios. O império português na Ásia, como veremos, é uma rede: um sistema de comunicação entre os espaços¹³. Está preocupado mais com o tema da relação entre os homens do que com o domínio dos homens¹⁴.

A esse respeito, Silva Dias, um importante historiador português da cultura do século XVI, ressalta a aplicação das teorias do direito natural tomista em função de outro tema, que não a conquista: a comunicação natural entre os homens.

A luta que estes travaram por um sistema de direito natural válido para todos os tempos e lugares é, propriamente falando, a luta pela invenção de um sistema de convivência humana, independentemente dos costumes ou crenças religiosas de cada povo¹⁵.

Para esse historiador, os pensadores ibéricos buscaram construir no século XVI um sistema de convivência humana que permitisse certa viabilidade para seus projetos políticos universalistas¹⁶. Acreditamos que no Oriente a aplicação das teorias coligadas ao direito natural seja em função do tema da comunicação natural entre as gentes, uma vez que a problemática do império português asiático versa sobre a relação entre homens.

A Companhia de Jesus nasce como ordem missionária nesse contexto e, rapidamente, adota o direito natural em defesa dos indígenas. No plano das ideias, não é difícil perceber a contribuição dos intelectuais jesuítas às teorias do direito natural.

¹² THOMAZ, Luis Felipe. **De Ceuta a Timor**. Lisboa: Difel, 1994, p. 218.

¹³ Idem.

¹⁴ Idem.

¹⁵ Idem.

¹⁶ SILVA DIAS, João Sebastião. **Os descobrimentos e a problemática cultural do Século XVI**. Lisboa: Editorial Presença.

Embora o conhecimento erudito jesuítico tenha sido sistematizado nas importantes universidades, o conjunto de problemas que dão início à formulação de seu pensamento não possuem origem simplesmente em questões acadêmicas e europeias, mas também em problemáticas colocadas pelas realidades concretas das terras de missões¹⁷.

A expansão marítima colocou os ibéricos em contato com realidades até então inimagináveis. Abriu um novo mundo aos europeus e gerou novos desafios. Esse novo cenário não se coaduna com o universo no qual as tradicionais ordens religiosas constituíram-se. Os beneditinos, franciscanos e dominicanos formam congregações nas quais a experiência mística baseia-se na vida monástica¹⁸, portanto, não possuem a capacidade de mobilidade necessária para acompanhar, de forma satisfatória, a empresa de evangelização além-mar. Os jesuítas possuem uma espiritualidade na qual a salvação independe da vida conventual¹⁹ o que lhes permite movimentar-se, sem, contudo, negligenciar a meta pessoal de salvação, e, em muitos casos, contribuindo para ela.

A grande mobilidade jesuítica e as dificuldades da distância enfatizam a importância da experiência acumulada por parte daqueles que vivenciam as realidades das mais distintas localidades. Ao passo que a obediência a Roma – em geral, ao papa e, conseqüentemente, à ortodoxia romana - era preciosa aos jesuítas, a experiência dos missionários também o era²⁰. Dessa forma, os jesuítas formulam seu pensamento a partir de um diálogo entre prática e ortodoxia²¹. Essa característica ortoprática²² pode

¹⁷ Sobre a influência das problemáticas concretas do mundo da missão no pensamento erudito jesuítico, CF. EISENBERG, José. **Missões jesuíticas e o pensamento político moderno**. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

¹⁸ EISENBERG, José. **Missões jesuíticas e o pensamento político moderno**. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

¹⁹ A experiência mística inaciana é feita individualmente e de forma privada, preterindo, assim, a vida em comunidade. EISENBERG, op. cit.

²⁰ O “modus procedentes” dos jesuítas formou-se na conjunção entre dois princípios: obediência e experiência. Aqui, embora utilizemos outra terminologia, mais próxima ao próprio Xavier, somos tributários de Eisenberg, que possui um pensamento similar.

²¹ EISENBERG, José. **Missões jesuíticas e o pensamento político moderno**. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

²² “Ortoprática” é um conceito usado pela teologia contemporânea para explicitar o mecanismo dialógico entre prática e ortodoxia, na tradição e no pensamento cristão. Segundo esse conceito, tanto a prática

ser percebida desde os primeiros momentos da ação missionária da ordem. O primeiro missionário jesuíta, Francisco Xavier, ao longo de seus dez anos no Oriente adapta seu método de evangelização às realidades particulares de cada região e de cada povo. Enquanto na Índia o método de conversão por excelência é o batismo em massa, no Japão (1549-1551) o missionário escolhe as disputas dialéticas e o convencimento racional como pilares de seu trabalho evangelizador, alterando drasticamente sua estratégia de conversão.

Ao oeste do Ceilão, onde o Império português consolidou de forma sensível sua presença política e militar, os portugueses conseguiram estabelecer alianças sólidas, convenientes e profícuas tanto para os portugueses quanto para os seus parceiros nativos. Quando Francisco Xavier chegou à Índia em 1542, tanto em Goa como na Costa da Pescaria, a presença portuguesa já havia sido erigida em bases sólidas. O trabalho de Xavier, em linhas gerais, se restringiu ao meramente religioso. Em Goa atuou como um clérigo ordinário, confessando e rezando missas. Na Pescaria, cansou o braço, ao batizar milhares de pessoas. No Extremo Oriente²³, entretanto, além dos esforços de conversão corriqueiros, Xavier foi forçado a transformar-se em um diplomata e em um negociador político. Ao leste do Ceilão, os jesuítas foram compelidos pelas circunstâncias a estabelecerem, eles mesmos, alianças políticas com autoridade locais, tão necessárias aos trabalhos missionários.

cotidiana da vida cristã quanto a ortodoxia dogmática católica influenciam-se, mútua e reciprocamente. Para uma compreensão do conceito de “ortoprática”, a partir de uma perspectiva historiográfica, ver GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTEIRO, Paula. **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. Porto Alegre: Editora Globo, 2006. Para uma compreensão do conceito, a partir da teologia, de onde deriva a expressão, cf. CAMBÓN, Enrique. **L’ortoprassi documentazione e prospettive**. Roma: Citta Nuova Editrice, 1974.

²³ “Na costa ocidental da Índia esse modelo aparece combinado ao da presença portuguesa no Marrocos, caracterizado pela abundância de fortalezas e praças-fortes, associado a um endêmico estado de guerra com os Muçulmanos, que requer uma presença maciça da nobreza militar; mas além de Ceilão – isto é, no Extremo Oriente – a empresa portuguesa volta a aproximar-se do modelo guineense puro: as fortalezas tornam-se raras e mesmo as feitorias são esparsas: pratica-se, sobretudo, um comércio intermitente, sazonal, ao longo das costas, como se fazia no século precedente nas baías, rios e lagunas da costa ocidental africana”. THOMAZ, L. F. Os portugueses nos mares da insulândia século XVI. In: **De Ceuta a Timor**. Lisboa: Difel, 1994, p. 567.

Francisco Xavier em seus primeiros anos na Ásia (1541-1544), na região do Índico, quase não aplica as teorias do direito natural tomista, contudo, mais tarde no Japão (1549-1551), o missionário lança mão de toda complexidade dos conceitos de razão e lei natural como instrumento para pensar “a invenção de um sistema de convivência humana, independentemente dos costumes ou crenças religiosas de cada povo”.

O que mais nos interessa não é a atuação de Francisco Xavier na Índia e nem mesmo no Japão, isoladamente. O ponto que queremos enfatizar ao compararmos, dialogicamente, sua atuação no Índico e no Pacífico é sua capacidade de adaptação. Xavier inaugura para os jesuítas seu modo de proceder missionário: sua capacidade de adaptar-se às realidades particulares de cada missão.

Para demonstrar a trajetória do primeiro missionário jesuíta, escrevemos quatro capítulos. O primeiro sobre Francisco Xavier no Índico; um segundo sobre sua atuação entre os gentios do Cabo de Comerin (objetivo primeiro de sua viagem ao Oriente); outro referente ao seu período vivido no Sudeste Asiático; e por fim, o quarto capítulo, que dirá respeito à atuação missionária de Xavier entre os japoneses.

Nas costas litorâneas da Índia, o inimigo principal continua sendo o muçulmano²⁴. Existe, assim, uma transposição cultural da realidade do Mediterrâneo ao Índico. Veremos no primeiro capítulo, que a familiaridade é o elemento que marca o discurso do primeiro missionário jesuíta sobre as regiões banhadas pelo Índico e, assim, o trato com os nativos. Xavier vê somente mouros, cristãos e judeus (por meio de uma curiosa analogia hindu-judaica). Acreditava-se, no medievo, que a “lei divina” teria sido anunciada já nos primórdios do cristianismo em todo mundo conhecido (ecumena)²⁵. Nesse sentido, até os “descobrimientos”, pensava-se que a “lei divina”

²⁴ THOMAZ, op. cit.

²⁵ Ou seja, basicamente, nas regiões banhadas pelo Mar Mediterrâneo e o Oceano Índico.

fosse também universal. Um universalismo realizado na história, por meio da progressiva expansão do cristianismo. Francisco Xavier acompanha a certeza de uma antiga evangelização da Ásia e utiliza o conceito de lei divina, nova e antiga, como instrumento privilegiado na busca por semelhanças com os nativos das regiões banhadas pelo Oceano Índico. Em detrimento da lei natural e de sua maior capacidade generalizante, a lei divina bastou como instrumento na busca por semelhanças simbólicas no Índico.

O segundo capítulo versa sobre a atuação de Francisco Xavier entre a população de baixas castas dos paravás, habitantes do extremo sul da Índia. O missionário foi enviado ao Oriente justamente para trabalho de missionação entre esses gentios. Na Costa da Pescaria foi possível converter em massa os nativos que são valorizados somente em sua identidade futura cristã, vistos como “cristãos em potência” e nada mais. O vínculo de semelhança entre os paravás e a cristandade é a certeza de sua iminente conversão ao cristianismo. O sucesso da conversão em massa d -se por meio de um acordo político entre a elite paravá e o Estado das  ndias. Existe, sem dúvida, uma intera o entre o missionário e os nativos que respondem ao trabalho de evangeliza o. Todavia a rela o fundamental que garante o sucesso da intera o não é a estabelecida entre missionários e catecúmenos, mas entre o Império português e o povo soberano paravá, representado por sua elite; em síntese, uma rela o política travada entre “Estados”.

Nas Ilhas Molucas, Xavier é levado a estabelecer os vínculos de semelhança com os pagãos no nível da própria natureza humana. A impossibilidade de converter os nativos por meio de acordos políticos obriga-o a pensar antes um sistema de convivência entre os homens e adotar os conceitos de razão e lei natural, em fun o do tema da *sociedade e comunica o natural* entre as gentes. Nesse terceiro capítulo

veremos que Francisco Xavier aplica as teorias coligadas ao direito natural, sobretudo os conceitos de lei natural e razão natural, em função da luta pela invenção de um sistema de convivência entre os homens.

No Extremo Oriente, o poder do “Estado da Índia” era limitado. No Pacífico, os portugueses foram meros intermediadores comerciais no gigantesco tráfico comercial asiático. Ali, o império lusitano não conseguiu estabelecer alianças oficiais sólidas. Os portugueses que atuaram no Pacífico deviam, por si, negociar alianças com os nativos. Os jesuítas no Extremo Oriente transformaram-se nos principais artífices da relação entre cristãos e orientais.

No Japão para converter, Xavier reveste-se de embaixador. O método privilegiado é baseado nas disputas dialéticas ao molde dos debates presente nas universidades europeias. O próprio método de conversão cobra a compreensão dos japoneses como interlocutores à altura de um debate racional. Os japoneses são descritos como “gente discreta”, virtuosa e sábia mesmo estando fora das bordas da cristandade. Para justificar a escolha dessa estratégia de conversão, Xavier deve pensar um sistema de convivência entre as gentes. Assim, veremos, no quarto e último capítulo, que o próprio método de evangelização aplicado para o Japão cobra a reflexão sobre um sistema de comunicação e de convivência natural entre os homens.

Nosso objetivo geral é demonstrar o movimento de adaptação da ação e do pensamento de Francisco Xavier às realidades particulares de cada região, tendo em conta, sobretudo, a aplicação dos conceitos de razão e lei natural em função das necessidades do encontro. Não estamos interessados somente no sistema de comunicação humana proposto por Xavier no Japão, mas também, na luta pela construção desse sistema. Na trajetória que conduz o pregador mendicante ao embaixador intelectualizado; na adaptação dos métodos de conversão; no movimento

que altera a descrição dos nativos de “gente idólatra e infiel” à “gente discreta”, virtuosa, japonesa. Sintetizando, estamos interessados em ressaltar o movimento de adaptação presente na trajetória de Francisco Xavier que o conduz a pensar no Extremo Oriente o projeto de conversão inserido em uma problemática mais ampla: a comunicação entre as gentes.

Francisco Xavier no empenho em transmitir uma mensagem aos japoneses (converter os japoneses ao cristianismo), abre-se “em direção a um processo de negociação na comunicação”²⁶. Para converter no Extremo Oriente, Xavier deve pensar a comunicação entre os homens. Em síntese, a trajetória de Francisco Xavier demonstra a conversão de um missionário à comunicação.

²⁶ “Desde sempre, o momento do encontro com o diverso cultural representa o momento de risco em que se coloca em jogo a própria identidade perante a alteridade. Trata-se de um momento de verificação importante em termos de um exercício de comunicação que em sua experiência, afina suas estratégias comunicativas perante a recepção de sua mensagem. Colocar-se em jogo nessa experiência da recepção da própria identidade significa e manifesta, enfim, a necessidade de abri-la em direção a um processo de negociação na comunicação”. AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e Selvagens**, a negociação da fé. São Paulo: Humanitas, 2007.

I CAPÍTULO

Mediterrâneo no Índico:

Familiaridade cultural

O encontro entre cristãos ocidentais e os nativos da Ásia não gerou as mesmas questões que na América. A Ásia sempre esteve no imaginário cristão. A única surpresa foi descobrir que o continente asiático não era habitado hegemonicamente por cristãos, mas que o Oceano Índico estivesse dominado pelo tradicional inimigo da cristandade: os muçulmanos. Todavia, a presença e as disputas com os muçulmanos também não era algo novo para os portugueses.

Ao contrário dos espanhóis, a atuação lusitana no além-mar deu-se em um ambiente familiar. Nas costas litorâneas da Índia, o inimigo principal continua sendo o muçulmano e assim referências teóricas dos portugueses para a região do Oceano Índico mantêm-se fundadas nas antigas teorias medievais ligadas às Cruzadas.

Segundo Silva Dias:

Nas paragens orientais não tinham ou quase não tinham dúvidas e controvérsias de tipo análogo às nascidas do colonialismo americano. Em primeiro lugar não fizemos propriamente uma colonização na Índia ou nas costas de África [...] E, por outro lado, colocamos o nervo de nossa ação num quadro territorial e antropológico que sempre se considerara interior ao mundo cristão²⁷.

²⁷ SILVA, José Sebastião da Silva. **Os descobrimentos e a problemática da cultura do século XVI**. Lisboa: Editorial Presença, 1988, p. 176.

Ao que parece, acompanhando a historiografia sobre o assunto, as referências usadas no trato com os habitantes das regiões banhadas pelo Índico foram trazidas do próprio mundo cristão e seu entorno. Nossa reflexão para esse capítulo tem como hipótese a ideia de que o Oceano Índico foi compreendido pelos portugueses como um prolongamento do Mediterrâneo durante o século XVI, o que podemos identificar inclusive nas cartas de Francisco Xavier, o primeiro missionário jesuíta no Oriente.

O contexto político e cultural em que se insere a presença portuguesa na Ásia gera a compreensão do Índico como prolongamento do Mediterrâneo. Francisco Xavier vê somente cristãos, mouros e judeus em seus primeiros anos na Ásia. A lei divina será o instrumento privilegiado na busca por semelhanças e valores compartilhados com os nativos.

1.1. Contexto político de uma transposição cultural

O conflito civilizacional, por excelência, de toda baixa Idade Média esteve fundado no dualismo mouro/cristão: uma disputa entre dois sistemas civilizacionais gerada no universo do mundo mediterrâneo. As contendas entre essas duas culturas tiveram como palco não somente a Terra Santa, nas lutas por Jerusalém, mas também o próprio continente europeu, dando origem a séculos de batalhas chamadas, na perspectiva cristã, de guerras de reconquista. Nesse item, em nosso trabalho como um todo, interessa pensar o reflexo do conflito civilizacional mouro/cristão na postura portuguesa no Índico. Acreditamos que a expansão portuguesa em direção ao Oriente é marcada pela disputa contra o Islã. A maciça presença de muçulmanos no Oriente faz com que a lógica da cruzada seja transplantada para a Ásia. Esse contexto político produz a imagem cultural do Índico como prolongamento do Mediterrâneo.

1.1.1. Expansão portuguesa: Ocidente no Oriente

No mundo Ibérico, a disputa mouro/cristão foi marcada por esse violento processo de reconquista. São vários os reinos cristãos que surgem a partir do avanço da cristandade. Os principais deles tornam-se os reinos de Castela e Portugal.

Em Castela, a imensidão de terras tomadas dos mouros formou uma nobreza poderosa. A pujança dos nobres castelhanos atraiu a atenção de seus pares portugueses, que durante todo o século XV desejaram aderir ao novo projeto “cruzadístico” de Castela: a conquista da região de Granada, o último bastião do poder muçulmano em terras ibéricas²⁸. Ao longo de todo o século XV, via vários pedidos oficiais, os portugueses solicitaram se juntar às forças de Castela nos assaltos a Granada. Contudo, esses pedidos foram sendo negados sucessivamente pelos reis castelhanos, que consideravam a potencial conquista de Granada um direito seu²⁹.

Com a negação dos desejos portugueses de cruzada em direção a Granada, frustraram-se os planos de expansão territorial português em regiões ibéricas. Cercado a oeste pelo Atlântico e a leste pela poderosa Castela, a solução para o projeto de expansão português foi olhar para além do Algarves, para o outro lado do Mediterrâneo, em direção ao Marrocos. A cidade portuária marroquina de Ceuta tornou-se o principal objetivo de conquista portuguesa³⁰.

Pelo viés político-econômico, com a tomada de Ceuta, os portugueses teriam um local estratégico para o combate ao curso muçulmano que dificultava o comércio cristão no Mediterrâneo, tão caro a Portugal, antigo entreposto comercial entre os reinos do Mediterrâneo e a região norte da Europa. No que se refere a um aspecto cultural, direcionar a expansão portuguesa a Ceuta canalizaria os desejos “cruzadísticos” da

²⁸ THOMAZ, Luiz Felipe. Expansão portuguesa e expansão européia – reflexão em torno da gênese dos descobrimentos. In: **De Ceuta a Timor**. Lisboa: Difel, 1994.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

nobreza portuguesa, ansiosa por glórias militares, contra o inimigo civilizacional mais próximo: os muçulmanos do Marrocos³¹.

A cidade de Ceuta foi tomada em 1415. Contudo, após uma euforia inicial, percebeu-se que a conquista de todo o Marrocos seria muito mais árdua do que se imaginara. As dificuldades em romper o poder marroquino por terra fez com que o infante Dom Henrique ordenasse que galés portuguesas contornassem o país pelo Atlântico, em sentido sul. A ideia era examinar a possibilidade de atacar o Marrocos pelo sul e tentar perceber qual era de fato a força da comunidade islâmica em uma África distante do Mediterrâneo.

É no contexto das movimentações contra o Marrocos, portanto, que nascem as primeiras iniciativas de navegação portuguesa no Atlântico. A lógica da cruzada como veremos marcará profundamente o expansionismo português.

É no reinado de D. Manuel que as navegações portuguesas assumem seu momento mais glorioso. Segundo a leitura do próprio monarca, influenciado por sua formação messiânica, o objetivo de seu reinado seria a conquista de Jerusalém, reconduzindo a cidade sagrada às mãos da cristandade³². Esse objetivo de proporções imensas fez com que D. Manuel enxergasse as disputas entre cristãos e muçulmanos não só no âmbito das lutas entre Portugal e Marrocos, mas que pensasse sobre a questão de forma global. A coroa portuguesa assume para si um plano desenhado há muito tempo pela Sé Romana, projetado contra o bloco islâmico do Oriente Médio, que era criar um bloqueio comercial ao Islã, capaz de sufocá-lo economicamente³³.

Até então, esse plano mostrava-se inviável. Romper com o comércio mulçumano seria pôr fim ao abastecimento europeu de produtos vindos da Ásia. Contudo, com a chegada de Bartolomeu Dias ao Cabo da Boa Esperança, tornou-se possível para os

³¹ THOMAZ, Luís Felipe. A política oriental de D. Manuel. In: **De Ceuta a Timor**. Lisboa: Difel, 1994.

³² Ibid.

³³ Ibid.

cristãos ocidentais atingirem as riquezas das Índias diretamente, sem a necessidade da intermediação das caravanas muçulmanas. Acreditava-se na corte de D. Manuel que os portugueses poderiam estabelecer na região do Índico um duplo objetivo: comercializar diretamente com os nativos do Hindustão e firmar aliança com supostos cristãos do Oriente na luta contra os mouros, a fim de atingir a reconquista de Jerusalém.

Dessa forma, sustentada pelos recursos financeiros dos comerciantes genoveses, interessados na concorrência no comércio das especiarias com os venezianos, a coroa portuguesa sob o reinado de D. Manuel projetou atingir o Índico contornando o Cabo da Boa Esperança.

O inimigo central dos portugueses deixa de ser o poder marroquino e se torna o império mameluco, que havia conquistado Jerusalém em 1234.

O estabelecimento de parcerias comerciais e a destruição do império mameluco parecia ser algo simples para os portugueses, pois acreditavam que a região do Oceano Índico fosse dominada de forma hegemônica por cristãos, seus aliados naturais contra o Islã. Fazia parte do projeto político de D. Manuel a aliança com o lendário reino cristão do Prestes João, supostamente encontrado entre a África e a Ásia.

As lendas sobre reinos cristãos misteriosos tiveram origem entre os cristãos colonizadores das regiões conquistadas na Terra Santa, a partir da primeira Cruzada. A frágil presença cristã entre poderosos reinos muçulmanos estimulou a imaginação dos membros da cristandade de origem ocidental quanto à existência de poderosos reinos cristãos ao Oriente os quais, em caso de necessidade, poderiam socorrê-los³⁴. O contexto de insegurança vivido por esses cristãos e a convicção em uma antiga evangelização do Oriente deram origem à lenda do magnífico Reino do Prestes João.

³⁴ DELUMEAU, Jean. O Reino de Prestes João. In: **Uma história do Paraíso**. Lisboa: Terramar, 1992.

O reino do Prestes João foi geralmente identificado com a Etiópia. Segundo Jean Delumeau, João seria uma corruptela de Zan, título que nomeava o soberano etíope. Prestes seria o termo usado para designar uma das características do lendário soberano: a posse do poder tanto secular quanto temporal³⁵. A fragilidade cristã do Oriente Médio, que dá origem à lenda do Prestes João, contrariamente, imagina esse reino como um lugar de riquezas infinitas e de poder fabuloso. Segundo Mandeville, um famoso viajante franciscano que teria percorrido a Ásia no século XIII, o Prestes João governava 62 províncias, cada uma com seu próprio rei. Seu exército seria composto por mais de um milhão de soldados e, em palácio riquíssimo, o soberano seria servido por 72 duques, 270 condes, 12 arcebispos e 20 bispos³⁶.

Essas lendas se espalharam pela Europa e atingiu seu auge em Portugal no Reinado de D. Manuel. O soberano português chega a enviar duas embaixadas à Etiópia propondo aliança com o Prestes João contra seu suposto inimigo comum: o Islã. O contexto de conflito mouro/cristão em que nasce a expansão portuguesa e os sonhos messiânicos de tomada de Jerusalém mantidos pelo rei fomentam e ampliam as lendas sobre a existência de uma hegemonia cristã na Ásia. A aliança com o monarca cristão do Oriente não só parecia algo palpável para a coroa portuguesa como, segundo Luiz Felipe Thomaz, era um ponto central da estratégia de D. Manuel para a conquista de Jerusalém. Isso explicaria a prontidão dos membros da esquadra de Vasco da Gama em confundir um templo hindu com uma Igreja Católica, e ver cristãos onde só havia hindus³⁷.

³⁵ DELUMEAU, Jean. O Reino de Prestes João. In: **Uma história do Paraíso**. Lisboa: Terramar, 1992.

³⁶ Ibid.

³⁷ O contexto político do reinado de D. Manuel, ou seja, a necessidade de encontrar aliados cristãos no Oriente estimulou em Portugal a antiga concepção pela qual parte da Ásia pertencia à cristandade. Segundo a tradição cristã, o anúncio do Evangelho de Cristo havia sido feito em todo o mundo conhecido de então. A região banhada pelo Índico fazia parte da geografia cristã-greco-romana. O Pison, por exemplo, como era conhecido o Ganges, no Antigo Testamento, era um dos quatro rios que demarcavam as fronteiras da ecúmena (o mundo habitável), segundo o conhecimento medieval. Dessa forma, pensar que a Índia Inferior (a oeste do Ganges) fosse habitada hegemonicamente por cristãos

A firme crença no reino do Prestes João, durante o reinado de D. Manuel, foi a principal síntese cultural entre a esperança de uma Ásia cristã e as aspirações políticas portuguesas em construir facilmente alianças no Oriente. A soma entre aspectos culturais (antiga evangelização da Ásia) e expectativas políticas (alianças no Oriente) fez com que os portugueses, na virada do século XV para o XVI, acreditassem que as “Índias” formavam uma região intrínseca à cristandade. O Oriente imaginado era uma região dominada por cristãos, quase como um espelho da cristandade ocidental. Uma projeção do Ocidente no Oriente.

1.1.2. Fixação no Índico e uma cruzada náutica

As manobras contra o Islã pareciam simples aos portugueses, pois acreditavam que o Oceano Índico estava repleto de cristãos, organizados sob uma coroa poderosa. No entanto, os cristãos que outrora de fato possuíam certa relevância na região, agora, eram poucos³⁸.

O Índico, longe de ser uma região controlada por cristãos, mostrou-se aos portugueses como um verdadeiro “lago de muçulmanos”³⁹.

Desde tempos imemoriáveis, os árabes comercializavam com o Oriente. Com o aumento da demanda europeia por produtos asiáticos ao final do século XV, após a superação da crise causada pelas dificuldades geradas com a disseminação da peste negra, a rota comercial entre o Hindustão e a Europa foi revivida pelo comércio muçulmano, que estabeleceu um caminho da pimenta entre Calicute e Veneza, passando

era algo que fazia todo sentido no campo cultural e religioso, incluindo-se a ação política do reinado de D. Manuel. Ver: DELUMEAU, Jean. **Uma história do paraíso**. Lisboa: Terramar, 1992.

³⁸ THOMAZ, Luís Felipe. Os portugueses e a rota das especiarias. In: **De Ceuta a Timor**. Lisboa: Difel, 1994, p. 174.

³⁹ Ibid.

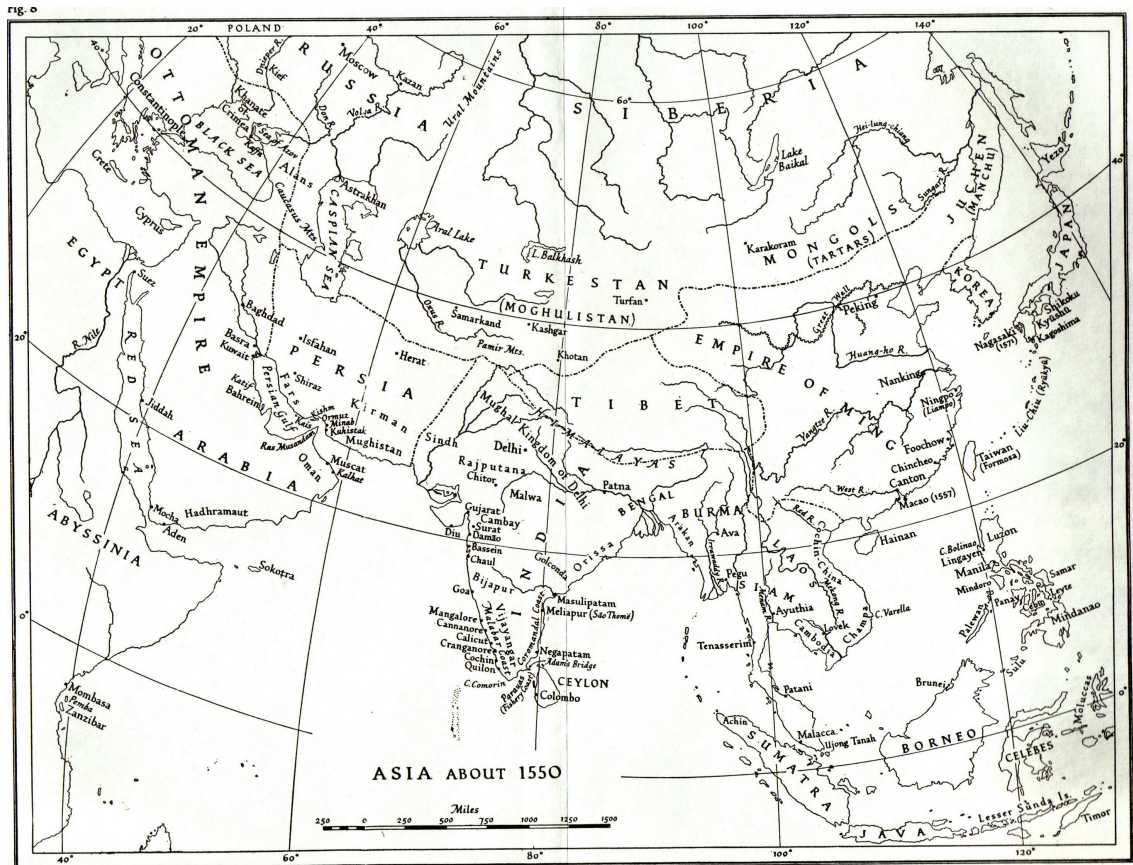
primeiro por Meca e Alexandria⁴⁰. Com isso, a presença dos árabes convertidos ao Islã desde o século VIII aumentou consideravelmente. Estabeleceu-se uma rede comercial e clientelística dirigida pelos muçulmanos, fossem eles árabes ou os próprios nativos convertidos ao Islã.

Com a percepção das dificuldades no Índico, a política de D. Manuel para conquista do Oriente Médio teve de se adaptar. De fato, com a nomeação de Afonso de Albuquerque para governador das Índias (um fiel aliado do soberano), o método para a conquista de Jerusalém se alterou. Albuquerque compreendeu que para derrotar o Islã a presença portuguesa no Índico deveria ser posta em bases mais sólidas⁴¹.

Afonso de Albuquerque efetua três conquistas em locais estratégicos para a afirmação da presença portuguesa na região. Em 1511, Albuquerque captura Goa, território de influência muçulmana e estratégico para os portugueses, que está a meio caminho entre a entrada do Golfo Pérsico e o Cabo de Comerin, no sul da Índia, dois importantes pontos para o ingresso de embarcações vindas do Oriente Médio e do Oceano Pacífico ao Índico.

⁴⁰ REID, Anthony. **Southeast Ásia in the Age of Commerce 1450-1680**. New Haven: Yale University Press, 1993.

⁴¹ THOMAZ, Luís Felipe. A política oriental de D. Manuel. **De Ceuta a Timor**. Lisboa: Difel, 1994, p.197.



Mapa da Ásia, século XVI⁴²

Em função de sua posição estratégica e boa capacidade de defesa, Goa torna-se a capital do “Estado das Índias”. Além de Goa, o novo governador conquista mais dois pontos estratégicos: Ormuz e Málaca. Málaca era uma pequena “cidade-estado” malásia, membro da rede comercial muçulmana e convertida ao Islã, e também um dos principais entrepostos comerciais do tráfico comercial entre o Oceano Pacífico e o Índico. A tomada de Málaca⁴³ permitiu a Albuquerque dominar grande parte do gigantesco comércio “Índia em Índia”,⁴³ o que lhe rendia uma grande soma de recursos para financiar sua guerra contra os muçulmanos do Oriente Médio. Por fim,

⁴² BOXER, Charles. **South China in the Sixteenth Century**. Bangkok: Orchid Press, 2004, p. 399.

⁴³ Foi chamado assim o gigantesco comércio de cabotagem e inter-regional asiático no qual os portugueses se tornaram o principal intermediador.

Albuquerque conquista Ormuz, uma cidade-estado situada numa ilha na boca do Golfo Pérsico, portanto, estratégica na luta contra o Islã.

O objetivo português continua sendo a conquista de Jerusalém⁴⁴, como sinaliza a tomada de Ormuz. Contudo, para a boa manutenção dessa cruzada planetária, Albuquerque realiza a primeira importante alteração da política portuguesa no Índico, criando uma organização administrativa capaz de garantir a presença portuguesa na região e, somente assim, manter o objetivo de conquista da cidade de Jerusalém, uma vez que o sonho de encontrar poderosos aliados cristãos havia caído por terra.

O governador inicia a construção do “Estado das Índias”. Como a preocupação central permanecia sendo a luta contra os mouros do Oriente Médio, a estrutura administrativa do estado nascente foi montada no Índico. Uma presença forte e militar no Pacífico pouco interessou a Albuquerque. Dessa forma, o núcleo do Império português na Ásia se concentrou ao leste do Ceilão⁴⁵.

Com a morte de D. Manuel em 1521 e a subida ao trono de seu filho, D. João III, a política portuguesa para o Oriente sofre mais uma considerável alteração. Sem a educação messiânica de seu pai e um maior pragmatismo, D. João abandona o sonho messiânico paterno de conquista de Jerusalém e passa a concentrar seus esforços na consolidação da rede comercial portuguesa ao menos no Índico, ou seja, no núcleo do Império⁴⁶.

⁴⁴ THOMAZ, Luiz Felipe. Os portugueses nos mares da Insulíndia século XVI. In: **De Ceuta ao Timor**, Lisboa: Difel, 1994, p. 567.

⁴⁵ Os dois principais historiadores do Império português na Ásia, Luis Felipe Thomaz e Sanjay Subrahmanyam, concordam nesse ponto: a presença política portuguesa, forte e militarizada, concentra-se no Índico. Para Sanjay, o marco geográfico que separa o núcleo do Império é o Cabo de Comerin; e para Thomaz, o Ceilão. A distância geográfica de um ponto a outro é mínima, levando em consideração as proporções asiáticas, contudo, preferimos adotar o marco de Thomaz, uma vez que os portugueses interferiram sim politicamente, tanto no mar do Ceilão quanto na Costa da Pescaria. Cf. SUBRAHMANYAM, Sanjay. **O Império asiático português, 1500 – 1700**: uma história política e econômica. Portugal: Difel, 1995; THOMAZ, Luís Felipe. Estrutura política e administrativa do Estado da Índia no século XVI. In: **De Ceuta ao Timor**. Lisboa: Difel, 1994.

⁴⁶ Também outro historiador do Império português (Diffie) considera o Oceano Índico como a região privilegiada da atuação política, militar e oficial da coroa portuguesa, chamando assim essa região de

A cruzada contra os invasores de Jerusalém é transposta ao Índico e o inimigo passa a ser o comerciante muçulmano, concorrente dos portugueses. Assim, o choque entre a rede muçulmana e os portugueses mantém a lógica da cruzada por meio das disputas reais de poder que são travadas entre os dois grupos. O inimigo não é mais o mouro do Oriente Médio, mas o comerciante muçulmano local.

A principal atividade da baixa nobreza, atraída pela esperança de glória nas Índias, foi o corso contra a navegação muçulmana⁴⁷, o que em termos concretos permitia a luta náutica cristã contra o inimigo muçulmano.

A prática do corso contra os “mouros” já possuía certa tradição em Portugal⁴⁸. No ano de 1317, Dom Dinis organizou uma frota para a reconquista do Algarves. O papa João XXII havia conferido a ele uma bula papal dando às expedições das galés portuguesas todos os privilégios de cruzada. O corso era pensado como um meio na guerra santa entre muçulmanos e cristãos. A prática da pirataria cristã aumentou ainda mais após a tomada de Ceuta. D. Henrique, o navegador, foi o principal incentivador do corso nesse momento.

A política do corso, apoiada pela Coroa no Mediterrâneo, foi transposta ao Índico. Tal política sustentava uma nobreza demasiadamente truculenta para o comércio. O corso assumiu uma característica mais política que econômica, em que o imaginário da cruzada era reinante. No Oriente, a cruzada se torna uma luta náutica contra o concorrente comercial muçulmano⁴⁹.

o núcleo do Império português asiático. DIFFIE, B; WINIUS, G. **A fundação do Império português 1415-1580**. Lisboa: Ed. Vega, 1993.

⁴⁷ THOMAZ, Luís Felipe. Portuguese control over the Arabian Sea and Bay of Bengal: a comparative Study. Separata de: PRAKASH, OM; LOMBARD, Denys (Ed.). **Commerce and culture in the bay of bengal, 1500-1800**. Nova Deli, 1999.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid.

É esse contexto que nos permite compreender a transposição da lógica da cruzada para a região do Oceano Índico. Afinal, sejam inimigos os marroquinos da África, os mamelucos e os turcos do Oriente Médio, no reinado de D. Manuel, ou os comerciantes muçulmanos, árabes ou nativos da Ásia, no período de D. João, o conflito civilizacional cristão/mouro permaneceu durante toda a expansão portuguesa do século XVI.

Essa cruzada náutica gerou um ambiente real de disputa de poder e de espaço comercial entre os comerciantes muçulmanos e o “Estado das Índias”, que acabou corroborando para a manutenção da lógica da cruzada no Índico. Assim, o dualismo mouro/cristão gerado na cultura mediterrânea permaneceu no Oriente.

Em um primeiro momento, o que garantia o vínculo entre a Ásia e o mundo cristão ocidental era a crença na existência de uma hegemonia cristã no Oriente. Viu-se, contudo, que no início do século XVI o Índico mais parecia um “lago de muçulmanos”. Foram inevitáveis as disputas e, conseqüentemente, a transposição da lógica da cruzada. Todavia, a familiaridade permaneceu e o Índico foi lido como prolongamento do Mediterrâneo. Assim, interessa-nos o fato de que as referências portuguesas para o encontro com as populações locais foram as mesmas usadas no mundo mediterrâneo.

1.2. Mediterrâneo no Índico: duas cartas de Francisco Xavier (1541-1542)

Voltando a nosso objeto, acreditamos que exista também nas primeiras cartas de Francisco Xavier essa mesma transposição da realidade do Mediterrâneo ao Índico. Xavier acha que a lei divina de Deus seja conhecida nas regiões banhadas pelo referido Oceano. Os habitantes da primeira comunidade nativa descrita pelo missionário foram categorizados como “cristãos de São Tomé” e assim considerados membros de uma

antiga cristandade oriental. Os mouros estão também presentes nos relatos de Xavier e são desvalorizados e vistos de forma negativa ao moldes da tradição cristã mediterrânea. Por exemplo, num primeiro relato seu detalhado que enviou à Europa (uma carta de janeiro de 1542), não existe a mais pálida referência a uma comunidade gentílica. Xavier descreve apenas cristãos e mouros deixando evidente a conformidade de seu pensamento com o ambiente cultural português, ao transpor a realidade do Mediterrâneo ao Índico.

No século XVI, com a formação das chamadas “monarquias universais”⁵⁰, foi necessário construir um sistema de convivência capaz de unificar, ao menos simbolicamente, a variedade de povos sob a égide das coroas ibéricas⁵¹. Nesse momento, no mundo ibérico ganha força o pensamento de Tomás de Aquino com sua noção de leis universais. Como dissemos, no pensamento de Aquino encontramos três níveis de leis complementares entre si: eterna, divina e natural⁵². Tanto a lei natural como a lei divina são emanações da lei eterna contida somente na mente do Verbo de Deus. A lei natural é universal por natureza. E seu suposto universalismo permitiu aos cristãos do século dos descobrimentos construir um vínculo simbólico de semelhança com os vários povos encontrados.

O caráter universal e imutável da lei natural é um dado *a priori*, pois ela nasce com o homem. A lei divina, por outro lado, foi revelada por Deus em um dado momento da história da humanidade e sua universalidade é somente potencial, dependendo historicamente da qualidade do trabalho de difusão feito por pregadores e missionários ao longo da história do cristianismo. Um missionário jesuíta, por exemplo,

⁵⁰ PAGDEN, Anthony. **Lords of all world**, ideologies of Empire in Spain, Britain and France 1500-1800. New Haven: Yale University Press, 1995.

⁵¹ SILVA DIAS, José Sebastião. **Os descobrimentos e a problemática cultural do Século XVI**. Lisboa: Editorial Presença, p. 172.

⁵² MORSE, Richard. **Espelho de próspero**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 42.

é um agente para a universalização concreta da “lei divina”, que só em um futuro distante se tornará de fato universal.

Acreditava-se no medievo, entretanto, que a “lei divina” teria sido anunciada já nos primórdios do cristianismo em todo mundo conhecido (ecúmena), ou seja, basicamente nas regiões banhadas pelo Mar Mediterrâneo e o Oceano Índico. Nesse sentido, até os “descobrimentos”, pensava-se que a “lei divina” fosse também universal. Um universalismo realizado na história, por meio da progressiva expansão do cristianismo.

Ao que parece, Francisco Xavier tem a certeza de que existiu uma antiga evangelização na Ásia. Dessa forma, conseqüentemente, a “lei divina” assume para ele caráter propriamente universal. Para um primeiro período de sua ação missionária, parece-nos inclusive que o vínculo de semelhança privilegiado para coligar os nativos à cristandade é a própria “lei divina”.

Gostaríamos nesse item de apresentar alguns elementos encontrados nas duas primeiras cartas de Xavier (uma, de 1542; e outra, de 1544) que parecem corroborar com nossa tese sobre a transposição da realidade cultural do Mediterrâneo à região do Índico. Buscaremos compreender os instrumentos culturais que permitem a construção desses vínculos de semelhança em um ambiente culturalmente familiar como é o Índico. Mais, especificamente, pesquisaremos o conceito de lei divina nessas duas cartas do missionário. Pois acreditamos ser a noção de “lei divina”⁵³, aquela doada diretamente por Deus aos homens, o principal instrumento usado por Xavier para coligar simbolicamente à cristandade os habitantes das regiões próximas ao Índico.

⁵³ Lembrando que na tradição cristã existem três tipos de lei que podem conduzir o homem a causa final: Deus. A primeira delas é a lei eterna que habita somente na mente do Verbo divino e foi pensada desde o início dos tempos; a lei natural que foi dada ao homem, por meio da criação, e por fim, a lei divina que se divide em duas: aquela dada por Cristo nos Evangelhos e a apresentada por Deus a Moisés, o Decálogo.

1.2.1. Índico: um ambiente familiar

A primeira carta escrita por Francisco Xavier, com um considerável relato de suas experiências na Ásia, foi redigida em 20 de setembro de 1542, alguns dias após sua chegada em Goa, vindo da Europa. No texto, foi descrita a viagem de Xavier entre Lisboa e Índia e os primeiros encontros dele com a população da região do Oceano Índico. Ao que parece, nesta carta, o missionário percebe somente dois grupos principais: cristão e mouros. Xavier ou vê cristãos ou muçulmanos, repetindo a lógica do dualismo mouro/cristão, fruto do ambiente de cruzada transposto ao Índico.

Em 1542, quando a nau que trazia Martim Afonso de Sousa ao Oriente, o novo governador, e com ele, Francisco Xavier, o ambiente político permanecia sustentando a ideologia de cruzada, fomentada pela luta contra os muçulmanos espalhados pela região, fossem eles turcos, persas, árabes ou nativos convertidos.

A ameaça nesse momento vinha do Mar Vermelho. Após a tomada do Egito pelos otomanos, o Império turco tentou uma estratégia para expulsão dos portugueses do Oceano Índico (1538-39)⁵⁴. Houve em alguns momentos, inclusive, a tentativa de construção de uma aliança pan-islâmica capitaneada pelos turcos otomanos na luta contra o Império asiático português. A exemplo, em 1562, o soberano de Sumatra recebeu auxílio de Istambul contra os portugueses, o que demonstra o interesse dos otomanos em uma luta náutica contra o “Estado da Índia”⁵⁵.

Xavier percebe também a maciça presença muçulmana na região, fruto da poderosa rede comercial e cultural criada pelos árabes nos últimos séculos. Na parada da esquadra de Martim Afonso de Sousa, em Melinde, cidade muçulmana situada na costa oriental da África, Xavier escreve:

⁵⁴ Sobre os conflitos náuticos entre os poderes islâmicos e os portugueses, cf. DIFFIE, B; WINIUS G. **A fundação do Império português 1415-1580**. Lisboa: Vega, p. 74-72.

⁵⁵ REID, Anthony. **Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680**. New Haven: Yale University Press, 1993.

Passamos por uma cidade de mouros, os quais são de paz. Chama-se a cidade Melinde[...] Junto a essa cidade ergueram os portugueses uma grande cruz de pedra, dourada, muito formosa. De vê-la, Deus Nosso Senhor sabe quanta consolação recebemos, conhecendo quão grande é a virtude da cruz, vendo assim sozinha com tanta vitória entre a mouraria⁵⁶.

Suahili, essa importante cidade comercial, havia aderido à rede comercial portuguesa, a fim de sacudir a soberania de Quiloa, que até então detinha a hegemonia do comércio da região. É em função da aliança comercial travada com a cidade africana que decorre a expressão usada por Xavier para designar seus habitantes: “mouros de paz”. No entanto, embora existissem acordos políticos entre Portugal e Melinde e o seu comércio fosse pacífico, a conversão dos nativos ao cristianismo não havia se dado.

A primeira tentativa de conversão narrada por Francisco Xavier foi dirigida a um mouro “dos mais honrados”. Após descrever a longa discussão que tiveram, Xavier conclui: “Depois de termos arrazoado um bom pedaço, ele ficou com um parecer e eu com outro”⁵⁷. Nessa passagem, compreende-se a impossibilidade da conversão desses “mouros”. Ao contrário do Gento, ignorante na fé e considerado como “cristão em potencial”, o mouro conhece a lei divina e deliberadamente prefere negá-la. Segundo Xavier, mesmo conhecendo Deus, o mouro opta por negar a lei de Cristo e servir ao Criador de forma equivocada, através de suas orações e ritos religiosos islâmicos. Aos olhos do missionário, o anúncio da lei divina não se apresenta como uma novidade ao muçulmano e a negação da fé cristã é uma resposta deliberada já de antemão.

Outro exemplo da transposição do universo da cristandade ao Índico, realizada pelos portugueses e assumida por Xavier, é a descrição que o missionário nesta mesma

⁵⁶ XAVIER, Francisco. Carta aos companheiros residentes na Roma de 20 de setembro de 1542. In: **Obras Completas**. Tradução e organização Francisco de Sales Baptista (S.J.). São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 107.

⁵⁷ Ibid.

carta de 1542 faz da ilha de Socotora, um dos principais entrepostos portugueses na rota marítima entre a África Oriental e a Índia.

Essa ilha está localizada na boca de entrada do Mar Vermelho, portanto, possui uma posição estratégica, o que fez com que passasse de império a império durante os séculos. Os portugueses construíram ali uma fortaleza em 1506, que, em função das dificuldades naturais encontradas, sobretudo a falta de água, teve de ser abandonada. Contudo, mesmo assim, Socotora manteve-se como um entreposto para o abastecimento das naus que iam à Índia vindas do Cabo da Boa Esperança. A armada de Martim Afonso de Sousa também aportou em Socotora por uns dias. E Francisco Xavier a descreve assim:

É uma terra de grandes calores. A gente dessa ilha é de cristãos, ao parecer dele: por tais os têm. Prezam-se muito de ser cristãos, ao menos, assim o mostram⁵⁸.

Após narrar seu encontro com os mouros de Melinde, Xavier descreve um encontro com uma comunidade de cristãos. Provavelmente, não estava errado em considerar os nativos da ilha como cristãos. Tanto João de Barros como D. João de Castro descrevem também Socotora como uma ilha cristã⁵⁹. Seus habitantes devem ter sido convertidos por missionários da Igreja Assíria, por volta do século VI. Embora a origem dessa Igreja cristã seja no Iraque, os assírios eram ativos comerciantes e frequentavam a rota da seda que os conduziu ao Oriente. É assim que nascem as primeiras comunidades cristãs da Ásia.

⁵⁸ XAVIER, Francisco. Carta aos companheiros residentes na Roma de 20 de setembro de 1542. In: **Obras Completas**. Tradução e organização Francisco de Sales Baptista (S.J.). São Paulo: Edições Loyola, 2006, pág. 109.

⁵⁹ SILVA DIAS, José Sebastião. **Os descobrimentos e a problemática cultural do Século XVI**. Lisboa: Editorial Presença, p. 176.

Xavier continua: “São devotos de São Tomé. Dizem eles que são dos cristãos que fez São Tomé nessas partes”⁶⁰.

Como vimos, havia na Europa uma certeza da existência de cristãos no Oriente. A presença de cristãos na Ásia era explicada nas lendas que tratavam das supostas pregações realizadas pelo apóstolo Tomé nas Índias⁶¹. São Tomé é tido pela tradição como o fundador da Igreja Assíria, Caldeia, Babilônica, Indiana e de Socotora.

Embora a origem dos cristãos de Socotora fosse, na perspectiva de Xavier, coligada diretamente a um apóstolo de Cristo, o missionário jesuíta considerou-os como pertencentes a uma comunidade cristã heterodoxa, pois se afastavam quase por completo dos costumes definidos pela Igreja de Roma. Vejamos esses comentários de Xavier, a respeito:

É gente muito ignorante. Não sabem ler nem escrever, nem tem livros nem escrituras: são homens de pouco saber⁶².

Segundo o missionário, provavelmente, a falta de conhecimento das letras tenha sido o principal motivo do afastamento dos habitantes de Socotora de uma suposta matriz “pura” do cristianismo. Não sendo escrita, a tradição não poderia ser passada de geração a geração, sem ser modificada e deturpada. Lembremos que nesse momento a cultura europeia vem vivendo, com o Renascimento, o Humanismo e a imprensa, uma grande valorização da escrita e da leitura. Nesse período, mais do que nunca, os textos escritos tinham assumido um papel importante na cultura europeia, seja laica ou religiosa. Francisco Xavier, bem como seus outros companheiros jesuítas, é um homem

⁶⁰ XAVIER, Francisco. Carta aos companheiros residentes em Roma de 20 de setembro de 1542. In: **Obras Completas**. Tradução e organização Francisco de Sales Baptista (S.J.). São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 109.

⁶¹ Sobre o Cristão de São Tomé e sua chegada na Índia, ver NEILL, Stephen. **A history of christianity in India**, the beginnings to 1707. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. Sobre a atuação dos jesuítas entre os cristãos de São Tomé, cf. ZUPANOV, Inês. One civility, but multiple religions: jesuit missions among the Saint Thomas Christians in India. **Journal of Early Modern History**. Disponível em: <http://www.ineszupanov.com/publications/zupanov%20JEMH%202005.pdf>. Acessado em 12 jun. 2010.

⁶² XAVIER, Francisco. Carta aos companheiros residentes em Roma de 20 de setembro de 1542. In: **Obras Completas**. Tradução e organização Francisco de Sales Baptista (S.J.). São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 109.

de letras, que tende naturalmente a desvalorizar a ausência de conhecimento dos nativos em relação às letras escritas. Xavier continua:

Cada lugar tem seu caciz: este é como o clérigo entre nós. Não sabem, esses cacizes, nem ler; nem escrever, nem tem livros nem escrituras⁶³.

“Caciz” é um termo usado por Xavier, nessa mesma carta de 1542, para designar um sacerdote muçulmano: “Um mouro muito douto na seita de Maomé, o qual era caciz”⁶⁴. Aparentemente Xavier usa esse termo para afastar os “clérigos” locais da hierarquia ocidental católica, na qual essa gente “ignorante” dos justos preceitos da fé não encontraria lugar. Talvez, se usasse o termo sacerdote ou padre para os “cacizes”, estaria aproximando-os de modo demasiado da catolicidade romana.

Interessa-nos no momento observar a transposição da realidade do Mediterrâneo ao Índico nas cartas do primeiro missionário jesuíta. Ao afastar esses “cacizes” da hierarquia cristã romana, o termo encontrado para categorizá-los é o mesmo usado por Xavier para designar os sacerdotes muçulmanos. Pensamos que esse exemplo corrobora com nossa tese e nos faz acreditar que de fato as referências de Francisco Xavier, em seus primeiros momentos na Ásia, sejam oriundas do universo cultural do Mediterrâneo, fruto da transposição cultural portuguesa que compreendia o Índico como um prolongamento do Mediterrâneo.

Nesta sua primeira carta (20/01/1542), com um relato significativo aos seus companheiros da Europa sobre os encontros com os povos nativos, Xavier descreve os cristãos de Socotora e os mouros de Melinde. Os cristãos de São Tomé têm inclusive o mesmo ódio dos cristãos ocidentais em relação aos mouros. Segundo o próprio Xavier diz, “é gente muito inimiga dos mouros”. O missionário, em seu primeiro relato sobre a

⁶³ XAVIER, Francisco. Carta aos companheiros residentes em Roma de 20 de setembro de 1542. In: **Obras Completas**. Tradução e organização de Francisco de Sales Baptista (S.J.). São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 109.

⁶⁴ Ibid., p.108.

Ásia e o Índico, narra somente o encontro com cristãos e mouros, o que nos leva a crer que ele adote a noção portuguesa de então, segundo a qual o Índico era compreendido com um prolongamento do Mediterrâneo.

Não existe nesse relato a mínima referência a comunidades consideradas propriamente gentílicas. Isso fica claro na descrição que o missionário faz de Goa. “Goa, que é uma cidade toda de cristãos, coisa para ver. Há um mosteiro de muitos frades da Ordem de São Francisco e uma Sé muito honrada e muitos cônegos, e outras muitas igrejas”⁶⁵. Xavier vê somente cristão em uma cidade plural como era Goa daquela época. Como se sabe, até meados do século XVI, a população desta cidade era composta em sua maioria por hindus⁶⁶. Aparentemente, Francisco Xavier relatou aquilo que o contexto histórico e cultural da presença portuguesa na Ásia lhe dizia. A diferença foi ofuscada e a familiaridade ressaltada.

1.2.2. *Os Brâmanes: “gente mais perversa do mundo”*

A segunda importante carta de Francisco Xavier, com um relato significativo sobre encontros com os povos da Ásia, foi dirigida aos seus companheiros da Europa e escrita em janeiro de 1544⁶⁷. Ele descreve seu encontro com a primeira comunidade propriamente gentílica de uma região conhecida como Costa da Pescaria, extremo sul da Índia. O foco central da missão foi uma população hindu de baixa casta (os Paravás), que entra para a história como sendo a primeira população em massa convertida ao cristianismo na Ásia na época moderna.

⁶⁵ XAVIER, Francisco. Carta aos companheiros residentes em Roma de 20 de setembro de 1542. In: **Obras Completas**. Tradução e organização de Francisco de Sales Baptista (S.J.). São Paulo: Edições Loyola, 2006, p 106.

⁶⁶ THOMAZ, Luís Felipe. Goa uma sociedade Luso-Indiana. In: **De Ceuta a Timor**. Lisboa: Difel, 1994.

⁶⁷ XAVIER, Francisco. Carta aos companheiros residentes em Roma de 15 de setembro de 1544. In: **Obras Completas**. Tradução e organização Francisco de Sales Baptista (S.J.). São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 134-149.

Na costa da Pescaria, contudo, Xavier não se depara somente com os Paravás - aliados portugueses, que aceitam bem a conversão ao cristianismo, e assim são entendidos simplesmente como cristãos neófitos -, mas também como o que ele considerou sendo a classe sacerdotal hindu⁶⁸. Nas palavras do missionário, os brâmanes “têm o encargo das casas onde estão os ídolos: é a gente mais perversa do mundo”⁶⁹.

Os brâmanes, diferentemente dos Paravás, negam a conversão ao cristianismo. Xavier escreve:

É gente que nunca diz a verdade. Está sempre a pensar como há de sutilmente mentir e **enganar os pobres** simples e ignorantes...⁷⁰.

É interessante notar um aparente paradoxo nesse fragmento. O missionário considera os brâmanes como mentirosos, pois deliberadamente não dizem a verdade, já que é gente que “está sempre a pensar como há de sutilmente mentir e enganar”. As expressões *mentir e enganar* só podem ser usadas a partir de uma perspectiva universalista. Mentir e enganar pressupõe que exista por trás da “mentira” uma verdade universal bem definida e conhecida por todos, inclusive pelos brâmanes.

O desconforto que causa a Xavier o encontro com os brâmanes não elimina um o reconhecimento de semelhanças entre os membros desta casta hindu e a cristandade representada pelo missionário. Ao dizer que os brâmanes mentem de forma deliberada, paradoxalmente, o missionário atesta que esses hindus conhecem, ao menos, uma boa porção da verdade universalista por ele defendida. “Eles confessam-me a verdade quando estamos sós de que como enganam o povo. [...]”

⁶⁸ Formam a classe sacerdotal hindu, a partir da perspectiva de Xavier.

⁶⁹ XAVIER, Francisco. Carta aos companheiros residentes em Roma de 15 de setembro de 1544. In: **Obras Completas**. Tradução e organização Francisco de Sales Baptista (S.J.). São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 142.

⁷⁰ Ibid., p. 143.

Dizendo que eles bem sabem que há somente um Deus, e que eles rezarão por mim”⁷¹.

Nesta mesma carta, Francisco Xavier descreve seu encontro com o mais estudado dos brâmanes da Costa de Comerin, “estudado em um centro de estudos nomeado”. A imagem de uma universidade ou de um centro de estudo antigo aparece nas cartas de Xavier como local onde a verdade é conhecida.

O missionário indaga esse homem sobre seu conhecimento da verdade:

A mim, este brâmane, disse-me esses segredos [...] Um dos segredos era este: que nunca disse que há um só Deus, criador dos céus e da terra, que está nos céus; e que lê adorasse esse Deus e não os ídolos, que são demônios[...] **Disse-me muito bem os mandamentos, cada um deles com uma boa explicação**[...] Disse que lhes proibia, a lei natural, ter muitas mulheres⁷². [grifo nosso]

Começamos nossa análise pela última citação: “Disse que lhes proibia a lei natural, ter muitas mulheres”. Esse brâmane conhece a lei natural. É um homem e, portanto, participa da jurisdição dada pela natureza humana. Francisco Xavier poderia estabelecer o vínculo de semelhança entre esses brâmanes e a cristandade no âmbito da lei natural e, deste modo, da natureza humana, como com os japoneses no Extremo Oriente. No entanto, a lei natural não nos parece ser o vínculo de semelhança privilegiado por Xavier entre os hindus do sul da Índia. Se percebermos bem, ele atribui a esse hindu o conhecimento dos mandamentos, um dos elementos da lei divina. No início da citação, vemos que Xavier considerava que o brâmane tinha conhecimento de Deus e do primeiro mandamento: “Adorais teu Deus sobre todas as coisas”. E ainda continua dizendo que este homem não só conhecia todos os mandamentos, mas também podia explicá-los de forma satisfatória.

⁷¹ XAVIER, Francisco. Carta aos companheiros residentes em Roma de 15 de setembro de 1544. In: **Obras Completas**. Tradução e organização Francisco de Sales Baptista (S.J.). São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 144.

⁷² *Ibid.*, p. 146.

De modo claro, Xavier constrói uma analogia entre o hinduísmo e o judaísmo, aproximando os brâmanes da tradição vetero-testamentária, uma vez que os reconhece como conhecedores do Decálogo, base da tradição judaica. Essa analogia possui fundamento na valorização do hinduísmo e suas leis escritas, os Vedas⁷³.

Sobre essa analogia Zupanov comenta:

In addition to wrong questions, from the very beginning the Jesuits and other missionaries presumed that Hinduism as they found it was a corrupt version of a pan-indian religion based on a fixed corpus of the sacred texts, the Law (leggi) or Vedas. As we have already seen, the retrieval of these texts were in one way or another connected to the bible, most of them affirmed the existence of similarities between Christian and certain Hindu religious texts⁷⁴.

É possível que essa tradição tenha sido fundada por Marco Pólo, que em sua viagem de volta a Europa vindo da China, passa pela Índia e categoriza sua população de “abranitas”, descendentes de Abraão, o patriarca hebreu⁷⁵. Provavelmente, Marco Pólo tenha considerado os hindus, e mais especificamente os brâmanes, como membros de uma das doze antigas tribos hebraicas descendentes de Abraão.

Um caso similar foi notado por Jorge Flores para a região do Ceilão e a religião budista. Ali, um português chamado Constantino Sá de Miranda viveu na

⁷³ Francisco Xavier não está sozinho na construção da analogia judaico/hindu. Segundo Inês Zupanov, o próprio Roberto Nobili será um forte defensor desta tese⁷³. Nobili foi um missionário jesuíta de uma importante família italiana que se fixou na região de Madurai, no norte da Costa da Pescaria, direcionando seu trabalho missionário não para a população de baixa casta dos paravás, mas para os brâmanes eruditos. Ao contrário de Xavier, o foco de sua missão são os brâmanes, mas à semelhança dos textos de Xavier, segundo Inês Zupanov, permanece a analogia hindu/judaica. Cf. ZUPANOV, Inês. **Disputed Mission**, Jesuit Experiments and brahmanical knowledge in Seventeenth-century India. New Delhi: Oxford India Press, 1999, p. 104.

⁷⁴ ZUPANOV, Inês. **Disputed Mission**, Jesuit Experiments and brahmanical knowledge in Seventeenth-century India, Oxford India Press, New Delhi, 1999, p. 90.

⁷⁵ POLO, Marco. The travels of Marco Pólo. Volume II, Livro III, Capítulos XVI e XVII. **Projeto Gutenberg**. Disponível em: <<http://mirror.pacific.net.au/gutenberg/1/2/4/1/12410/12410-8.txt>>. Acesso em: 12 jun. 2010.

ilha entre 1618 e 1638 e escreveu durante esse período uma interessante descrição do Ceilão e seus habitantes. Miranda considerou os budistas da ilha descendentes de Abraão criando uma analogia judaico/budista. Sobre a lei do Ceilão, Miranda comenta: “Sendo assi que a que Budum lhe deixou foi a mesma de Mouses”⁷⁶.

Escolher os mandamentos como o vínculo de união entre a cristandade e os brâmanes indica que Xavier os codifica como uma comunidade que conhece os rudimentos da fé. Embora não tenham sido diretamente apresentados à revelação cristã, e assim à Lei de Cristo, possuem o conhecimento da lei antiga, dos mandamentos. Portanto, já são instruídos em um dos principais pilares da lei cristã: o Decálogo.

A “lei divina” se difere das leis eterna e natural pelo seu caráter positivo, ou seja, foram doadas aos homens por Deus em um dado momento. No artigo “Lex aeterna e diritto”, de Giovanni Caso (um texto que contribui para nossa compreensão da especificidade de cada uma dessas leis), encontramos o seguinte comentário: “... *In san Tommaso le due nozioni, di legge eterna e di legge divina, non coincidono. Tommaso parla da legge divina come legge rivelata da Dio, prima nel Vecchio testamento poi nel Nuovo. Si tratta, quindi, come lui stesso dice, di legge positiva: legge data*”⁷⁷.

A lei divina enquanto lei “dada” não nasce com o homem como a lei natural. Nem mesmo existe de forma atemporal como a lei eterna, de modo que não é por natureza universal. Foram as antigas lendas de evangelização que na verdade levaram os cristãos medievais a acreditar que as leis divinas tivessem se espalhado por todo mundo conhecido, tornando-se supostamente universais.

⁷⁶ FLORES, Jorge. Constantino de Sá Miranda e o seu livro. In: **Os olhos do rei**: desenhos e descrições portuguesas da Ilha de Ceilão (1624, 1638). Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001.

⁷⁷ CASO, Giovanni. Lex aeterna e diritto **Nuova Humanità**. Roma: Città Nuova Editrice, XXV, gennaio-febbraio 2003/1.

Aos olhos de Xavier, os brâmanes conhecem os principais elementos da fé cristã. Segundo o missionário, embora aparentemente os hindus acreditem em vários deuses, seus sacerdotes sabem que existe um só Deus⁷⁸. O desconforto de Xavier não procede portanto de um estranhamento cultural ou de uma incapacidade de construir analogias e vínculos de semelhança entre a cristandade e os brâmanes. Decorre do fato pragmático de que os brâmanes atrapalham seu projeto evangelizador: “Se não houvesse brâmanes, todos os gentios se converteriam a nossa fé”⁷⁹.

Na carta de 1544, escrita aos companheiros de Roma, na qual Xavier narra seu encontro com os “sacerdotes hindus”, a posição dos brâmanes na lógica retórica da carta é certamente secundária. O objetivo primeiro da missão de Francisco Xavier, na Costa da Pescaria, é a conversão dos paravás ao cristianismo. O papel dos brâmanes de acordo com o documento é justificar a ignorância paravá em relação às “leis divinas”, uma vez que esse povo habitava uma região que deveria ter recebido pregadores cristãos no passado⁸⁰. As expressões “mentir” e “enganar” assumem, portanto, a conotação de não transmissão pelos brâmanes daquilo que sabem, iludindo os “simples paravás” com falsas verdades e mantendo o culto aos ídolos⁸¹.

Os brâmanes conhecem parte da verdade, mas não se tornam cristãos na perspectiva de Xavier por um motivo muito pontual: os ídolos são sua fonte de renda. Segundo diz o missionário: “Confessam-me, em segredo, que não têm outro patrimônio senão aqueles ídolos de pedra, dos quais vivem, fingindo mentira”. Em geral, a “gente

⁷⁸ Provavelmente esse dado, que nos parece meio fantasioso, possa estar fundado numa observação concreta. Embora no hinduísmo haja várias divindades, Brama, a principal delas, é considerada a força criadora ativa do universo. A visão de mundo hindu é cíclica. O universo é destruído continuamente para Brama o recriar.

⁷⁹ Xavier, Francisco. Carta aos companheiros residentes em Roma de 15 de setembro de 1544. In: **Obras Completas**. Tradução e organização Francisco de Sales Baptista (S.J.). São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 144.

⁸⁰ Lembremos que a tradição atribui a Milapor, ao norte da Costa da Pescaria, como sendo o local onde se pode encontrar o túmulo do apóstolo Tomé.

⁸¹ “Há nessas partes, entre os gentios, uma classe a que chamam brâmanes: estes mantêm toda gentilidade”. XAVIER, op. cit., p. 143.

perversa” é compreendida como gente idólatra que nega deliberadamente a lei de Deus, em prol de benefícios próprios e mundanos.

Como tentamos observar, mesmo no trato com os gentios, não é o conceito de “Outro” que entra em evidência nas cartas de Xavier. O missionário está sempre procurando aquilo que o possa coligar aos povos encontrados: os vínculos de semelhança entre os nativos e a cristandade. A “gente perversa” é considerada como sabedora de parte importante da fé cristã: a “lei divina antiga” (o Decálogo), o que, sem dúvida, expressa semelhança, não diferença. Mesmo considerados como idólatras ao negar a lei divina e cultuar os ídolos, é a familiaridade não a diferença o elemento que marca o discurso de Francisco Xavier sobre os brâmanes do sul da Índia.

Seja em função da crença antiga em uma hegemonia cristã no Oriente, seja porque a constatação da maciça presença muçulmana tenha gerado uma cruzada náutica no Oriente, a região banhada pelo Oceano Índico foi vista como um prolongamento do Mediterrâneo; como um ambiente familiar ao universo cristão.

Segundo Silva Dias:

Com mais ou menos diplomacia a mente da corte portuguesa, no dealbar de Quinhentos, guiou-se pela óptica multissecular da oikoumenê, aplicando aos povos da Ásia hindustânica e da África austral as categorias elaboradas para o trato com os herejes, os judeus e os muçulmanos⁸².

⁸² DIAS, José Sebastião da Silva. **Os descobrimentos e a problemática da cultura do século XVI**. Lisboa: Editorial Presença, 1988, p. 181.

Francisco Xavier, em seus primeiros momentos na Ásia, descreveu encontros de cristãos, mouros e judeus na segundo a analogia hindu-judaica. Não viu nada além de familiaridade do mundo mediterrâneo culturalmente transferido ao Índico.

Tanto no caso dos cristãos de São Tomé, antigos conhecedores da fé cristã (nova lei divina), como dos brâmanes chamados de “gente perversa” que está sempre a mentir, cuja suposta mentira revela o conhecimento de Deus e do Decálogo (lei divina antiga), os termos usados para categorizá-los estão coligados aos conceitos de lei divina. É o conceito de “lei divina” que permite a Francisco Xavier encontrar um vínculo de semelhança com as populações locais e assim categorizá-las a partir do prisma da similitude.

Como “lei dada”, a divina – doada por Deus ao homem em um dado momento de sua história –, não é por natureza universal, possui apenas uma potência universalizante, que a conduz esperançosamente a um universalismo futuro que se realiza na história por meio da missão. Os cristãos de São Tomé, e supostamente os brâmanes, haviam recebido o anúncio da lei divina no passado por meio de trabalhos evangelizadores ancestrais. Dessa forma, dentre tais populações esse tipo de lei assumiria um caráter propriamente universal, tornando-se um instrumento na construção de vínculos simbólicos de semelhança.

A crença em uma antiga evangelização da totalidade do mundo habitado pelo homem (ecúmena) conferia à “lei divina” um caráter universal. Dessa maneira, a lei divina adquire capacidade de tornar-se um instrumento na busca por semelhança e assim de valores comuns com os hindus brâmanes do sul da Índia. Crer na existência de uma semelhança entre os Vedas hindus e os textos-mosaicos do Antigo Testamento permite a tentativa de criação de pontes simbólicas (semelhanças) entre o universo hindu e a cristandade, uma vez que o Decálogo é um dos pilares da religião cristã. A partir das

referências universalistas do século XVI ibérico, mesmo entre os gentios, são a familiaridade e a semelhança os elementos colocados em destaque.

O uso da lei divina como instrumento na busca por vínculos de semelhança conota familiaridade, fruto da transposição cultural do Mediterrâneo ao Índico, mas nem sempre essa familiaridade gera diálogo. Isso é evidente na descrição feita por Xavier sobre seu encontro com um mouro. “Depois de termos arrazoadado um bom pedaço, ele ficou com um parecer e eu com outro”⁸³. A expressão “ficou ele com um parece e eu com outro” demonstra “não relação”. Com os mouros e brâmanes, o vínculo de semelhança é posto na esfera da lei divina. Entretanto, na percepção dos missionários, mesmo conhecendo a lei divina nova ou antiga, esses povos preferem deliberadamente negá-la. Permanece, portanto, a imagem de infiéis para os mouros e de idólatras para os brâmanes.

O prisma da familiaridade pelo qual os portugueses observaram a realidade política e cultural na região do Índico refletiu nas posições do primeiro missionário jesuíta na Ásia. Não existiu, de tal forma, em termos culturais, um estranhamento que gerasse dúvidas sobre a natureza humana dos nativos. Xavier não foi obrigado a buscar o vínculo de semelhança com os nativos (mouros, brâmanes e cristãos de São Tomé) no nível da natureza humana como seus confrades na América. Em detrimento da lei natural e de sua maior capacidade generalizante, a lei divina bastou como instrumento de busca por semelhanças simbólicas e valores comuns com os povos do Índico.

A experiência mostrará a Francisco Xavier a necessidade de pensar a comunicação natural entre as gentes e, para isso, encontrar vínculos de semelhança mais gerais, capazes de gerar a reflexão sobre um sistema de convivência humana

⁸³ XAVIER, Francisco. Carta aos companheiros residentes em Roma de 15 de setembro de 1544. In: **Obras Completas**. Tradução e organização Francisco de Sales Baptista (S.J.). São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 108.

independente dos costumes de cada povo e, sobretudo, do prévio conhecimento da revelação cristã (leis divinas).

CAPÍTULO II

Xavier e o “Estado das Índias”

na conversão dos Paravás

(1542-1545)

Tendo analisado o contexto histórico pelo qual os portugueses consideraram o Índico como um prolongamento do Mediterrâneo e percebido essa mesma transposição nas cartas de Francisco Xavier, tentaremos analisar o encontro do missionário com a população gentílica dos Paravás, alvo principal de seu esforço missionário na Índia.

O otimismo é uma das características mais marcantes dos relatos que se referem a conversão desses nativos. Otimismo esse expresso na frase do missionário: “É tão grande a multidão dos que se convertem á fé de Cristo, nesta terra onde ando, que, muitas vezes, me acontece sentir os braços cansados de batizar”⁸⁴. O batismo em massa de milhares de pessoas foi o método de conversão usado entre os paravás. Percebe-se por meio das cartas do missionário uma impressionante aceitação da conversão pelos nativos, que, curiosamente, buscam por si próprios o batismo.

Entre os Paravás a familiaridade cultural mantém-se como o elemento predominante. Os nativos são valorizados somente em sua identidade cristã futura. A lei divina permanece como instrumento privilegiado na busca por similitudes, mas agora, em seu caráter propriamente expansionista que no desejo de incluir novos povos à

⁸⁴ XAVIER, Francisco. Carta aos companheiros residentes em Roma de 15 de setembro de 1544. In: **Obras Completas**. Tradução e organização Francisco de Sales Baptista (S.J.). São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 141.

crisandade, como um ato de fé, transforma a diferença em semelhança. Assim, os gentios paravás são compreendidos e somente valorizados como “cristãos em potência”.

Nessa região o império é forte e consegue estabelecer alianças sólidas com povos nativos que desejam acessar a rede comercial náutica portuguesa. Nossa reflexão para esse capítulo versa sobre o “batismo em massa” como método privilegiado para a conversão dos Paravás do Sul da Índia. Acreditamos que esse método de conversão justifique-se teoricamente pela constatação da livre vontade nativa de acessar o corpo social cristão e, ainda, que a procura da conversão pelos nativos explica-se historicamente pelas relações de poder travadas entre o “Estado da Índia” e a elite Paravá.

2.1. Gentios como “cristãos em potência”

Xavier caracterizava os Paravás de Gentios. Em um interessante artigo de José da Silva Horta, “*A imagem do africano pelos portugueses antes dos contatos*”⁸⁵, esse historiador português faz uma brilhante explanação sobre o conceito de Gentio presente em Portugal durante a baixa Idade Média. Tradicionalmente, o Gentio era considerado com um idolatra⁸⁶. Contudo, a partir do século XIII, a visão negativa dos gentios vem justaposta por um olhar mais otimista e positivo. Com os trabalhos de evangelização das ordens mendicantes, os gentios passam a ser vistos como candidatos à conversão, como catecúmenos em potencial. “Nesse olhar, o Gentio, pecador em um primeiro momento, revela abertura á fé cristã, aptidão à conversão e possibilidade de salvação

⁸⁵ HORTA, Silva. A imagem dos africanos pelos portugueses antes dos contatos. In: ALBUQUERQUE, L. **Confrontos do olhar**. Lisboa: Caminho, 1999.

⁸⁶ Segundo Horta: “Uma das principais constantes de sua caracterização é a idolatria e práticas que, nas Escrituras e na interpretação das mesmas pela tradição patrística, dela derivam ou lhe estão associadas: servidão ao diabo, magia, sacrifícios aos ídolos (e alimentação a partir daqueles) luxúria e perseguição aos cristãos”. HORTA, op. cit. p. 54.

pelo batismo”⁸⁷. Esta segunda concepção é tributário à tradição neo-testamentária, pela qual todo homem é convidado a fazer parte da comunidade dos fiéis e receber a salvação por meio do batismo⁸⁸. Nesse caso, o Gentio é valorizado em detrimento dos mouros e judeus, que negam veementemente a conversão à fé cristã (Lei de Cristo).

A primeira informação que Xavier busca transmitir a seus companheiros sobre os Paravás é se esse povo faz ou fez parte de uma antiga comunidade cristã. Segundo o missionário, os Paravás diferem-se dos cristãos de São Thomé, pois jamais conheceram a “Lei de Cristo”.

Nas palavras de Xavier, “procurei saber que conhecimento de Cristo Nosso Senhor tinham... não sabiam a nossa lei nem o que haviam de crer”. Encontramos aqui o princípio básico para se descrever um Gentio a partir de uma concepção missionária: não ser cristão e jamais ter tido a oportunidade de ser.

Francisco Xavier foi enviado à Índia especificamente para realizar a conversão do Paravás. Na década de 1530, o império português havia estabelecido um acordo político com a elite nativa, o que abriu caminho para sua conversão. A falta de missionários no Oriente faz com que D. João III peça ao papa alguns padres que seriam destinados à missão do Sul da Índia. Os jesuítas, respondendo ao pedido papal, enviam Xavier. Diante do acordo traçado entre o “Estado das Índias” e o povo Paravá, Xavier pôde batizar em massa sem quaisquer impedimentos de ordem ética ou prática. No processo de expansão do cristianismo em direção a um universalismo pleno, todo “não cristão” é considerado com um catecúmeno em potencial⁸⁹. É nesse sentido que os Paravás foram compreendidos por Francisco Xavier como “cristãos em potência” e

⁸⁷ HORTA, Silva. A imagem dos africanos pelos portugueses antes dos contatos. In: ALBUQUERQUE, L. **Confrontos do olhar**. Lisboa: Caminho, 1999, p. 54.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e selvagens**, a negociação da fé. São Paulo: Humanitas, 2007, p. 129.

nada mais. O vínculo de união entre os nativos e a cristandade é a crença em sua iminente conversão e a constatação de sua vontade de aderir ao cristianismo.

A familiaridade permanece no discurso de Xavier e a “lei divina” continua sendo o instrumento privilegiado na busca da semelhança com esses nativos. A “lei divina de Cristo”, entretanto, aparece aqui não em seu caráter universal (em um universalismo já realizado na História), mas em processo orgânico de expansão e universalização rumo ao futuro⁹⁰. Nesse momento é o próprio Francisco Xavier que se torna o agente da universalização da “lei divina” que aqui, reassume sua característica primordial: possuir uma “potencialidade universalista”⁹¹, que se realiza progressivamente na história por meio da “missão evangelizadora”.

O conceito de gentilidade usado por Xavier para qualificar os Paravás coloca em relevo a capacidade dos gentios de aceitarem facilmente a “lei divina cristã” difundida por meio do trabalho missionário. Sua (não) identidade funda-se em um mero “não ser”. Não é um cristão, não é judeu e não é um mouro. A suposta não identidade dos gentios gera a esperança e o otimismo missionário em relação a sua conversão. Acreditava-se que em função do vazio identitário gentílico a “lei divina” poderia ser acolhida sem dificuldades entre os gentios.

A possibilidade concreta de conversão dos gentios Paravás, gerada por um contexto histórico específico, faz com que sejam vistos não em si, mas como futuros cristãos. Os gentios não são considerados como um “Outro”, o que exigiria o reconhecimento de uma identidade autônoma contrária ao “não ser” gentílico; são compreendidos apenas como um mero “Eu mesmo (cristão) em potencial”.

⁹⁰ GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTEIRO, Paula. **Deus na aldeia:** missionários, índios e mediação cultural. Porto Alegre: Ed. Globo, 2006, p.72.

⁹¹ Ibid., p. 72.

2.2. Francisco Xavier e o Batismo em massa

A forte presença do império português no Oceano Índico permitiu a construção de uma aliança política com os gentios Paravás da Costa da Pescaria. Interessados no acesso à rede comercial portuguesa, os nativos subordinaram-se politicamente ao “Estado das Índias”. Já como membros da talassocracia lusitana, a conversão ao cristianismo permitiu solidificar a aliança, originalmente, política. Diante da vontade dos próprios gentios em acessar o corpo social cristão, a estratégia privilegiada de conversão foi simples e rápida: o batismo em massa de povoações inteiras. Bem como os cristãos de São Thomé e os brâmanes, por meio da analogia judaico-hindu, os gentios Paravás, não são compreendidos como uma população extrínseca ao universo cultural cristão. O otimismo, fruto do sucesso da conversão, transforma a diferença em semelhança e garante uma sensação de familiaridade mesmo no trato com os gentios Paravás, compreendidos simplesmente como um “Eu mesmo (cristão) em potencial”.

Ao longo da história do cristianismo, o batismo foi o sacramento fundamental da identidade cristã. Sabe-se que na tradição cristã o ser humano é composto de corpo e alma e para a salvação do homem como um todo não basta o nascimento físico, mas também, o espiritual, garantido somente pelo rito batismal⁹². Durante toda a Idade Média o batismo era o sacramento que tornava um homem definitivamente cristão.

Com a morte de Cristo e, assim, a redenção de toda a humanidade, todos os homens foram convidados a participar do mistério salvífico da religião cristã, que se considera, desde seus primeiros tempos, a verdadeira religião do Deus verdadeiro, ou

⁹² PROSPERI, Adriano. *Battesimo e identità cristiana nella prima eta moderna. Salvezza delle anime discipline dei corpi*, un seminario sulla storia del battesimo. Pisa: Edizioni della Normale, 2006.

seja, “religião universal”⁹³. Todavia, o universalismo da “lei divina” cristã é simplesmente potencial. Para sua concretização histórica é necessário que os limites da cristandade se expandam até os confins da terra. Eram porosas as fronteiras simbólicas da cristandade o que permitia a entrada contínua de novos membros. A comunidade mantém-se sempre em expansão⁹⁴. O batismo parece ser também o principal instrumento para a inclusão dos novos membros ao corpo social cristão.

No século XVI, a descoberta de povos não cristãos demonstrou que em algumas regiões do mundo o trabalho de evangelização não havia ocorrido no passado. Gerou-se, assim, o desejo de conversão dessas populações⁹⁵. A maneira de introduzir os “novos povos” à cristandade passava, justamente, pelo ato sacramental do batismo.

Nos primeiros anos da atuação evangelizadora cristã no além-mar o método de conversão por excelência dos não cristãos foi o batismo em massa de inteiras populações⁹⁶. A principal ordem religiosa a defender o batismo em massa foi a Ordem dos Franciscanos, que aplicou para o trato com os povos encontrados um método de evangelização coligado à sua tradição evangelizadora: uma pregação, ministrada da forma mais simples possível, seguida rapidamente por uma cerimônia batismal⁹⁷.

⁹³ GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTEIRO, Paula. **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. Porto Alegre: Ed. Globo, 2006.

⁹⁴ PAGDEN, Anthony. **The fall of natural man: the american indians and the origin of comparative ethnology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

⁹⁵ DIAS, José Sebastião da Silva. **Os descobrimentos e a problemática da cultura do século XVI**. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

⁹⁶ Segundo Adriano Prosperi, “per i prime religiosi che approdarano nel Nouvo Mundo e che sabarcarano in India al seguito dei portughesi si trattava di batezare il maggior numero possibile di non cristiani. Il metodo era semplicissimo, bastava l’annuncio del Vangelo per mezzo della predica per passare poi al batesimo”. PROSPERI, Adriano. **Tribunali della Coscienza**, Inquisitori, confessori, missionari. Torino: Einaudi, 1996, p. 606. Ver, também, PROSPERI, Adriano. **Missionari**. In: **Tribunali della Coscienza**, Inquisitori, confessori, missionari. Torino: Einaudi, 1996. Sobre os métodos de evangelização no Império português, ver também, SÁ, Isabel dos Guimarães. **Ecclesiastical Structures and Religious Action**. In: BETHENCOURT, Francisc; CURTO, Diogo Ramada. **Portuguese Oceanic Expansion, 1400-1800**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

⁹⁷ Ibid.

Segundo Adriano Prosperi, os batismos em massa realizados no Novo Mundo foram ministrados, principalmente, pelos franciscanos das províncias ibéricas que possuíam fresco na memória o processo da reconquista contra os infiéis. Para os franciscanos ibéricos, conforme Prosperi, o batismo em massa forçado é o método de conversão por excelência.

Il modello che operava nella loro mente era non tanto quello della cristianizzazione medievale dell'Europa quanto piuttosto quello recente offerto della reconquista della penisola Iberica, la conquista militare, la predica, il battesimo dei non cristiani⁹⁸.

A disputa civilizacional mouro/cristã no contexto da reconquista, que como vimos marca a expansão portuguesa, influencia também os primeiros anos da ação de conversão dos cristãos em relação aos povos encontrados. Os parâmetros foram, sobretudo, a conversão em massa na conquista de Granada e Ilhas Canárias, para os espanhóis, e a conversão forçada dos judeus, em Portugal, no ano de 1497 no reinado de D. Manuel, para os portugueses⁹⁹.

Como se sabe foi significativa a influência das teorias messiânicas dos franciscanos no reinado de Dom Manuel. Segundo um artigo de Giuseppe Marcocci, publicado recentemente na Itália, sobre a polémica do batismo em massa de judeus em Portugal, a conversão forçada teve como fundamento teórico e de legitimação às teorias do pensador franciscano medieval Duns Scoto. Negando a antiga prescrição canônica que não reconhece a legitimidade do batizado contra a vontade do infiel, Scoto argumenta que, em certos casos, é dever do príncipe defender a “potesta” Divina e impor a seus súditos “não cristãos” à conversão, mesmo que forçada.

⁹⁸ PROSPERI, Adriano. **Tribunali della Coscienza**, Inquisitori, confessori, missionari. Torino: Einaudi, 1996, p. 606.

⁹⁹ TAVARES, Célia. **Jesuítas e inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)**. Lisboa: Roma Editora, 2004, p. 115.

Como defensor do poder dos príncipes, Scoto possuía uma visão marcadamente política pela qual a derivação divina do poder do príncipe lhe autorizava a intervir na vida religiosa de seus súditos, mesmo não sendo eles cristãos. Segundo Giuseppe Marcoci, *“l’interpretazione de Scoto includeva fra i doveri del principe cristiano quello di convertire, anche con la violenza, ebrei e infideli, fu evidentemente alla base della legittimizzazione teologica e giuridica del battesimo forzato lusitano”*¹⁰⁰.

As discussões sobre o batismo forçado na formação dos impérios ultramarinos ibéricos tiveram sua gestação nas discussões medievais sobre a validade do batismo dos filhos de infiéis contra a vontade de seus pais. Scoto foi o grande defensor do batismo de filhos de infiéis contra a vontade paterna, desde que fossem súditos de príncipe cristão, pois era dever desse impor o direito divino aos membros de seu reino. A posição franciscana era contraposta pelo pensamento dominicano, que influenciado pelas teorias do direito natural de Tomás de Aquino, defendia a autoridade natural dos pais em relação aos filhos, que não poderia ser usurpada pelo príncipe, mesmo em nome do direito divino¹⁰¹.

Os problemas éticos que nascem da conquista da América colocam novas questões aos europeus. Dentre elas, se de fato era justo transplantar o modelo de cruzada usado durante a reconquista (batismo forçado) para a conversão dos nativos americanos, inocentes e ignorantes em relação às questões da fé, da mesma maneira que as crianças inféis¹⁰². A resposta do dominicano Francisco de Vitória, seguido por Bartolomeu delas Casas, é negativa. Baseando-se nas teorias do direito natural, os

¹⁰⁰ MARCOCI, Giuseppe. Per cappillos adductos ad pillam. In: PROSPERI, Adriano. **Salvezza delle anime discipline dei corpi**, un seminario sulla storia del battesimo. Pisa: Edizioni della Normale, 2006.

¹⁰¹ CARRO, Venâncio. **La teologia y los teólogos-juristas españoles ante la conquista da América**, Salamanca: Editado pelo Dominicanos espanhóis, 1951.

¹⁰² DIAS, José S. da Silva. **Os descobrimentos e a problemática da cultura do século XVI**. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

pensadores da Universidade de Salamanca, chefiados por Vitória, negaram em grande parte a validade da conquista e com ela a conversão contra a vontade dos nativos¹⁰³.

A Companhia de Jesus nasceu e se tornou a principal ordem missionária no contexto dessas discussões. Os jesuítas não tardaram em tomar partido das teorias coligadas ao direito natural e, assim, negaram o direito do príncipe de converter à força, contra o desejo individual de cada súdito.

A aliança política entre a coroa portuguesa e os gentios Paravás, seguida de sua livre aceitação do batismo, coloca Francisco Xavier, como missionário, em uma posição confortável. As questões éticas, concernentes à conversão dos gentios, que eventualmente pudessem conduzir às teorias do direito natural, não estiveram presentes no contexto histórico específico em que se insere a ação de Xavier na Pescaria, como, por exemplo, o tema da conversão dos filhos contra a vontade dos pais¹⁰⁴. Os Paravás formavam uma nação soberana que por livre vontade almejavam aderir ao cristianismo. Sem quaisquer impedimentos políticos ou éticos, Francisco Xavier pôde batizar em massa. Algo expresso de forma contundente na frase: “muitas vezes, me acontece sentir os braços cansados de batizar”¹⁰⁵.

Algo que confirma essa prática de conversão nos anos iniciais da ação jesuítica na Ásia são as críticas que esse método recebe de alguns missionários da própria Companhia de Jesus que atuaram na Índia contemporaneamente ou logo após Francisco

¹⁰³ Cf. Venâncio Carro, Lewis Hanke, em obras anteriormente citadas; RUIZ, Rafael. **Francisco de Vitória e os direitos dos índios americanos**. Porto Alegre: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2002.

¹⁰⁴ Pelo contrário, as crianças assumem um papel importante na estratégia missionária de Xavier na Costa da Pescaria.

¹⁰⁵ Por um lado, essa frase demonstra o desejo de Xavier em contagiar seus companheiros europeus com o ardor missionário, contudo, por outro, seguramente aponta para o uso do batismo em massa como método de conversão. O próprio Xavier relata em uma de suas cartas haver dias que batiza toda uma população. Os primeiros anos da ação jesuíta, sem dúvida, contribuíram para a prática do batismo em massa.

Xavier¹⁰⁶. Antonio Criminali, um dos missionários jesuítas da Costa da Pescaria no período próximo ao de Xavier, comenta em uma carta a Inácio de Loyola, sobre o método de conversão aplicado na Índia. “Sem ensinar coisa alguma, pois eles chegam e dizem que querem ser cristãos ao fim da prédica, quando se predica, os batizamos”¹⁰⁷. Para batizar bastava que os nativos Paravás demonstrassem vagamente a vontade de tornarem-se cristãos.

Segundo um fragmento escrito por outro jesuíta, Henrique Henriques, que substituiu Francisco Xavier como superior da missão da Pescaria, percebemos que esse método de evangelização baseado no batismo foi proposto diretamente pelo próprio Xavier. Em crise de consciência, Henriques escreve a Inácio pedindo orientações:

... Tenho algum escrúpulo acerca do baptismo, porque o fazemos a cá sempre sem cerimonia, ao menos aos meninos, e muytas vezes tão bem aos grandes. O P. Mestre Francisco no-lo encommendou asi. Veja V. P. agora se podemos fazer asi sem sirimonias sem nisso aver escruplo¹⁰⁸.

De acordo com esse fragmento, fica claro a opção feita por Xavier em batizar da forma mais simples possível, “sem cerimônias”¹⁰⁹, os nativos. Na primeira experiência de missionação da Companhia de Jesus podemos notar certa divergência entre o

¹⁰⁶ Sobre essas críticas, além das cartas citadas abaixo, ver, ROSCIONI, **Il desiderio delle Indie**. Torino: Einaudi, 2001, p. 34.

¹⁰⁷ TAVARES, Célia. **Jesuítas e inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)**. Lisboa: Roma Editora, 2004, p. 115. Na língua original (italiano antigo), ver, WICK, Joseph. **Monumenta Societatis Iesu, Missinoes Orientais, Documenta Indica**. Carta de Antonio Criminal, 7 de outubro 1545, p. 13. “*Al modo de batizar que é senza insignarle cosa alcuna: perchè conveneno e diceno che voleno essere christiani; finita la predica, quando se predica, subito li baptizano*”.

¹⁰⁸ WICK, Joseph. **Monumenta Societatis Iesu, Missinoes Orientais, Monumenta Indica**. Henrique Henriques, dezembro de 1555, p. 420.

¹⁰⁹ A expressão “sem cerimônia”, provavelmente, se refira mais a questões propriamente rituais do que catequéticas e formativas na fé cristã. Muitas vezes, batizava-se de forma imprópria no que se refere ao aspecto ritual do batismo, sem o uso do óleo batismal, instrumento indispensável para uma correta aplicação do sacramento. Na carta de Crimanale a Inácio, de outubro de 1545, já se apontava para a invalidade desse tipo de batismo. Criminali comenta, “*Pur se questa necessita, come dicano, cosi a baptizar senza instruirli in la fede Cristiana, como senza cresa et olio, haveressimo a caro che fusse com licentia del Summo Pontífice*”. De qualquer forma, o que nos interessa é a expressão “sem cerimônias”, seja ela coligada ao despreparo na fé dos nativos ou a questões meramente rituais, demonstra que os batismos eram realizados – com as bênçãos de Xavier – da forma mais simples possível.

superior da missão, Francisco Xavier, e seus subordinados. Isso nos indica que a postura da ordem sobre o melhor método de conversão e a utilização do batismo em massa estava em plena discussão. Os jesuítas formavam uma ordem nova que, na prática cotidiana, estava experimentando a melhor forma de agir¹¹⁰.

Com o tempo, os batismos em massa foram criticados e abandonados pelos jesuítas, não somente por razões éticas, mas também porque em termos práticos, logo se compreende sua imprudência. Batizou-se muito nos primeiros anos da ação evangelizadora no ultramar, mas a qualidade das conversões não foi garantida. Essa lição aprendida nos primeiros anos de missão leva os jesuítas adaptarem-se e alterarem seu método, abandonando a estratégia da conversão em massa. Parece ser nesse sentido as críticas feitas a Xavier por seus companheiros missionários. Em nenhum momento está em destaque a relação entre batismo em massa e conversão forçada, mas entre batismo em massa e despreparo dos neófitos. A discussão é mais cultural e religiosa do que política. O debate não é com Scoto; o tema da conversão forçada nem entra em pauta. Fica claro que, na perspectiva dos primeiros jesuítas, batismo em massa e conversão forçada não são temas obrigatoriamente análogos.

Na perspectiva do debate proposto por Criminali e Henriques, entram em cena no ambiente jesuítico as discussões sobre catequese, ou seja, como convencer o catecúmeno sobre o valor da fé. O debate aqui não é entre os jesuítas e os franciscanos, nem mesmo entre direito positivo e direito natural. Consiste em nova discussão que nasce no seio da própria Companhia de Jesus, cuja problemática central é a qualidade da conversão.

¹¹⁰ É importante lembrar que Xavier viveu com Inácio de Loyola e seus primeiros companheiros naquilo que O'Malley chama de momento carismático, de um primeiro grupo vinculado somente pela prática dos exercícios espirituais, e nada mais. Os jesuítas não haviam ainda aderido a uma das grandes teorias da época. É na prática das missões e, em função das questões concretas posta pela experiência no ultramar, que a ordem jesuíta vai formando seu pensamento teórico. O'MALLEY, John. **Os primeiros jesuítas**. Bauru: Edusc, 1994.

Xavier narra o cotidiano do trabalho missionário entre o Paravás da seguinte forma:

Nesse tempo, eram tantos os que me vinham procurar, para que fosse a suas casas rezar algumas orações sobre os enfermos, e outros que com suas doenças vinham ter comigo que, só em rezar evangelhos sem ter outra ocupação, e em ensinar os jovens baptizar, traduzir orações, satisfazer a perguntas, não me deixavam; além disso, em enterrar os mortos. Era tal maneira que, em corresponder à devoção dos que levavam [a suas casa] ou vinham procurar-me, tinha ocupações demasiadas Mas, para que não perdessem a fé, que em nossa religião e lei tinham, não estava em meu poder negar tão **santa procura**¹¹¹. [grifo nosso].

Neste fragmento fica evidente o otimismo evangelizador do missionário. Os gentios não conheciam o cristianismo – mesmo aqueles que haviam sido batizados há pouco. No entanto, tinham a vontade de tornarem-se cristãos, pedindo para serem batizados e apreciando as leis cristãs. Para Francisco Xavier, especificamente, o tema central concernente à justificação do batismo em massa como método privilegiado na Costa da Pescaria, é a livre vontade dos gentios de se converterem, o que chama de “*santa procura*”. Para o missionário são os gentios Paravás que vêm ao encontro do batismo. É a vontade deles de tornarem-se cristãos que os conduz livremente à conversão. Nessa perspectiva são os gentios a moverem-se em direção à conversão.

Para Francisco Xavier, a legitimação do batismo em massa como método privilegiado de conversão não se sustenta nas teorias que afirmam a validade do batismo forçado para súditos de um rei cristão, mas quase pelo contrário, funda-se na vontade dos nativos em tornarem-se cristãos¹¹².

¹¹¹ XAVIER, Francisco. Carta aos companheiros residentes na Roma. In: **Obras Completas**. Tradução e organização Francisco de Sales Baptista (S.J.). São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 139.

¹¹² É certo que a “vontade” Paravá possui motivações políticas e econômicas. Contudo, em seu texto Marcoci salienta que, segundo a tradição canônica, ao passo em que seja estritamente necessária a existência de um consenso mínimo entre os “não cristãos” e os administradores do sacramento para que o batismo seja válido, isso não exclui que os motivos iniciais do consenso sejam outros, que não os meramente religiosos. De concreto o poderio português na região, embora não tenha forçado a conversão direta dos Paravás, foi o que estimulou o interesse Paravá em se converter. Todavia, na tradição canônica esses tipos de estímulos econômicos e políticos são considerados válidos e úteis

Na própria frase de Criminale “eles chegam e dizem que querem ser cristão”, fica evidente que são os Paravás a buscarem o batismo e a conversão. Segundo Tomas de Aquino, que parece ser a grande referência de Xavier, crer é um ato de vontade livre, no que só Deus com sua graça e nossa vontade pessoal podem intervir¹¹³.

Na carta de 1544, a principal para compreender a ação de Xavier entre os Paravás, o missionário descreve os jovens desta etnia dizendo que “mostram muito amor e vontade a nossa lei”. “Amor e vontade” é a mesma expressão usada para descrever a aceitação da população cristã de Socotora e de Goa às pregações de Xavier. Ainda, sobre os habitantes cristãos de Goa, Xavier escreve “como muito amor e vontade dos dessa cidade habitei aqui todo o tempo que estive”¹¹⁴.

O conforto e a familiaridade em que se insere a ação missionária de Xavier no Sul da Índia não exigem que as discussões teórico-políticas das ordens mendicantes fossem colocadas na ordem do dia. Ao mesmo tempo em que a discussão de Xavier não é com Scoto, os recursos teóricos dos dominicanos, baseados no direito natural tomista, não assumem papel de destaque no discurso do missionário.

Como gentios, os Paravás não poderiam ser comparados analogicamente nem com os mouros nem com os judeus. Deveriam ser considerados como um elemento novo, extrínseco ao universo cristão. Todavia, não é a diferença e sua alteridade os elementos postos em relevo, mas sim a semelhança, o que os coliga à cristandade: sua iminente conversão ao cristianismo por meio do batismo em massa, possibilitado e justificado pela vontade dos nativos de tornarem-se cristãos. Mais uma vez a alteridade

para mover o “não cristão” à conversão, ou seja, perfeitamente lícitos. Cf. MARCOCI, Giuseppe, op. cit.

¹¹³ CARRO, Venâncio. **La teologia y los teólogos-juristas españoles ante la conquista da América**. Salamanca: Editado pelo Dominicanos espanhóis, 1951.

¹¹⁴ XAVIER, Francisco. Carta aos companheiros residentes em Roma de 20 de setembro de 1542. In: **Obras Completas**. Tradução e organização de Francisco de Sales Baptista (S.J.). São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 111.

não é ressaltada, e a familiaridade persiste no discurso de Xavier. Os nativos foram compreendidos como “cristãos em potência” e nada mais.

A “santa procura” dos Paravás e sua vontade de conversão só pode ser explicada, contextualizada nas relações de poder que envolvem o “Estado da Índia” e seus aliados nativos. É necessário compreender algumas características do império português asiático para entender o processo histórico que gerou a conversão dos Paravás. Existe claramente uma resposta nativa favorável ao anúncio da “lei de Cristo” apresentada diretamente por Xavier a esses gentios, todavia a relação fundamental aqui não é entre os missionários e os catecúmenos nativos, mas entre o “Estado da Índia” e a elite Paravá.

2.3. História política de uma conversão em massa.

Os Paravás habitavam a Costa da Pescaria, uma região próxima ao Cabo de Comerin e banhada pelo mar do Ceilão. A Costa da Pescaria e o litoral ocidental do Ceilão juntos formavam geograficamente um estreito marítimo estratégico o para domínio do tráfico comercial entre o Golfo de Bengala e o Oceano Índico.

O principal produto da Costa oriental da Índia, além do tecido, foi o arroz, produto fundamental para o abastecimento alimentício das possessões portuguesas no Índico¹¹⁵. Dado que o império português da Ásia voltava sua atenção ao comércio, Goa, Cochim, Malaca, Diu eram cidades comerciais com baixíssima produção alimentícia. O arroz precisava ser importado da Costa de Coromandel e, assim, a passagem entre o Golfo de Bengala e o Oceano Índico devia ser protegida. A conversão das populações locais foi uma das melhores formas de controle da região.

¹¹⁵ THOMAZ, Luís Felipe. The economic policy of the sultanate of Malacca. In: AUBIN, Jean. **Moyen Oriente & Océan Indien**, Paris: Société d’histoire de l’Orient, 1990, p. 4. A referência para esse assunto é o trabalho de Jorge Manuel Costa da Silva Flores, **Os Portugueses e o Mar de Ceilão, 1498-1543**. Lisboa: Trato, Diplomacia e Guerra, 1998.

Algumas condições favoráveis permitiram aos portugueses estabelecer uma aliança pacífica com os Paravás da Costa da Pescaria, que se tornaram livremente súditos do rei de Portugal, possibilitando ao “Estado da Índia” estender seus braços até o extremo sul do continente indiano, o que garantiu a conversão em massa dos Paravás.

No início do século XVI, a região habitada pelos Paravás no extremo sul da Índia sofria com graves instabilidades. O mais importante império hindu de todo: Hindustão, Vijaynagara, que controlava toda a metade sul da península indiana, começou a passar por fortes abalos por conta dos ataques sofridos ao norte em suas fronteiras¹¹⁶. Com seu olhar e suas forças voltados para outras fronteiras, a região do extremo sul do império se fragmentou. Embora o soberano de Vijaynagara mantivesse simbolicamente a soberania dos territórios, que corriam desde as fronteiras ao norte do império até o Cabo de Comerim, dois reinos vassalos passaram a disputar o domínio da região. O território Paravá ia desde Vermar à ponta sul da Índia e se encontrava dividido tanto sob o poder do soberano de Cera, Rama Varma Unnikela Tiruvadi, quanto sob a autoridade política de outro reino local, Padiyan. As disputas entre estes dois reis e o próprio imperador de Vijaynagara geravam grande instabilidade na região, o que influenciou de modo acentuado a busca de proteção dos Paravás pelos portugueses¹¹⁷.

A procura por proteção, gerada a partir da instabilidade política no interior do continente, é a explicação mais frequente para a conversão dos Paravás. Esse, sem dúvida, é um importante elemento para a formação da aliança entre Paravás e

¹¹⁶ SEWELL, Robert. **A Forgotten Empire: Vijayanagar; A Contribution to the History of India.** Disponível em: <http://www.gutenberg.org/etext/3310>. Acesso em: 12 jun. 2010.

¹¹⁷ Esse conflito é retratado pelo próprio Xavier. As pesquisas sobre o contexto da conversão dos Paravas, muitas vezes, se pautam justamente pelas cartas do missionário. A principal referência para o assunto é a pesquisa de George Schurhammer. Contudo, como biógrafo de Xavier, o pesquisador alemão tende de forma demasiada a focar as cartas do missionário como fonte prioritária na análise do contexto de conversão dos Paravás. Todavia, o processo de conversão dos nativos já havia começado anos antes da chegada do jesuíta, de modo que a compreensão do contexto da conversão dos Paravás, por meio das cartas de Xavier, se torna reduzido.

portugueses. Contudo, não o único, como atesta Kenneth McPherson, em seu artigo, “Uma História de Duas Conversões”.

Outra significativa fonte de instabilidade vinha não do continente, mas do mar, decorrente de alguns conflitos gerados nas disputas entre portugueses e comerciantes muçulmanos ligados ao comércio da pérola. Segundo Sanjay Subrahmanyam, “na década de 1520, principalmente após 1524, irrompeu uma sangrenta série de violentos conflitos entre as autoridades portuguesas... e os Mappilas”¹¹⁸. Os Mappilas formavam uma comunidade de nativos, alguns até mesmo de Paravás convertidos ao islamismo e, portanto, favorecidos pela rede comercial muçulmana. Com a tentativa dos portugueses de controlar a região e adentrar no comércio das pérolas, acabou gerando disputas náuticas muito violentas entre os nativos muçulmanos e os cristãos. Essa instabilidade marítima fez com que a atividade de pesca dos Paravás se tornasse arriscada e deste modo, buscassem a proteção portuguesa sob a lógica da conversão¹¹⁹.

No início da década de 1540, o conflito entre cristãos e a rede comercial muçulmana havia recomeçado. Em 1542, a primeira iniciativa de Martim Afonso de Sousa, como governador do “Estado da Índia” – nesse mesmo ano – foi um ataque punitivo aos Mappila. Francisco Xavier, que havia vindo à Índia na esquadra que trazia Martim às Índias, embora não tenha sido uma testemunha presencial, ao comentar sobre os Paravás em uma carta a Inácio de Loyola, narra o ataque:

O senhor Governador tem muito amor a estes cristãos, que recentemente se fizeram nestas partes. Favoreceu-os muito em tempos que os mouros os perseguiram e maltratavam. Estes cristãos estão todos pegados com o mar e vivem só de riquezas do mar: são pescadores. Os mouros tinham-lhes tomado os seus navios, com os quais se mantinham. O senhor Governador, logo que disto soube, foi em pessoa com uma armada atrás dos mouros, de maneira que os alcançou. E matou grande multidão deles: desbaratou-os a

¹¹⁸ SUBRAHMANYAM, Sanjay. **O império asiático português, 1500 – 1700: uma história política e econômica**. Portugal: Difel, 1995, pp. 41-42.

¹¹⁹ Ainda, segundo Subrahmanyam, “a lógica da conversão foi claramente política: as guerras marítimas da década de 1520 e dos primeiros anos de 1530 haviam tornado a pesca de pérola e mesmo a de peixe, um ofício arriscado, e os chefes paravas procuraram uma solução para isto através de uma aliança com os principais promotores do conflito – os portugueses”. SUBRAHMANYAM, op. cit. p. 42.

todos[...] Agora não há memória de mouros, nem há entre eles quem ouse alçar a cabeça. Matou o senhor governador todos os principais e os que eram para alguma coisa¹²⁰.

Essa passagem, além de corroborar com nossa tese anterior – a manutenção do conceito de cruzadas no Índico –, deixa claro a luta entre os portugueses e os Mappilas, inimigos comerciais dos Paravás, fruto do choque de interesses entre a rede comercial e política portuguesa e a muçulmana.

A presença de uma rede islâmica alterou o quadro de poder na região costeira do extremo sul da Índia, antes mesmo da chegada dos portugueses. As comunidades convertidas ao Islã tiveram acesso mais facilmente à rede comercial muçulmana que dominava as rotas comerciais entre o Mar da Arábia e o estreito de Malaca. Tanto a comunidade dos Mappilas, nativos muçulmanos, quanto os Maraikkayar, comerciantes locais de origem árabe, passaram a liderar o comércio de pérolas, prejudicando a base econômica dos Paravás. Não deve ter demorado à elite Paravá perceber o ódio cristão contra os muçulmanos, fomentado pela lógica da cruzada trazida do Mediterrâneo ao Índico.

Com a formação da rede comercial portuguesa, a elite Paravá enxergou nos cristãos recém-chegados potenciais aliados. Uma liderança local, Vikrama Aditya Padyan¹²¹, no início da década de 1530, organiza uma expedição Parava, formada de quinze membros, a Goa para negociar com os portugueses. Essa delegação não é levada a sério, Padyan organiza um segundo grupo, formado, agora, por 70 líderes Paravá, que durante as negociações aceitam o batismo. Vikrama Padyan recebeu como prêmio, por

¹²⁰ XAVIER, Francisco. Carta a Inácio de Loyola, 28 de outubro de 1542. In: **Obras completas**. Tradução e organização de Francisco de Sales Baptista (S.J.). São Paulo: Ed. Loyola, p.131.

¹²¹ É importante frisar que a historiografia não entra em acordo sobre a origem de Padyan. Argumenta-se que poderia ser um comerciante de Calicute, que já mantinha uma relação com os portugueses.

sua intermediação, além do acesso ao mundo comercial do Estado da Índia, o manto da Ordem de Cristo, sendo, após o batismo, chamado de Dom João da Cruz¹²².

A partir da perspectiva portuguesa, interessou estabelecer uma aliança com os gentios Paravás para ampliar seu domínio na região do Cabo de Comerin. À comunidade Paravá como um todo interessava a proteção portuguesa e à elite, sobretudo, o acesso ao comércio marítimo no Índico, dominado pelos portugueses.

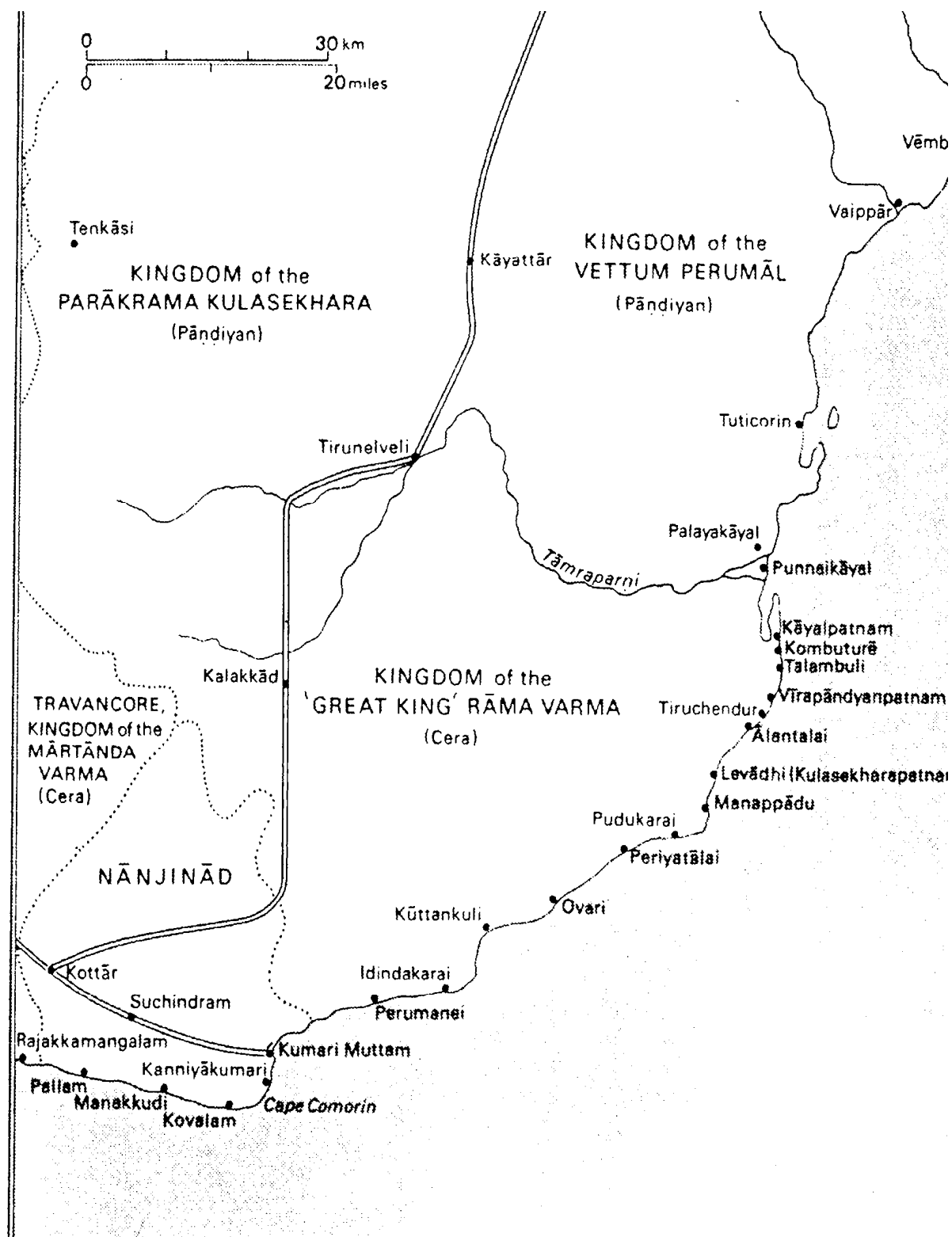
Vejamos o que comenta Francisco Xavier sobre o encontro com uma comunidade Paravá:

Fui aos principais do lugar requeri-lhes, da parte de Deus, que crescem em Jesus Cristo seu único filho, “o único no qual está a salvação”. Eles responderam-me que sem licença do senhor do lugar não se fariam cristãos. Fui ao encontro de um criado do senhor do lugar, o qual tinha vindo para cobrar certas rendas do seu senhor. Depois que lhe falei disse ele que ser cristão era boa coisa e que ele lhes dava licença para fazerem-se cristãos [...] Então batizei os principais do lugar, com todas as suas casas¹²³.

Nota-se claramente o apoio das elites Paravá, representada pelo “criado do senhor”, à conversão dos nativos. A conversão em massa é possível porque um acordo político já havia se dado entre portugueses e a elite nativa.

¹²² Sobre esse assunto, cf. carta de João da Cruz a D. João III, publicada por George Schurhammer. SCHURHAMMER, George, Die bekehrung der Parava, 1535-1537, *Orientalia* 1963, p. 215-254, que pode ser encontrada na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

¹²³ XAVIER, Francisco. **Obras Completas**. Tradução e organização Francisco de Sales Baptista (S.J.). São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 131



Costa da Pescaria em 1544.¹²⁴

¹²⁴ NEILL, Stephen. *A History of Cristianity in India*, the beginnings to 1707. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Segundo McPherson, a elite Paravá¹²⁵ estava interessada na rede comercial portuguesa, o que lhes permitiria uma concorrência equilibrada, se não mais vantajosa, com seus concorrentes convertidos ao Islã (Mappilas). Os portugueses, nas regiões banhadas ou próximas ao Índico, investiram pesadamente no controle dos mares. Em grande parte, esse controle tinha como motivação um aspecto político: barrar o comércio muçulmano¹²⁶. Mas também, não podemos negar que o controle português não exercesse uma influência no comércio naval local. A principal forma de influência se dava por um instrumento português conhecido como “cartaz”¹²⁷, cartas de salvo-conduto que permitiam a navegação dos aliados do “Estado da Índia”, sem serem importunados pelo corso português.

Segundo Luiz Felipe Thomaz, o “Estado da Índia” forma uma organização política distribuída em um espaço geográfico não bem-definido¹²⁸. Assim, uma das maiores dificuldades para compreender a presença portuguesa na Ásia é a tentativa de perceber os limites do império lusitano asiático. Suas fronteiras são confusas, não se sabe jamais onde finda a autoridade do rei português e inicia o poder soberano local. “Daí que, confrontando com a noção corrente de império, o Estado Português da Índia

¹²⁵ McPherson argumenta que embora os pequenos catamarans fossem as embarcações usadas para a pesca da pérola, havia também as maiores, os vellans, que permitiam um comércio de maior distância. O uso dessas embarcações maiores demonstra que, entre os Paravas, tinham comerciantes de médio porte, além de meros pescadores de pérolas, interessados, justamente, em disputar espaço com os Mappilas. Para superar os Mappilas no comércio, a aliança com os portugueses se fazia imprescindível. McPherson, Kenneth, Uma história de duas conversões: Deus, a Cobiça e o Desenvolvimento de Novas Comunidades na região do Oceano Índico. **Revista Oceanos**, nº 34, p. 74-85, abr/jun. 1998.

¹²⁶ THOMAZ, Luiz Felipe. Expansão Portuguesa e Expansão Europeia – reflexão em torno da gênese dos descobrimentos. In: **De Ceuta a Timor**. Lisboa: Difel, 1994.

¹²⁷ Os cartazes eram cartas de salvo-conduto que permitiam a navegação em paz dos aliados e súditos do “Estado da Índia”, sem que fossem importunados pelo corso português. O primeiro cartaz foi escrito em 1502, quando Vasco da Gama resolveu controlar a costa do Malabar e fazer guerra contra qualquer embarcação, com exceção daquelas vindas de Cananore, Cochim, aliados portugueses. Em um primeiro momento, os cartazes eram emitidos pelas próprias autoridades nativas aliadas. No entanto, mais tarde, Afonso de Albuquerque tentou centralizar a distribuição de cartazes: os capitães portugueses espalhados pelo litoral indiano passaram a ter essa função de distribuir os documentos de salvo-conduto. Na Costa da Pescaria, temos relato de um capitão português (1524) mesmo antes da aliança efetiva entre os líderes Paravás e o “Estado das Índias”. Era o acesso aos cartazes portugueses que garantiria a entrada dos povos nativos à rede comercial portuguesa.

¹²⁸ THOMAZ, Luís Felipe. Estrutura política e administrativa do Estado da Índia no século XVI. In: **De Ceuta ao Timor**: Lisboa: Difel, 1994.

se nos apresenta com algo de original e, por vezes, desconcertante. Mais que a sua descontinuidade espacial é a heterogeneidade de suas instituições e a imprecisão dos seus limites, tanto geográficos como jurídicos, que o tornam insólitos”¹²⁹.

O Império português na Ásia deparou-se com reinos culturalmente e militarmente poderosos. Com a exceção de Goa e Malaca, centros estratégicos para a constituição do Estado da Índia, os territórios sob o controle português foram adquiridos por meio de negociações e alianças¹³⁰. A postura do Império lusitano no Oriente esteve baseada na construção de uma Suserania e não de uma Soberania¹³¹.

A sociedade que formava o “Estado das Índias” foi compreendida ao moldes tradicionais como um corpo em que cada membro (povo) formava o todo (Estado). Ligada à noção de sociedade como corpo estava a ideia da indispensabilidade de todos os órgãos da sociedade, logo a impossibilidade de um poder não compartilhado. O acesso dos Paravás à Suserania portuguesa foi estabelecido por acordos entre a elite local e “Estado da Índia”. Os Paravás foram vistos como um povo soberano e, assim, permaneceram com suas formas de poder tradicionais. Cada vila (jati) possuía seu conselho e seus chefes locais chamados, patangantims. Os sete principais portos (yelu urs) eram chefiados por patangantim-mor.

A Suserania do Estado da Índia permitia uma multiplicidade de culturas e crenças sob a alçada da cabeça do corpo que era o Rei português. Os Paravás se

¹²⁹ THOMAZ, Luís Felipe. Estrutura política e administrativa do Estado da Índia no século XVI. In: **De Ceuta ao Timor**: Lisboa: Difel, 1994.

¹³⁰ DISNEY, Anthony. Encounters, Negotiation, and Interactions. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo. **Portuguese Oceanic Expansion, 1400-1800**. New York: Cambridge University press, 2007.

¹³¹ Os portugueses transportaram a instituição das páreas para gerir, para edificar sua administração entre os povos nativos. As páreas eram impostos de vassalagem usados pelos mouros no mundo mediterrâneo, para submeter lideranças locais não islâmicas, sem, contudo, modificar a organização jurídica e administrativa das regiões submetidas, que foi usado em toda a Península Ibérica durante o domínio muçulmano¹³¹. Temos o caso de Ormuz em que o Soberano local manteve o poder após a conquista portuguesa; apenas os lucros da alfândega eram divididos com Portugal a título de páreas. Cf. THOMAZ, Luís Felipe. Estrutura política e administrativa do Estado da Índia no século XVI. In: **De Ceuta ao Timor**. Lisboa: Difel, 1994.

tornaram membros da rede portuguesa antes que toda a população se tornasse cristã. O acesso à rede portuguesa dependeu das relações de poder travadas entre os nativos e o “Estado da Índia”.

Embora a não conversão ao cristianismo não fosse impedimento ao acesso à rede meramente comercial, uma população com pequeno poderio político e econômico como a dos Paravás não poderia oferecer muito aos portugueses em contrapartida, a não ser sua lealdade, atestada pela aceitação em massa do batismo. O uso da religião como meio para a unificação de redes comerciais não era algo novo na Ásia.

Notemos que as redes comerciais construídas ao longo da história econômica asiática tentaram criar certa homogeneidade cultural para fortalecer a unidade de redes comerciais tão difusas. Ainda segundo Thomaz, “as grandes religiões de espírito universalista e cariz igualitário, que nas redes encontraram um veículo privilegiado de difusão, desempenharam frequentemente essa função: o budismo, na velha rede caravaneira da Ásia central conhecida por “estrada da seda”; o islã, na rede caravaneira do Saara e nas redes marítimas da África Oriental e da Insulíndia, centradas respectivamente em Quíloa e Malaca; o cristianismo na expansão portuguesa”¹³². Essas religiões universais colaboraram para unificar culturalmente essas redes comerciais¹³³.

A primeira tentativa de conversão dessa população se deu em meados da década de 1530, comentada pelo Vigário de Cochim, que foi enviado à Costa Pescaria com mais dois clérigos para batizar em massa os nativos, compreendidos já então como membros da rede comercial portuguesa e do corpo social, cuja cabeça era o Rei português. A segunda e mais importante iniciativa de conversão dos Paravás inicia-se em 1543, com a

¹³² THOMAZ, Luís Felipe. Estrutura política e administrativa do Estado da Índia no século XVI. In: **De Ceuta ao Timor**. Lisboa: Difel, 1994, p. 208.

¹³³ Como observa Anthony Reid, a ampliação do Islã e do cristianismo no Oriente se dá em um período de gigantesco incremento comercial em toda Ásia, como chama de “era do comércio”. Uma das possíveis explicações no campo da cultura seria que as antigas religiões ligadas à ancestralidade e arraigadas à terra não permitam a mobilidade necessária nesse período de mudanças e movimentações dinâmicas que o crescimento do comércio asiático produzia. Cf. REID, Anthony. **Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680**. New Haven: Yale University Press, 1993.

chegada do primeiro missionário jesuíta, Francisco Xavier, e a inauguração da missão jesuítica na Costa da Pescaria¹³⁴. Segundo McPherson, analisando a conversão dos Paravás ao cristianismo.

Um dos meios de influência e controle era a religião. Na década de 40 do século XVI as autoridades portuguesas tinham trabalhado em íntima associação com os jesuítas, e esse esforço resultou em um enorme êxito, pois transformou os Paravás numa sólida (ainda que por vezes heterodoxia) comunidade católica romana¹³⁵.

Parece-nos que os interesses econômicos e políticos dos portugueses e Paravás são capazes de explicar o otimismo de Francisco Xavier e a vontade Paravá de aderir ao cristianismo. A conversão Paravá estava coligada ao interesse de fortalecer as alianças políticas e econômicas firmada com os portugueses, garantindo o acesso aos cartazes e proteção militar portuguesa. O efeito disso é o sucesso das conversões jesuíticas entre os Paravás e, no caso de Xavier, a narração otimista, fruto da constatação da vontade Paravá de acessar o corpo social cristão. É na relação entre o Estado da Índia e a elite Paravá que se explica a livre vontade de conversão dos Paravás, aquilo que Francisco Xavier, a partir de sua perspectiva missionária, chama de “santa procura”.

Os interesses políticos e econômicos dos gentios Paravás os conduziram a uma aliança com o Estado da Índia e o acesso à talassocracia portuguesa dos mares da Ásia. A rede comercial cristã, nos moldes de outras redes do Oriente, teve a religião como

¹³⁴ Como já dissemos, a melhor referência biográfica sobre Xavier é a obra de George Schuhammer: **Saint Francis Xavier and his life**. Rome: The Jesuit Historical Institute, 1973-1982.

¹³⁵ MCPHERSON, Kenneth, Uma história de duas conversões: Deus, a Cobiça e o Desenvolvimento de Novas Comunidades na região do Oceano Índico. **Revista Oceanos**, n° 34, p. 74-85, abr/jun. 1998.

importante fator agregador. A aceitação do cristianismo foi o meio encontrado pelos Paravás para solidificarem sua aliança com os portugueses. A livre vontade Paravá de acessar o corpo social cristão é o que justifica, sem quaisquer problemáticas éticas, o “batismo em massa” como método privilegiado de conversão entre os Paravás do Sul da Índia.

Na ação missionária, a potência universalizante da lei divina gera a abertura ao cristianismo e, em prol da inclusão dos gentios ao corpo social cristão, compatibiliza as diferenças. O vínculo de união é iminente conversão dos nativos ao cristianismo. A lei divina mantém-se como instrumento privilegiado na busca por semelhanças, mas agora em seu caráter expansionista; em um universalismo que se realiza na história por meio da missão (universalismo potencial). O ardor missionário de Xavier em difundir a lei divina cristã, somado às condições históricas concretas que geraram a certeza na iminente conversão dos Paravás, produziu a compreensão do gentio como “cristão em potência”; como um “semelhante em potencial”, e nada mais.

O otimismo, a compreensão dos nativos como “cristão em potência” e, sobretudo, a livre vontade Paravá de converter-se são elementos do discurso de Xavier que só podem ser compreendidos na trama das relações comerciais e políticas traçadas pelo “Estado da Índia” na região do Oceano Índico. Existe, sem dúvida, uma interação entre o missionário e os nativos que respondem ao trabalho de evangelização. Todavia, a relação fundamental que garante essa interação não é a estabelecida entre missionários e catecúmenos, mas entre o império português e o povo soberano Paravá, representado por sua elite. Em síntese, uma relação política travada entre Estados ou povos soberanos.

Capítulo III

Abertura do mundo ao mundo:

São Francisco Xavier no Sudeste Asiático

(1546-1547)

No período dos “descobrimentos”, seja na América ou na Ásia, a cristandade europeia deparou-se com realidades particulares jamais sonhadas. Novas plantas, animais e povos até então desconhecidos, obrigaram aos cristãos europeus a repensarem sua visão de mundo e, inclusive, sua própria concepção de Homem.

A abertura do mundo ao mundo foi, nos séculos XV e XVI, uma expansão planetária da Europa, uma imposição de um diálogo entre diferentes formas de vida e normas de valor civilizacionais que inaugurou uma nova idade e fronteira do acontecimento e conhecimento sociocultural. Os descobrimentos foram uma imensa explosão dos limites da terra e do mar, uma nova e maior extensão dos horizontes e modalidades de comunicação intercivilizacional. Esta explosão planetária vai possibilitar, em especial, entre os povos europeus, a afirmação cada vez mais saliente e dominante de novas atitudes e latitudes frente à realidade natural e humana¹³⁶.

O mundo, até então, era compreendido dentro dos limites estreitos da ecúmena greco-romana-cristã¹³⁷. Segundo a tradição geográfica clássica, expressa, sobretudo, nos trabalhos de Ptolomeu, a ecúmena (casa do homem), mundo habitado situava-se em uma pequena parte do planeta, pois se pensava que as partes distantes do mediterrâneo fossem demasiadamente quentes ou frias. Essa mesma tradição esteve presente no pensamento medieval português por meio das leituras de Sacrobosco, conhecido em Portugal desde 1257 e leitura obrigatória nos colégios portugueses do século XVI.

¹³⁶ BARRETO, Luis Filipe. **Os descobrimentos e a ordem do saber, uma análise sociocultural**. Lisboa: Ed. Gradiva, 1989, p. 12.

¹³⁷ DIAS, José S. da Silva. **Os descobrimentos e a problemática da cultura do século XVI**. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

A expressão de Luiz Felipe Barreto, “A abertura do mundo ao mundo”, é rica em conteúdo ao descrever a abertura do mundo cristão à vastidão cultural e geográfica de todo o planeta (*totus orbis*¹³⁸). Nos descobrimentos a unidade da natureza e do homem revela-se diante dos olhos dos navegantes, o que obriga novas atitudes de “frente à realidade natural e humana que se apresenta”.

Com essas novas terras “descobertas” surgem homens com rostos nunca vistos e línguas nunca ouvidas pelos europeus. Passa a ser necessário pensar o homem em termos planetários (*totus orbis*), o que significou – não sem esforço cultural – manter o dogma da unidade do gênero humano incorporando povos com as mais variadas leis e costumes ao universo cultural cristão. Para tanto, os cristãos, sobretudo os ibéricos, vanguarda desse processo, foram obrigados a repensar “seus próprios conceitos de universais - e antes de todos os conceitos de humanidade, de natureza e de cultura”.

Um dos principais temas do século XVI concerniu sobre a unidade do gênero humano, sobretudo, após a descoberta da América. No mundo cristão era antiga a doutrina da unidade do gênero humano. Contudo, o que existia era um conceito de homem desenvolvido no mundo árabe-cristão, que não dava conta da complexidade do novo mapa antropológico que se apresentava diante dos olhares cristãos. Como diz Silva Dia.

Era clássico no Ocidente cristão a doutrina da unidade fundamental do gênero humano. Postulava-a a sagrada escritura, defendiam-na os Padres da Igreja, professavam-na os doutores escolásticos. O homem, contudo, nessa antropologia, era apenas o adamita – o adamita era apenas o habitante do mundo árabe-cristão e da sua periferia¹³⁹.

O encontro cultural na ecumena árabe-cristã era restrito e limitado à presença das três civilizações de religião monoteísta. Apesar dos conflitos de interesses políticos

¹³⁸ SUBIRATS, Eduardo. O Mundo, Todo e Uno. In: NOVAES, Adauto. **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia da Letras, 1998.

¹³⁹ SILVA DIAS, João Sebastião. **Os descobrimentos e a problemática cultural do Século XVI**. Lisboa: Editorial Presença, p. 150.

entre essa três civilizações (de forma majoritária a luta entre o Islã e a cristandade), suas raízes culturais são comuns. As três religiões acreditam no mesmo Deus e atribuem sua origem a Abraão. Possuem a crença em uma origem comum a todos os homens, fundada no mito judaico da criação e na paternidade universal de Adão. Essa base religiosa comum –, somada à leitura dos clássicos gregos –, formam um mesmo corolário cultural e o reconhecimento mútuo de humanidade. Apesar dos desencontros políticos, nesse mundo havia uma cultura de certa forma homogênea, na qual os conceitos de homem, natureza e cultura coincidiam. O homem era pensado a partir de conceitos desenvolvidos nesse próprio mundo. “A noção de unidade do gênero humano tinha assim um conteúdo cultural de âmbito geográfico limitado. Processava-se em pura dimensão de contacto ou domínio de uma oikoumene e não em dimensão planetária”.

Acreditava-se até os descobrimentos que além das fronteiras do mundo geograficamente conhecido pelos gregos, árabes e cristãos não houvesse homens vivendo. Aceitava-se pura e simplesmente na existência de monstros antropóides além das fronteiras do mundo conhecido. Tanto Santo Agostinho como Isidoro de Sevilha pregavam a existência de raças de monstros fora dos espaços geograficamente conhecidos pelos antigos.

Entretanto, quando os portugueses da esquadra de Vasco da Gama aportam, em 1492, em Calicute na Índia, trazendo consigo toda sua bagagem medieval, contrariamente à visão da Ásia como “país do insólito” não são os monstros e a estranheza cultural que entram em relevo¹⁴⁰. No relato do piloto anônimo são a familiaridade, a analogia e a semelhança os pontos colocados em relevo, e não o estranhamento. Como vimos, o contexto português do fim do século XV e início do XVI aproximou culturalmente o Índico do universo mediterrâneo. A esperança política

¹⁴⁰ A Índia Inferior (a oeste do Ganges) era conhecida dos ocidentais desde o período das expedições de Alexandre, o Grande, à Índia.

de encontrar reinos cristãos no Oriente reforçou em Portugal a crença em uma antiga evangelização da Ásia¹⁴¹. O próprio contexto político português no Índico passa a ser visto como um prolongamento do mediterrâneo, como estudamos em outro capítulo, diante da maciça presença muçulmana na região, transpondo a lógica da cruzada do mundo cristão ao Oriente.

Francisco Xavier, o primeiro missionário jesuíta na Ásia, em um primeiro momento de seu trabalho missionário também usa as referências tradicionais do seu próprio mundo para o trato com os habitantes das regiões banhadas pelo Índico. Nas primeiras cartas de Xavier, encontramos descrição somente de cristãos e mouros. Em seu primeiro contato com uma população propriamente gentílica, o missionário constroi uma analogia entre o hinduísmo e o judaísmo para atribuir aos brâmanes o conhecimento dos mandamentos judaico-cristãos. Mais uma vez usa referências e analogias do seu próprio mundo no encontro com os habitantes da Índia Inferior¹⁴². Nessa região é a familiaridade e não o estranhamento, o elemento posto em relevo. Em um ambiente de familiaridades, o instrumento usado por Xavier para estabelecer semelhanças com os nativos são os conceitos cristãos de leis divinas: nova para os cristãos de São Thomé, antiga para os brâmanes, provavelmente, compreendidos como uma antiga tribo de Israel. Contudo, em ambiente menos familiares como do Extremo Oriente outros vínculos de semelhança tiveram de ser buscados. A comunicação com os japoneses e os chineses que jamais haviam tido contato com as leis divinas (como os cristãos de São Tomé), e que não poderiam ser convertidos facilmente como os gentios Paravás, obrigaram os portugueses, e, sobretudo, os missionários, a reverem sua postura no trato com os nativos. A inegável humanidade desses povos leva os missionários a

¹⁴¹ Segundo Luiz Felipe Thomaz, Vasco da Gama parte para as Índias Orientais em busca não só de pimenta, mas de cristãos. Isso explicaria o equívoco em qualificar os hindus de Calicute (desconhecidos) de cristão (conhecidos/esperados).

¹⁴² Região da Ásia ao oeste do Ganges.

ampliarem o conceito de comunidade humana, buscando elementos que permitissem pensar o homem em termos planetários.

Também nos descobrimentos dos portugueses da Ásia, o mundo (ecumena) se abre ao mundo (*totus orbis*) e, assim, são obrigados também eles a reavaliarem algumas de suas categorias culturais, nas palavras de Barretos repensar “novas atitudes e latitudes frente à realidade natural e humana”. Processo esse que não é possível sem estranhamento cultural.

Também na Ásia, como na América, o estranhamento e o maravilhoso encontraram lugar. Enquanto a região do Índico prevaleceu nos relatos portugueses, a familiaridade em detrimento ao estranhamento, no Extremo Oriente, e principalmente, no Sudeste Asiático, o maravilhoso e o estranhamento tiveram seu lugar na narrativa cristã. O principal exemplo disso são os relatos portugueses nas Molucas. Essas ilhas foram os principais fornecedores de cravo da Índia e canela aos portugueses que tiveram notícias do arquipélago em 1511, após a tomada de Malaca. Como sabemos, essa “cidade-estado”, localizada na atual Indonésia, havia constituído em torno de si uma vasta rede comercial unida e integrada pela religião islâmica. Os comerciantes muçulmanos de Malaca faziam negócio com as Molucas há décadas e haviam convertido ao Islã a população de duas pequenas ilhas importantes produtoras de especiarias: Ternate e Tidore, no centro do arquipélago.

Antes da chegada do Islã os habitantes das Molucas viviam de modo tradicional, sem escrita e organização política mais complexa. Essas ilhas constituíam o limite extremo da cultura da muçulmana, último ponto geográfico à Oriente do que poderia ser reconhecido culturalmente como familiar. Era a “periferia” do mundo e modo de vida mediterrâneo e como periferia era culturalmente reconhecida como tal. No que se refere as Molucas, o maravilhoso reinou na mente dos portugueses.

O próprio Francisco Xavier em um momento deixa-se seduzir pelo maravilhoso:

Nessa ilha de Amboino, tenho visto uma coisa que jamais na minha vida vi e é que vi um bode, que continuamente tem leite e gera muito: não tem mais que uma teta junto às partes genitais e dá, cada dia, mais de uma escudela de leite; os cabritos lhe bebem o leite. Por ser coisa nova, o leva um cavaleiro português para a Índia, para o enviar a Portugal¹⁴³.

Nesse capítulo propomo-nos ao estudo da forma pela qual Francisco Xavier lidou com o estranhamento cultural gerado a partir do encontro com os povos das Molucas, sobretudo, de uma ilha específica (Morotia).

Ao estudarmos o império português na Ásia, notamos de maneira clara dois modelos¹⁴⁴ bem distintos da atuação portuguesa na região.

Ao oeste do Ceilão¹⁴⁵, no Oceano Índico, a presença portuguesa assumiu um tom imperativo. Ali, os portugueses dominaram o mar, estabeleceram uma cruzada náutica contra os muçulmanos e exterminaram os inimigos que puderam. Seu poderio náutico transformou o “Estado da Índia” em um poder político de fato no Oceano Índico.

Quando Francisco Xavier chega à Índia (1542) encontra o poder português consolidado. Eram várias as alianças que confirmaram a Suserania de D. João III na região. Xavier foi enviado ao Oriente para atuar na conversão da população dos gentios Paravás. Na Costa da Pescaria, no extremo sul da Índia, entre os Paravás, Xavier “cansou seu braço” ao batizar milhares. A aliança sólida entre os portugueses e as lideranças Paravás permitiu a conversão em massa dos nativos. O otimismo do

¹⁴³ XAVIER, Francisco. **Obras Completas**. Tradução e organização Francisco de Sales Baptista (S.J.). São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 276.

¹⁴⁴ SUBRAHMANYAM, Sanjay. **O império asiático português, 1500 – 1700: uma história política e econômica**. Portugal: Difel, 1995.

¹⁴⁵ Nas palavras de Luís Felipe Thomaz: “Na costa ocidental da Índia esse modelo aparece combinado ao da presença portuguesa no Marrocos, caracterizado pela abundância de fortalezas e praças-fortes associado a um endêmico estado de guerra com os muçulmanos, o que requer uma presença maciça da nobreza militar; mas além de Ceilão – isto é, no Extremo Oriente – a empresa portuguesa volta a aproximar-se do modelo guineense puro: as fortalezas tornam-se raras e mesmo as feitorias são esparsas: pratica-se, sobretudo, um comércio intermitente, sazonal, ao longo das costas, como se fazia no século nas baías, rios e lagunas da costa ocidental africana.” Cf. THOMAZ, L. F. Os portugueses nos mares da Insulíndia: século XVI. In: **De Ceuta a Timor**. Lisboa: Difel, 1994, p. 567.

missionário o levou a considerar os gentios Paravás como “cristãos em potência”, valorizados somente em sua identidade cristã futura. O conceito de universal em destaque em sua atuação na Costa da Pescaria é o “universal em potencial” que se realiza progressivamente na história por meio da missão.

No Pacífico, os portugueses foram meros intermediadores comerciais no gigantesco tráfico comercial asiático. Ali, o império lusitano não conseguiu estabelecer alianças oficiais sólidas. Os portugueses que atuaram no Pacífico deviam, por si, negociar alianças com os nativos. Os jesuítas no Extremo Oriente transformaram-se nos principais artífices da relação entre cristãos e orientais. Nessa região, além de missionários, eles são negociadores e diplomatas, em virtude da necessidade de dialogar e refletir sobre sistemas de comunicação e convivência entre os povos. Francisco Xavier, no Extremo Oriente, lança mão das sofisticadas teorias tomistas coligadas ao direito natural, o que não havia feito em uma situação mais confortável como na Costa da Pescaria.

No Extremo Oriente, como veremos, o poder do “Estado da Índia” era limitado. Silva Dias, ao comentar sobre as teorias do direito natural no mundo ibérico, diz:

O direito natural moderno teve o seu berço na Península Ibérica. E teve-o exatamente no quadro da problemática ético-política gerada pelas Descobertas. Muito antes de aprofundado e desenvolvido pelos juristas protestantes do século XVII, já conhecera um momento histórico fundamental de pesquisa e aplicação no pensamento dos teóricos hispânicos. A luta que estes travaram por um sistema de direito natural válido para todos os tempos e lugares é, propriamente falando, **a luta pela invenção de um sistema de convivência humana**, independentemente dos costumes ou crenças religiosas de cada povo¹⁴⁶. [grifo nosso].

O contexto da presença portuguesa no Pacífico, que obriga a negociação, leva o primeiro missionário jesuíta a refletir sobre a “invenção de um sistema de convivência

¹⁴⁶ SILVA DIAS, João Sebastião. **Os descobrimentos e a problemática cultural do Século XVI**. Lisboa: Editorial Presença: p. 172.

humana”. Para isso, em conformidade com tendência de seu tempo, passa a pensar as teorias concernentes ao direito natural, sobretudo, os conceitos de razão e lei natural. As necessidades concretas levam Xavier a aplicar ortopraticamente¹⁴⁷ as teorias do direito natural.

3.1. Xavier em meio à Barbárie: contexto histórico

Em 1511, com a conquista de Malaca, os portugueses assumiram a principal rede comercial entre o Índico e o Pacífico. O porto malásio servia de entreposto comercial entre o Ocidente e o Extremo Oriente. Ao dominar Malaca, os portugueses tiveram acesso a uma vasta rede de contatos comerciais no Oriente longínquo que envolvia China, Sião, Molucas e Japão¹⁴⁸. Nesse mesmo ano, Afonso de Albuquerque enviou uma expedição liderada por Antonio Abreu e Fernando Serrão com o objetivo de descobrir a exata localização das chamadas “Ilhas das Especiarias” na região das Molucas¹⁴⁹.

Como aponta Anthony Reid a região do Sudeste da Ásia passou a fazer parte do complexo sistema comercial asiático após a chegada de embarcações chinesas à região, no início do século XV. Segundo Reid, o aumento populacional chinês e as importantes expedições navais, promovidas pela dinastia Ming, em busca de parceiros políticos e comerciais deram um grande impulso ao comércio naval no Extremo Oriente, inaugurando o que esse historiador chama de “era do comércio”¹⁵⁰ (1400-1650).

¹⁴⁷ Ortoprática é um termo usado sobretudo na teologia que se refere a relação entre prática (ação) e ortodoxia (dogma/teoria) no universo do cristianismo. Cf. CAMBÓN, Enrique. **L’ortoprassi documentazione e prospettive**. Roma: Citta Nuova Editrice, 1974.

¹⁴⁸ THOMAZ, Luís Felipe. Maluco e Malaca. In: **De Ceuta a Timor**. Lisboa: Difel, 1994.

¹⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁰ REID, Anthony. **Southeast Asia in Age of Commerce, 1450-1680**. London: Yale University Press, 1993, v. II.

“Ming China began two centuries of expansion in wealth and population at the end of the fourteenth century. The effect of this on the Southeast Asia trade was not automatic because of repeated prohibitions, not uniformly effective, on overseas trade by Ming rulers. There seems no doubt, however, that an enormous boost in the demand for Southeast Asian products was given by the six state trading expeditions of the Ming emperor Yongle (1402-24) and the contemporary Chinese expansion into Vietnam and Burma. If one moment must be singled out the beginning of southeast asia’s “age of commerce” the first state trading mission under the eunuch admiral Zeng He, in 1405, is the best candidate”¹⁵¹.

Com o fortalecimento do tráfico comercial no Oceano Pacífico, Malaca¹⁵² (fundada em 1403), em função de sua posição estratégica, pôde coligar o comércio marítimo no Extremo Oriente às redes comerciais do Índico e, assim, incorporar as regiões da China, Japão e o Sudeste Asiático ao comércio mundial.



Mapa Sudeste asiático¹⁵³

¹⁵¹ REID, Anthony. **Southeast Asia in Age of Commerce, 1450-1680**. London: Yale University Press: 1993, v. II, p. 12.

¹⁵² Malaca se encontra no estreito do mesmo nome que permite o acesso ao Pacífico de embarcações vindas do Índico. Nessa mesma região foi onde os holandeses desenvolveram mais tarde seu principal porto no oriente: Cingapura.

¹⁵³ ANDAYA, Leonard. **The World of Maluku**, Eastern Indonesia in the Early Modern Period. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.

Outro importante fator na consolidação da chamada “era do comércio” foi o fortalecimento, na segunda metade do século XIV, da antiga roda das especiarias, fomentada por comerciantes árabes, que coligava a Ásia à Europa através do Oriente Médio. Formou-se, assim, paulatinamente, uma rede comercial muçulmana no Oriente. O porto de Malaca¹⁵⁴ tornou-se também o principal entreposto dessa rede muçulmana, convertendo-se ao Islã em 1414.

Os chineses não enviavam com frequência embarcações em busca de especiarias às Molucas, pois o principal produto da região, o cravo, não era um artigo apreciado pelos chineses¹⁵⁵. Assim, apesar dos contatos comerciais com a China e também com Java, “não foi nem de Java nem da China, mas de Malaca que Maluco recebeu os elementos de civilização que os fizeram passar da pré-história à história: o islamismo e à escrita árabe, essencialmente”¹⁵⁶.

As Molucas receberam o islamismo provavelmente por volta de 1470, em função de suas ligações com Malaca e, assim, ao comércio do cravo. O Islã doou à região, além da escrita, uma nova organização política (sultanatos) e a língua franca do comércio asiático: o malásio. Em síntese, possibilitou o contato das Molucas com o restante do mundo.

As Molucas formam um arquipélago com dezenas de ilhas. Em função do contato com o mundo exterior, as principais ilhas Tidore e Ternate são produtoras de cravo e tornaram-se o centro cultural e político da região. A islamização está diretamente coligada ao comércio, pois “as ilhas circunvizinhas em que nenhum produto rico havia que atraísse os juncos de Malaca, nunca foram islamizadas”¹⁵⁷.

¹⁵⁴ A rota do cravo, principal produto das Molucas, passava pelos seguintes portos: Malaca, Alexandria, Cairo, Veneza.

¹⁵⁵ THOMAZ, Luís Felipe. Maluco e Malaca. In: **De Ceuta a Timor**. Difel: Lisboa, 1994.

¹⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁷ Ibid.

O estudo de Leonard Andaya sobre a região demonstra que a presença estrangeira no arquipélago seja muçulmana ou cristã, formou um “Centro”, islamizado e em contato com o mundo exterior, e uma “Periferia” formada pelas ilhas circunvizinhas, que isoladas, continuaram a viver de maneira tradicional¹⁵⁸.

Malaca, portanto, não era somente um mercado consumidor de cravo produzido no território, mas também a principal referência no contato com o mundo exterior. Além da influência cultural que Malaca exerceu na região, seus comerciantes abasteciam Tidore e Ternate com produtos vindos de outras partes do mundo. Com a tomada de Malaca pelos cristãos, a inserção das Molucas no comércio internacional, baseada na rede comercial muçulmana, teria sido ameaçada, caso os portugueses e o Sultão de Ternate não tivessem prontamente estabelecido um acordo econômico.

A embarcação de Fernando Serrão, enviada por Albuquerque para encontrar as Ilhas das especiarias, naufragou próximo a Ambona. O Sultão Abil Lais, de Ternate, interessado em manter os contatos comerciais com Malaca, ao saber da presença portuguesa na região, enviou seu irmão, Kaicili Vaidua, ao encontro dos portugueses. Vaidua convence Serrão a dirigir-se com ele a Ternate, assim se firma a primeira aliança entre o Estado das Índias e esse sultanato. Dez anos depois, em 1522, é construída uma fortaleza portuguesa nessa ilha¹⁵⁹.

Além de Tidore e Ternate havia no arquipélago um terceiro poder político: o Sultanato de Giololo¹⁶⁰. Este sultanato senhoreava um território ao norte do arquipélago chamado Moro, uma importante região para o abastecimento alimentício das ilhas

¹⁵⁸ ANDAYA, Leonard. **The World of Maluku**, Eastern Indonesia in the Early Modern Period. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.

¹⁵⁹ A escolha portuguesa por Ternate, em detrimento a Tidore, foi mais em função das articulações de Abil Lais do que por iniciativa propriamente portuguesa. E, em contrapartida, Tidore, no ano de 1521, tenta estabelecer uma aliança com os espanhóis recém-chegados ao Oriente, na bem sucedida expedição de circunavegação de Magalhães.

¹⁶⁰ ANDAYA, op. cit. p. 122.

Molucas, mas, sobretudo, Tidore e Ternate que produziam apenas cravo destinado ao mercado externo e não produtos de subsistência.

Os portugueses compreenderam logo a importância dessa região para o abastecimento de Ternate e iniciaram uma disputa com Giololo pelo controle do território do Moro. Os portugueses conseguiram estabelecer algumas alianças com liderança nativas, o que permitiu uma temporária vitória sobre Giololo. Um influente casado, Gonçalo Veloso, não só intermediou a aliança política entre os portugueses e lideranças (sarangi) do Moro, como convenceu dois desses líderes a procurarem a proteção portuguesa por meio de sua conversão ao cristianismo. Em 1533, esses dois sanrangis locais se converteram ao cristianismo, passando a se chamar, D. Manuel de Mamuya e D. Tristão de Ataíde do Tolo¹⁶¹. O capitão português de Ternate de então¹⁶² enviou ao Moro um clérigo, Simão Vaz, e doze homens para protegerem os cristãos. A função do clérigo seria converter os nativos sob a autoridade dos líderes conversos.

Essas alianças, contudo, eram pouco estáveis. O símbolo da volubilidade das alianças na Ilha do Moro é a morte de Simão Vaz em uma rebelião no vilarejo de Tawjo orquestrada pela população que há pouco havia sido batizada¹⁶³. A dessemelhança entre a presença portuguesa no Índico em relação ao Pacífico é que nesta região os portugueses não passavam de meros intermediadores comerciais, possuindo pouco poder militar para impor de forma sólida seus interesses políticos e conservar suas alianças. Até mesmo em Ternate os portugueses encontraram dificuldades para garantir sua presença¹⁶⁴. A fraqueza política do império lusitano na Molucas não permitiu aos

¹⁶¹ Suas vilas de origem.

¹⁶² Tristão de Ataíde, que deu seu nome a um dos neófitos.

¹⁶³ SHURHAMMER, George. **The Life of Saint Francis of Xavier**. Rome: The Jesuit Historical Institute, 1973-1982.

¹⁶⁴ Em certa ocasião a fortaleza foi sitiada por doze meses, vetando aos portugueses o acesso a produtos alimentícios, e em 1570, os cristãos foram expulsos definitivamente da ilha. ANDAYA, Leonard. **The World of Maluku**, Eastern Indonesia in the Early Modern Period. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993, p. 124.

portugueses consolidar em bases sólidas suas alianças no Moro. A instabilidade na região era imensa e as alianças fragmentaram-se.



Mapa das ilhas Molucas¹⁶⁵

¹⁶⁵ ANDAYA, Leonard. **The World of Maluku**, Eastern Indonesia in the Early Modern Period. University of Hawaii Press: Honolulu, 1993.

A viagem de Ternate ao Moro, em função das monções, poderia se realizar somente entre os meses de abril e outubro¹⁶⁶, na outra metade do ano os aliados dos portugueses permaneciam isolados, sem apoio da fortaleza de Ternate e a mercê dos inimigos. Em 1535, um novo ataque de Giololo ao Moro levou os recém-convertidos à apostasia e a rebelião que pôs fim à vida de Simão Vaz¹⁶⁷.

Em 1538-39, sob as ordens de um novo capitão português e em meio a uma expedição militar, houve uma nova tentativa de conversão dos nativos do Moro, entretanto, sem grandes sucessos. Somente com a chegada dos jesuítas, em 1546, iniciou-se um trabalho mais efetivo de conversão.

Francisco Xavier chegou as Molucas no ano de 1545, primeiro em Ambona, depois, Ternate e, finalmente, no Moro. Nesse momento, reinava em Ternate o Sultão Hairun, filho de Abu Lais, posto no trono com o apoio dos portugueses em 1535 após anos de disputa com várias correntes de interesses locais, contrárias a Hairun e aos portugueses¹⁶⁸. Seu reinado foi longo (1535-1570) e, de modo geral, experimentou um período de paz com os lusitanos.

3.2. O discurso de Xavier sobre a região do Moro

A região do Moro é dividida geograficamente em duas sub-regiões: Morotia, região norte da maior ilha do arquipélago (Halmehera ou Giololo) e Morotai uma ilha defronte ao litoral de Morotia. No tempo de Simão Vaz supõe-se que existiam vinte e nove vilas cristãs, oito em Morotia, dezoito em Morotai, e três em Rau (ilha ao lado)¹⁶⁹.

¹⁶⁶ SHURHAMMER, George. **The Life of Saint Francis of Xavier**. Rome: The Jesuit Historical Institute, 1973-1982, p. 128.

¹⁶⁷ Idem.

¹⁶⁸ ANDAYA, Leonard. **The World of Maluku**, Eastern Indonesia in the Early Modern Period. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.

¹⁶⁹ SCHURHAMMER, op. cit. p.173.

Francisco Xavier foi enviado ao Moro (1546) para conhecer a situação desses supostos cristãos convertidos por Simão Vaz.

Embora Xavier não conduza seu discurso para um debate sobre a humanidade dos nativos descobertos¹⁷⁰, o estranhamento marca seu relato sobre os habitantes do Moro. Nossa hipótese é que o desconforto de Francisco Xavier com relação a esses habitantes encontra-se na impossibilidade de estabelecer um sistema de comunicação com os nativos que permita uma convivência pacífica entre estrangeiros (missionários) e “naturais da terra” que, no final, viabilizasse o trabalho missionário.

Em clara referência a morte de Vaz, o jesuíta argumenta que os povos do Moro são “gente cheia de traição”. Traição e a inconstância das alianças (amizade) entre os “naturais da terra” e os estrangeiros tornam essa terra perigosa, dificultando uma convivência pacífica entre os portugueses e os habitantes do Moro e, portanto, a missionação.

Em sua primeira descrição da Ilha do Moro, ainda em Ternate, ou seja, antes dos três meses que passará naquela região, Xavier escreve: “Nessa ilha de Moro haverá muitos anos, se fizeram cristãos grande número. Por morte do clérigo que os batizaram, ficaram desamparados e sem doutrina”¹⁷¹. Essa passagem nos mostra que o missionário está ciente, tanto da existência de pessoas batizadas na Ilha de Moro como da morte do padre Simão Vaz, mas o que mais nos interessa vem escrito logo em seguida.

Por ser a terra de Moro muito perigosa – porquanto a gente dela é muito cheia de traição, pela muito peçonha que dão no comer e beber – deixaram de ir àquela terra de Moro pessoas que olhassem pelos cristãos¹⁷².

¹⁷⁰ A unidade do gênero humano é um dado para Xavier e todos os missionários jesuítas depois dele. Lembremos que ele viveu em Roma no mesmo ano em que o papa Paulo III promulgou a bula que pôs fim à discussão sobre a humanidade dos povos “descobertos”.

¹⁷¹ XAVIER, Francisco. Carta aos companheiros da Europa (10/05/1546). In: **Obras Completas**. Tradução e organização Francisco Sales Baptista (S.J.). São Paulo: Editora Loyola, 2006.

¹⁷² Ibid. p. 268.

O missionário explica o motivo do “desamparo” em que se encontravam os supostos cristãos do Moro. Além da morte do padre, eles não foram doutrinados na fé pela falta de quem os catequizesse “por ser a terra do Moro muito perigosa”. Perigosa, justamente, porque sua gente é muito *cheia de traição*. Por esses motivos, “deixaram de ir àquela terra de Moro pessoas que olhassem pelos cristãos”. A traição de sua gente dificulta a relação com estrangeiros e, portanto, o anúncio do evangelho.

Francisco Xavier, em carta de 1546, continua sua descrição dos habitantes do Moro.

É tão bárbara essa gente que há ilhas onde o vizinho pede a outro [quanto quer fazer uma festa grande] o seu pai, se é muito velho, emprestado para o comerem, prometendo-lhe que lhe dará o seu, quando for velho e quiser fazer algum banquete¹⁷³.

Essa descrição possui muito de exagero. Seguramente o missionário está influenciado pelo contexto cultural português na região, que tende a compreender as Molucas como periferia do mundo civilizado: onde o insólito reina sobre o ordinário. Contudo, essa passagem nos revela um elemento central para compreendermos o discurso negativo do missionário sobre os costumes dos povos do Moro.

Usando o exagero como recurso retórico, Xavier tenta evidenciar, segundo sua percepção de mundo, que os habitantes do Moro tendem a “não sociabilidade”. Afinal, se o núcleo básico da sociedade política é a família e no Moro tal instituição é fundada na traição – filho que doa o pai para ser comido – toda a sociedade ali, por analogia, é dada à traição e, assim, não há relacionamento harmônico entre si e com os outros (estrangeiros/missionários). Em uma passagem de uma carta escrita em 1548 sobre os

¹⁷³ XAVIER, Francisco. Carta aos companheiros da Europa (10/05/1546). In: **Obras Completas**. Tradução e organização Francisco Sales Baptista (S.J.). São Paulo: Editora Loyola, 2006, p. 274.

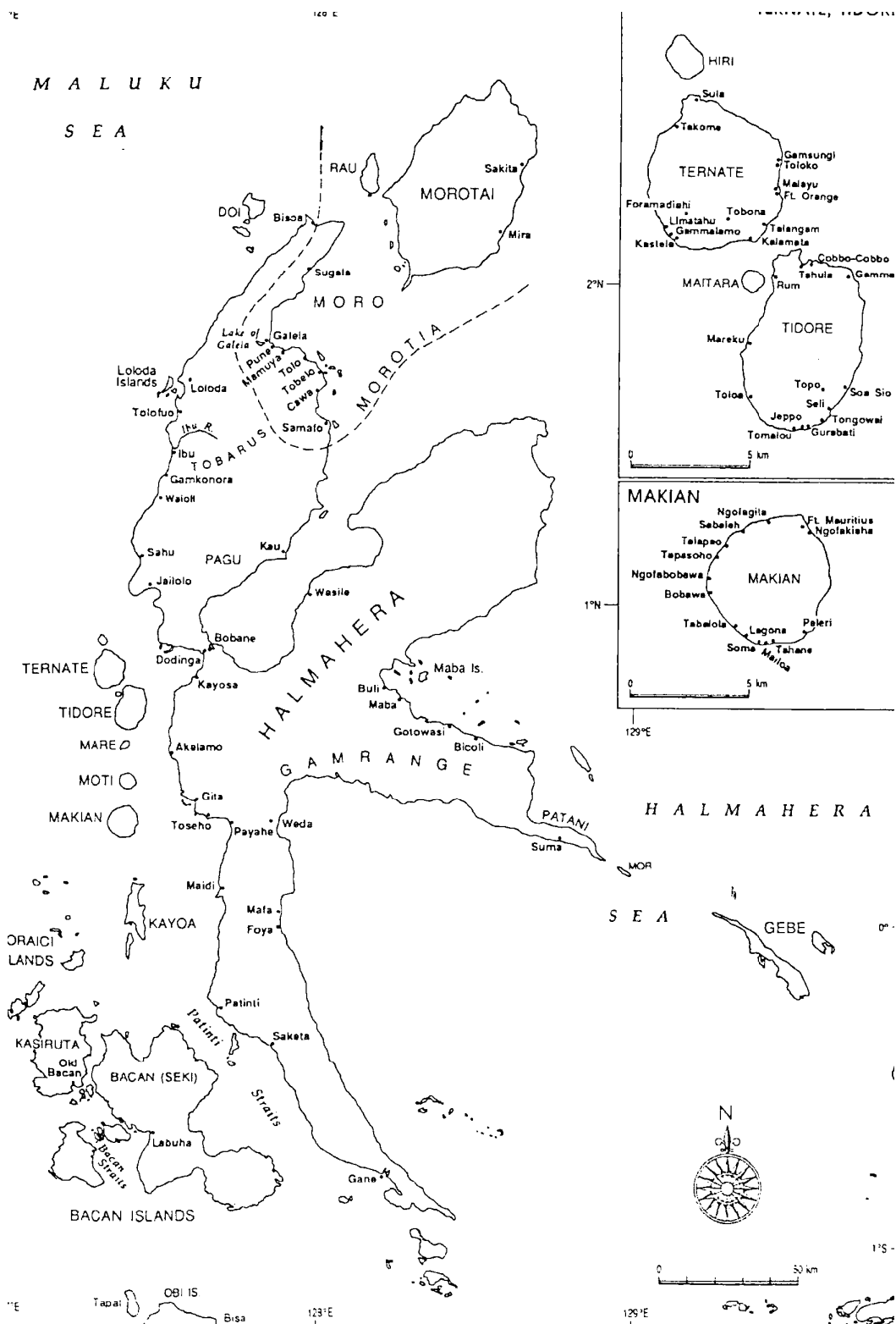
habitantes do Moro, ele afirma: “Estas ilhas são muito perigosas por causa das muitas guerras [que há entre eles]”¹⁷⁴.

Aqui a noção de perigo com nitidez está relacionada à “não sociabilidade” dos nativos. São muito perigosos em virtude das várias guerras. Francisco Xavier narra a violência nativa em função de suas problemáticas como missionário e estrangeiro: o perigo das “muitas guerras” não envolve somente os nativos, mas também, os estrangeiros/missionários que correm riscos em função da característica belicosa e anárquica da sociedade do Moro. O desconforto que gera estranhamento está fundado na “não sociabilidade” dos nativos, pois é “gente cheia de traição”.

A preocupação com a não “sociabilidade” dos habitantes do Moro tem um contexto. Está ligada à principal inquietude ibérica do século XVI: a luta pela construção de um sistema de comunicação, que permita a convivência entre as gentes sob a autoridade dos impérios ibéricos. Preocupar-se com a construção de sistemas de convivência diz respeito também à ação religiosa, pois para estabelecer uma missão em bases sólidas é necessário criar alianças políticas duradouras para garantir a segurança e a liberdade de pregação aos missionários. No Extremo Oriente, para converter, antes de tudo, é necessário pensar a relação entre os homens.

As alianças políticas no Moro não são sólidas o suficiente para garantirem um trabalho seguro de missionação. O império português no Pacífico não dispõe de poder militar suficiente para forçar a submissão completa do Moro e impor a conversão de seus habitantes. Os próprios nativos não parecem convencidos das vantagens de tal aliança com os cristãos. O império cristão, portanto, não consegue assegurar as alianças políticas firmes, o que obriga Francisco Xavier a refletir sobre os sistemas de convivência entre os cristãos e as gentes do Oriente longínquo, a fim de convertê-los.

¹⁷⁴ Idem, p. 274.



Mapa das principais ilhas das Molucas¹⁷⁵

¹⁷⁵ ANDAYA, Leonard. *The World of Maluku, Eastern Indonesia in the Early Modern Period*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.

3.3. Monarquias universais e sistemas de convivência

A constituição das monarquias universais ibéricas fez surgir uma nova problemática teórica e prática aos espanhóis, bem como aos portugueses, a comunicação entre as gentes, em função da necessidade de pensar e lutar por sistemas de comunicação que permitissem a convivência entre os vários povos que se encontravam sob a autoridade dos dois vastíssimos impérios ibéricos.

Do lado espanhol, desenvolveu-se uma sofisticada discussão acadêmica sobre as teorias do direito natural que permitissem ao Império de Carlos V examinar a validade da conquista espanhola. As discussões sobre o direito natural, contudo, chegaram tardiamente em Portugal, assumindo certo destaque só no momento em que as universidades jesuíticas estavam bem-consolidadas no reino. Algumas questões que fomentavam as discussões acadêmicas, fruto da conquista espanhola da América, faziam pouco sentido no ambiente asiático para onde o império português voltou seu olhar. Os espanhóis, antes de pensarem propriamente num sistema de convivência entre os indígenas e os cristãos, foram levados a refletir sobre a legitimidade do poder nativo e a própria humanidade dos indígenas. No Oriente, os portugueses não efetuaram uma conquista de fato e o poder nativo foi sempre considerado legítimo¹⁷⁶, assim, as doutrinas do direito natural, termos teóricos, desenvolveram-se de forma mais lenta nas universidades lusitanas.

O principal teólogo espanhol a lidar com o tema da conquista foi o dominicano Francisco de Vitória. Acompanhando os ensinamentos de seu mestre medieval, Tomás de Aquino¹⁷⁷, Vitória argumenta que a infidelidade dos povos americanos não é

¹⁷⁶ Isso se comprova pela quantidade de tratados que se estabeleceram entre o Estado das Índias e os poderes locais e, por fim, a discussão sobre humanidade dos asiáticos não foi jamais colocada em pauta. THOMAZ, Luís Felipe. Estrutura política e administrativa do Estado da Índia no século XVI. In: **De Ceuta ao Timor**. Lisboa: Difel: 1994.

¹⁷⁷ Nas palavras de Richard Morse: “A virada espanhola para o tomismo no século XVI – isto é, para uma visão do mundo do século XIII que só havia ganho adesões dispersas nos três séculos intermediários –

justificativa válida para que os espanhóis usurpem seu poder e propriedade. Os nativos possuem uma organização social e política complexa – têm lei, rei e fé –, fruto de um conhecimento também doado por Deus, por meio da natureza. Colocando em relevo as teorias do direito natural, Vitória cria uma igualdade de fundo entre os vários Estados e povos espalhados pelo “orbes”, vetando o direito de conquista por meio da violência.

Embora a discussão sobre a legitimidade do poder nativo não seja relevante ao estudo dos portugueses na Ásia, existe uma discussão em Francisco de Vitória que nos parece indispensável para compreender a problemática ibérica de sua época. Após legitimar o poder nativo, o Doutor de Salamanca é levado a pensar elementos que o permitam refletir sobre a construção de um sistema de comunicação e convivência entre indígenas e espanhóis. Francisco de Vitória trata com o conjunto de problemas da comunicação entre os homens na “*Relectio de Indis*”, no título “*sociedad y comunicacion natural*”¹⁷⁸. Neste, Vitória tenta defender o direito espanhol de frequentar os territórios sob a autoridade do poder infiel. Para isso, o teólogo inaugura uma nova perspectiva sobre um conceito clássico conhecido como “direito de gentes”.

Do “tratado das leis”, de Tomás de Aquino, o direito de gentes é um direito humano, deduzido do direito natural. Ao mesmo tempo em que Tomás atesta independência entre esses direitos, e muitas vezes, em seu texto aparecem como sinônimos, ambos são genéricos no que se refere a regras específicas. No escrito de Tomás de Aquino não estaria bem definida a especificidade entre direito de gentes e direito natural¹⁷⁹. Francisco de Vitória, dialogando com a necessidade do seu tempo,

explica-se precisamente, pela exigência de conciliar uma racionalidade para um Estado moderno com as reivindicações de uma ordem ecumênica mundial, ou de adaptar os requisitos da vida cristã à tarefa de incorporar povos não cristãos à civilização cristã.” In: MORSE, R. **Espelho de próspero**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 42.

¹⁷⁸ VITÓRIA, Francisco. **Relectio de Indis o Libertad de los Índios**. Tradução L. Perena y J. M. Perez. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967.

¹⁷⁹ COURTINE, Jean François. Direito Natural e Direito das Gentes, refundação moderna de Vitória a Suarez. In: NOVAES, Adauto. **A Descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 300.

produz uma adaptação¹⁸⁰ do “direito de gentes” em direito de “comunicação intergentes”¹⁸¹. Ele estabelece uma especificidade desse tipo de direito que passa a versar sobre temas referentes à comunicação entre os homens. Onde a pregação encontraria também o seu lugar, como comunicação da palavra revelada, possível somente num ambiente de trato humano e cortês.

Vejamos o primeiro parágrafo do título “comunicação e sociedade natural”, escrito por Vitória.

“Por el derecho de gentes que es derecho natural o se deriva del derecho natural, segundo el texto de las Instituciones “ Se llama derecho de gentes lo que la razón natural estableció entre las gentes. Mas en todas las naciones se considera ihumano, el tratar y recibir mal a los transeuntes y sin justa causa para ello y, por el contrario, humano y cortés tratar bien a los extranjeiros, lo cual no sucederia si obraran mal aquellos que viajan por naciones extrañas”¹⁸².

Francisco de Vitória vincula o direito de gentes ao direito natural, todavia, logo em seguida aponta a especificidade do direito de gentes com por ele aplicado, “[...] en todas las naciones se considera [...] humano y cortés tratar bien a los extranjeiros”. O direito de gentes procede do direito natural, mas, aqui, assume um papel específico: a comunicação entre todos os homens.

Vitória aprofunda a relação entre direito natural e de gentes, ao universalizar o conceito de amizade aristotélico (em sua origem, restrito à Polis grega) ao “Totus Orbis” dos descobrimentos cristãos. Parece-nos nítido a relação entre a amizade natural e a comunicação:

“Todo animal ama a su semejante. Luego parece que la amistad entre los hombres es de derecho natural y que es contra la naturaleza estorbar el

¹⁸⁰ COURTINE, Jean François. Direito Natural e Direito das Gentes, refundação moderna de Vitória a Suarez. In: NOVAES, Adauto. **A Descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 303.

¹⁸¹ Ibid., p. 301.

¹⁸² VITÓRIA, Francisco. **Relectio de Indis o Libertad de los Índios**. Tradução L. Perena y J. M. Perez. Madrid: Consejo Superior de Investigaiones Cientificas, 1967, p. 78.

comercio y la comunicacion entre los hombres que no causan ningun daño”¹⁸³.

O tema da amizade é clássico desde Aristóteles, cujo pensamento é base teórica de Aquino e Vitória. Para Aristóteles, a amizade é uma virtude essencial para a vida do homem em sociedade e que “também parece manter unidos os Estados”¹⁸⁴. Segundo o filósofo grego, a amizade é cimento social da vida política na polis. Em Francisco Vitória, a amizade natural, além de manter a unidade dos Estados, garante a comunicação entre os povos e, como consequência da comunicação das gentes, a difusão da verdade revelada: a lei divina de Cristo.

Por meio do tema da amizade, podemos compreender a expressão “comunicação natural”. Notemos que Vitória não usa o termo comunicação isoladamente, pois a vincula a uma raiz natural. Todo animal ama seu semelhante, portanto, a amizade é uma lei dada pela natureza e, por isso, universal. Assim, acredita garantir uma reciprocidade na comunicação: todo homem tenderia à amizade sendo ele cristão ou infiel. Independente da religião, dos costumes e das leis específicas, a comunicação está garantida. Vitória consegue pensar na possibilidade de se estabelecer um sistema de comunicação que garanta a convivência entre as gentes, independentemente, de sua filiação ao cristianismo.

Ao estabelecer a amizade como de direito natural, “*la amistad entre los hombres es de derecho natural*”, Vitória nega a sentença de Plauto, “o homem é o lobo do homem”¹⁸⁵, e exclui a necessidade de um pacto social para estabelecer a sociabilidade humana. Se a natureza é capaz de unir os homens na polis, é capaz de ligar todas as

¹⁸³ VITÓRIA, Francisco. **Relectio de Indis o Libertad de los Índios**. Tradução L. Perena y J. M. Perez. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967, p. 79.

¹⁸⁴ ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Leonel Vallander e Gerard Bonhein. São Paulo: Editor Victor Civita, 1984.

¹⁸⁵ VITÓRIA, op. cit., p. 81.

gentes em uma sociedade global. Pois, como argumenta Vitória, “*la naturaleza há establecido cierto parentesco entre los hombres*”¹⁸⁶.

O encontro entre povos no século XVI é representado como um encontro entre homens que naturalmente tendem à amizade: a comunicação. Comunicação e amizade aparecem como temas análogos. A amizade não só une o Estado no sentido de Aristóteles, aproxima Estados ao colocá-los em comunicação. Isso não quer dizer que Vitória proponha uma organização supranacional: o teólogo valoriza a natureza humana e defende a existência de costumes e valores universais que permitiriam o diálogo entre homens.

Do princípio geral da amizade, coligado mais ao direito natural que ao direito de gente, Vitória, em seu discurso, passa a extrair princípios de direito de gentes também universais. Dentre os vários preceitos de direito de gentes existem aqueles que versam, especificamente, sobre a comunicação entre os homens: o direito de livre circulação, de livre comercialização entre os povos, o dever de se respeitar embaixadores, o acesso aberto a vias de circulação tanto fluviais quanto terrestres e a hospitalidade aos estrangeiros.

No sistema de convivência defendido pelo teólogo espanhol, que se baseia na virtude da amizade, a missão também encontra seu lugar. Embora o poder nativo não necessite estar fundado na fé para garantir sua legitimidade, não é lícito aos nativos barrarem o trabalho missionário e negar o direito de conversão a seus súditos.

*“Porque si tienen derecho a recorrer aquellos territorios y comerciar con sus habitantes, pueden también enseñar la verdad a los que quieren oír, mucho más tratándose de lo que se refiere a la salvación y felicidad eterna que en lo referente a cualquier otra actividad humana”*¹⁸⁷.

¹⁸⁶ VITÓRIA, Francisco. **Relectio de Indis o Libertad de los Índios**. Tradução L. Perena y J. M. Perez. Madrid: Consejo Superior de Investigaiones Cientificas, 1967, 81.

¹⁸⁷ VITORIA, op. cit., p. 87.

O direito cristão de anunciar o evangelho é fundado no direito de gentes e na livre circulação dos homens. A própria missionação se justifica dentro de uma discussão mais ampla: a comunicação entre os homens.

Como dissemos, embora os portugueses na Ásia não tenham sido obrigados a enfrentar a problemática da legitimidade do poder nativo, o tema da comunicação natural entre os homens foi também central. Os portugueses no Oriente formaram um império peculiar, baseado não na conquista de vastos territórios, mas na construção de uma rede comercial e política: uma talassocracia. As preocupações do império português na Ásia são bem definidas por Luís Felipe Thomaz.

O Estado da Índia é, essencialmente, uma rede e não um espaço: não lhe interessa a produção de bens – mas a sua circulação; não se preocupa tanto com os homens como com as relações entre os homens¹⁸⁸.

Com a formação, nas primeiras décadas do século XVI, a rede comercial portuguesa – “um sistema de comunicação entre os espaços”¹⁸⁹ –, os portugueses foram levados a construir sistemas de convivência que permitissem “*a relação entre os homens*”. Os missionários jesuítas parecem ter sido, a partir do meado do século, importantes articuladores da comunicação entre ocidentais e orientais, algo que fica evidente na experiência jesuítica no Japão. Nas regiões onde a presença do Estado da Índia foi forte, parece que o papel do missionário se ateu ao trabalho de evangelização, dando uma conotação unicamente religiosa à atuação jesuítica. Todavia, no Extremo Oriente, onde a presença do Estado era fraca e a comunidade portuguesa se representava simplesmente por comerciantes privados, os missionários jesuítas foram importantes artesãos da comunicação, ao tecer relações entre homens. Foram não somente

¹⁸⁸ THOMAZ, Luís Felipe. Estrutura política e administrativa do Estado da Índia no século XVI. In: **De Ceuta ao Timor**. Lisboa: Difel, 1994, p. 210.

¹⁸⁹ Thomaz define o conceito de rede como “um sistema de comunicação entre os espaços”. Cf. THOMAZ, op. cit., p. 208.

interlocutores da comunicação entre comerciantes portugueses e nativos, mas também, admiráveis diplomatas ao construírem relações oficiais entre os poderes locais e o Estado da Índia.

No Extremo Oriente, o Estado da Índia não era capaz de articular, por conta própria, alianças sólidas com os nativos, assim, os missionários, além de enviados por Cristo, tornam-se, na prática cotidiana, os principais articulistas da comunicação intergentes para garantir seu objetivo final: a conversão de todas as gentes.

No Pacífico, para converter é necessário pensar a comunicação entre os homens. Ali, a evangelização das gentes necessita da comunicação intergentes. A conversão é tema hierarquicamente superior à comunicação; contudo, no cronograma da estratégia missionária, a preocupação com a relação entre os homens precede à conversão: para converter é necessário que haja, anteriormente, negociação e comunicação.

È nesse sentido que a problemática imediata de Francisco Xavier nas Molucas é a dificuldade de se construir um sistema de convivência com os nativos do Moro. Sua população, diferente dos habitantes de Ternate e Tidore, não era habituada ao contato com povos estrangeiros. Os portugueses não conseguiram estabelecer no Moro alianças fortes e duradouras – como aquela da Costa da Pescaria na Índia – que garantisse o trabalho de conversão. Pela primeira vez, em seus anos na Ásia, Francisco Xavier se viu em um território sem o apoio efetivo do “Estado da Índia”. O sistema de convivência não havia sido montado.

O estranhamento que notamos no discurso de Xavier sobre o Moro não está relacionado ao tema da (não) humanidade dos nativos – discussão essa que parece não ter sido posto em pauta pelo missionário. Xavier incomoda-se com a não “sociedade e comunicação natural” dos nativos, pois, como ele próprio diz, é “gente muito cheia de traição”.

Vejamus uma passagem na qual o missionário parece nos dizer algo sobre a (não) comunicação dos nativos. Em carta de 1548, Xavier escreve a seus companheiros em Roma.

Nunca me recordo haver tido tantas e contínuas consolações espirituais, como nessas ilhas [...]. **Andar continuamente em ilhas cercadas de inimigos e povoadas de amigos não muito fixes** [...], melhor é chamar-lhes ilhas de esperar em Deus, que não ilhas de Moro.¹⁹⁰ [grifo nosso].

A ilha do Moro está repleta de inimigos e de amigos pouco fixes. O estranhamento de Xavier está posto na não relação. O binômio amizade / inimizade é usado para enfocar o tema das relações intergentes. Uma vez que os nativos do Moro são “gente muito cheia de traição”, não são amigos entre si e nem dos estrangeiros.

Como temos afirmado, as questões de Francisco Xavier no Extremo Oriente deixam simplesmente de referir-se à conversão e passa a preocupar-se também com a invenção de sistemas de convivência “intergentes”, um exemplo é a convivência dos portugueses com os “mouros” nas Molucas. No Índico, a disputa com a rede comercial muçulmana era intensa e os portugueses, bem como Xavier, transportam a lógica da cruzada à Índia. O ódio aos mouros era vivo. Nas Molucas, entretanto, os “mouros” não foram hostilizados pelos portugueses¹⁹¹, pois ali o que mais importava era garantir um sistema de comunicação que permitisse o comércio entre portugueses e nativos.

Vejamus o que Xavier comenta sobre Hairun, Sultão de Ternate, a seu tempo:

Este rei mostrava-me muitas amizades [...]. Desejava que eu fosse seu amigo [...]. Queria que eu o amasse com esta tacha de mouro, dizendo-me que cristãos e mouros tinham um Deus comum e que, em algum tempo, todos seríamos unos. Folgava muito quando o visitava¹⁹².

Percebe-se que a amizade é o termo que delineia a relação. A descrição do Sultão é positiva. Esse rei mostrava a Xavier muitas amizades, desejando ser seu amigo.

¹⁹⁰ XAVIER, Francisco. Carta aos companheiros residentes em Roma, 20/01/1548. In: **Obras Completas**. Tradução e organização Francisco Sales Baptista (S.J.). São Paulo: Editora Loyola, 2006, p. 308.

¹⁹¹ THOMAZ, Luís Felipe. Maluco e Malaca. In: **De Ceuta a Timor**. Lisboa: Difel, 1994.

¹⁹² XAVIER, op. cit. p. 312.

Nas Molucas, onde o império português é militarmente fraco, a lógica bélica das cruzadas não poderia ser transplantada sem ferir os interesses lusitanos. É necessário construir um sistema de convivência também com os mouros.

O Império português na Ásia deparou-se com reinos culturais e militarmente poderosos. Com a exceção de Goa e Malaca, centros estratégicos para a constituição do Estado da Índia, os territórios sob o controle português foram adquiridos por meio de negociações e alianças¹⁹³. A rede portuguesa, que em um primeiro momento foi meramente comercial, paulatinamente transformou-se também numa rede clientelística e política.

A postura do Império lusitano no Oriente esteve baseada, todavia, na construção de uma Suserania e não de uma Soberania¹⁹⁴. No Oriente, temos o exemplo de Malaca, ponto estratégico para o domínio português, onde o poder foi dividido entre um representante da comunidade hindu e outro da comunidade mulçumana¹⁹⁵. Cada uma dessas populações manteve suas próprias leis¹⁹⁶. Nesse contexto político da suserania e talassocracia portuguesa da Ásia, mesmo sendo mouros e não havendo ainda conversão entre eles, os mulçumanos de Ternate são compreendidos membros da rede

¹⁹³ DISNEY, Anthony. Encounters, negotiation and interactions. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo. **Portuguese Oceanic Expansion, 1400-1800**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

¹⁹⁴ Os portugueses transportaram a instituição das páreas para sua administração no Oriente. As páreas eram impostos de vassalagens usados pelos mouros no mundo mediterrâneo para submeter lideranças locais não islâmicas, sem, contudo, modificar a organização jurídica e administrativa das regiões submetidas. Essa técnica foi usada em toda a Península Ibérica durante o domínio muçulmano. Temos o caso de Ormuz, em que o Soberano local manteve o poder após a conquista portuguesa; apenas os lucros da alfândega eram divididos com Portugal a título de páreas. Cf. THOMAZ, Luís Felipe. Estrutura política e administrativa do Estado da Índia no século XVI. In: **De Ceuta ao Timor**. Lisboa: Difel, 1994.

¹⁹⁵ Esse é o mesmo modelo de sociedade encontrado em Portugal medieval, pensemos no exemplo das judiarias e mourarias (bairros de judeus e mouros), que existiram no país até o final do século XVI, nas quais as comunidades tanto judaicas como mulçumanas possuíam sua própria lei e juiz. O rabino--mor negociava seus direitos e representava sua judiaria junto à Corte portuguesa. Os judeus e mouros faziam parte da sociedade formada pelos súditos no reino de Portugal (a cabeça), mesmo não aderindo à fé cristã. Cf. KEYSERLING, Michael. **História dos Judeus em Portugal**. São Paulo: Ed. Pioneira, 1971.

¹⁹⁶ THOMAZ, Luís Felipe. Nina Chatu. In: **De Ceuta a Timor**. Lisboa: Difel, 1994.

portuguesa¹⁹⁷ e valorizados em função da “amizade” que demonstram pelos cristãos, frutos das alianças políticas. Amizade essa que pode permitir, no futuro, a conversão desses mouros¹⁹⁸.

Francisco Xavier aplica de forma invertida o mesmo conceito ao construir seu discurso negativo sobre os habitantes do Moro, com os quais a comunicação não foi possível¹⁹⁹. O missionário categoriza os habitantes do Moro de bárbaros. Segundo João Adolfo Hansen, não existe barbárie sem civilização, não existem bárbaros sem uma sociedade que querem negar²⁰⁰. Nesse momento, o mundo ibérico, em função das necessidades postas pelas “monarquias universais”, pensa a “sociedade de comunicação natural” entre os homens. Na talassocracia portuguesa, a relação entre os homens é uma das preocupações centrais. Em um império que aposta sua existência na construção de sistemas de convivência e comunicação entre homens e espaços, barbárie, entendida como negação da civilização, significa não comunicação.

O império português na Ásia formou um mosaico de línguas e culturas, todo sob a autoridade da coroa portuguesa. Nesse ambiente é necessário pensar a relação entre as gentes. Da mesma forma que Vitória, Francisco Xavier universaliza a virtude da amizade como elemento que permitiria a comunicação entre os homens e, assim, a difusão paulatina do cristianismo. Os mouros, inimigos tradicionais da fé cristã, são valorizados pela amizade que dispensam aos portugueses; os habitantes do Moro são

¹⁹⁷ Na mesma passagem Xavier ainda comenta sobre o Sultão, “é mouro e vassalo do Rei de Portugal. Honra-se muito de o ser”. Existia uma aliança entre o “Estado da Índia” e Ternate que sustentava a relação entre os portugueses e os mouros, permitindo a amizade e a comunicação entre os cristãos e os muçulmanos

¹⁹⁸ Segundo o missionário, em clara referência à expansão do cristianismo, o Sultão diz: *que, em algum tempo, todos seríamos unos.*

¹⁹⁹ Amizade não muito fixe lembra a “inconstância da alma selvagem” que tanto incomodava os jesuítas no Brasil, tema muito bem estudado por Viveiro de Castro. Cf. CASTRO, Eduardo Viveiros, **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosacnaif, 2002.

²⁰⁰ HANSEN, João Adolfo. A servida natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. In: NOVAES, Adauto. **A Descoberta do Homem e do Mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

depreciados, inversamente, em função da pouca amizade que demonstram entre si e em relação aos estrangeiros/missionários.

3.4. Referências culturais de Francisco Xavier

Não sabemos se Francisco Xavier leu diretamente os textos de Vitória, contudo, sabe-se que o jesuíta frequentou ambientes onde a discussão sobre a legitimidade da conquista espanhola era bem conhecida²⁰¹. O que temos certeza, no entanto, é que as referências de Xavier são as mesmas de Vitória: Aristóteles, para a Filosofia, e Tomás de Aquino, para a Teologia²⁰².

Aristóteles, na “Ética a Nicômaco”, ao comentar sobre a amizade, diz o seguinte:

E também os pais parecem senti-la naturalmente pelos filhos e os filhos pelos pais, não só entre homens, mas entre aves e animais. Membros da mesma raça a sentem uns pelos outros e especialmente [...] homens²⁰³.

Nessa passagem fica claro que a amizade é de direito natural. Em Aristóteles, bem como em Vitória, a amizade é princípio que pode ser imediatamente reconhecido na natureza, prova disso é que até mesmo os animais irracionais a reconhecem. Todo animal tem amizade por seu semelhante, especialmente o homem que é um animal social. Assim a amizade se impõe como lei natural a todos os homens, independente das leis e costumes de cada povo.

Como o conjunto de problemas de Francisco Xavier no Extremo Oriente passa pela discussão sobre um sistema de convivência intergentes, o missionário crê, como

²⁰¹ No Colégio de Santa Bárbara, onde Xavier frequentou o curso de Filosofia, o exame final para se conseguir o título de mestre – o qual o jesuíta atingiu com louvor – tinha como conteúdo oito livros, sendo sete de Aristóteles. No que se refere à Teologia, no período de Xavier em Paris, já de algum tempo, havia se substituído as sentenças de Pedro Lombardo pela Suma Teológica de Tomás de Aquino. Cf. SCHURHAMMER, George. **The life of Saint Francis of Xavier**. Rome: The Jesuit Historical Institute, 1973-1982. Capítulo sobre o período de São Francisco Xavier em Paris. 1979-1982.

²⁰³ ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Leonel Vallander e Gerard Bonhein. São Paulo: Editor Victor Civita, 1984.

Vitória, na universalização da virtude da amizade. Como vimos, a generalização da amizade por meio da teoria do direito natural permite qualificar negativamente os habitantes do Moro como bárbaros, uma vez que não tendem à comunicação.

Os bárbaros do Moro se afastam dos valores ibéricos, nos quais a ideia de amizade é o centro, colocando em xeque a crença na comunicação natural entre os homens. A formulação de um discurso depreciativo em relação a essa população só é possível a partir da crença em um suposto “dever ser” dos nativos, concernente ao tema “sociedade de comunicação natural”. É a partir da crença no universalismo do direito natural (amizade) que se permite julgar negativamente a sociedade local. Como dissemos, se o valor é a comunicação, e a comunicação funda-se na amizade universal entre os homens, barbárie é a não comunicação; a não amizade entre homens.

Vejamos mais uma passagem de Francisco Xavier sobre os bárbaros do Moro.

Há nessas ilhas, uma gente que se chama os tavaros. São gentios. Põem toda a sua felicidade em matar os que podem. Dizem que, muitas vezes, matam os seus filhos ou mulheres quando não acham quem matar²⁰⁴.

Mais uma vez Xavier insiste na inexistência de relacionalidade no âmbito da família. Se compararmos esse fragmento à passagem de Aristóteles citada acima, veremos que Xavier põe em xeque a universalidade da virtude da amizade. No Moro, os pais matam o filhos, negando um dos princípios básico da lei natural: a amizade natural que “membros da mesma raça a sentem uns pelos outros e especialmente homens”. Mais do que isso: eles não respeitariam nem sequer a unidade natural da família, que é anterior às comunidades humanas minimamente organizadas. Na tradição aristotélico-tomista não existe a necessidade de um pacto social que inaugure a vida em sociedade, o civil brota espontaneamente do natural. Tanto os níveis mais fundamentais da sociedade (a família, forma imperfeita e incompleta de sociedade) quanto os mais complexos (a

²⁰⁴ XAVIER, Francisco. **Obras Completas**. Tradução e organização Francisco de Sales Baptista (S.J.). São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 308.

vida na polis) estão subordinados ao natural. Caso um povo não obedeça ao direito natural, a vida em sociedade é ameaçada como a união do Estado em Aristóteles; da sociedade e da comunicação entre as gentes, em Vitória. Em síntese, parece-nos que Francisco Xavier, ao comentar sobre as relações familiares violentas no Moro está, por analogia, produzindo um discurso retórico cujo cerne é a crítica à (não) comunicação natural da gente bárbara daquele povo.

Francisco Xavier, como missionário cristão, inserido em um ambiente cultural universalista, busca sempre elementos culturais que lhe permitam estabelecer semelhanças (compatibilização das diferenças²⁰⁵) entre a cristandade e os povos encontrados. A pergunta agora seria: como o missionário consegue estabelecer semelhanças – e defender a unidade do gênero humano – com povos que negam o valor mais caro de sua sociedade, a comunicação, sem a qual, nesse contexto, a conversão ao cristianismo (acesso à lei divina) não é possível?

Para entender o elemento cultural usado por Francisco Xavier para estabelecer semelhanças com os povos nativos do Moro, devemos fazer uma breve incursão no pensamento de Tomás de Aquino, outra importante referência cultural para o jesuíta, ao lado de Aristóteles.

Tanto para Tomás quanto para Aristóteles a investigação da natureza é conduzida pela razão humana. Tomás de Aquino, ao explicar a razão natural, diz:

É inerente ao homem a inclinação ao bem segundo a natureza da razão, que lhe é própria, como ter o homem inclinação natural para que conheça a verdade a respeito de Deus para que vida em sociedade²⁰⁶.

²⁰⁵ GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTEIRO, Paula. **Deus na aldeia:** missionários, índios e mediação cultural. Porto Alegre: Ed. Globo, 2006.

²⁰⁶ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**, Ia, IIa, Questão XCIV, Cord. Carlos Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola, 2005, p.563.

Todo ser humano tem posse da razão natural. É ela que permite o homem inquirir a natureza, a fim de extrair dela verdades universais, aplicadas à vida em sociedade na forma de leis humanas. Comentando os preceitos morais oriundos da lei natural, Aquino escreve:

Como os costumes humanos se dizem em ordem à razão, que é próprio princípio dos atos humanos, dizem-se bons aqueles costumes que são congruentes com a razão; e maus os que discordam da razão.²⁰⁷

Os bons costumes são congruentes a da razão natural humana e os maus costumes são os que se afastam dela. A razão é o que intermedia a relação ente a lei natural e a vida em sociedade.

Sobre a relação lei natural, razão natural e ação humana, Tomás de Aquino explica melhor dessa forma:

Quando, pois, àqueles princípios comuns, a lei natural, de nenhum modo, pode ser destruída dos corações dos homens, de modo universal. Destrói-se, porém, em algo particular prático, segundo o qual a razão é impedida de aplicar o princípio comum ao particular prático, em razão da concupiscência e de alguma outra paixão²⁰⁸.

São três os pontos que nos interessam nessa passagem, vamos enumerá-los.

- (1) A lei natural, enquanto os seus princípios gerais, não pode ser apagada do coração do homem. Os bárbaros também possuem tais princípios gerais e comuns em seus corações, mas não são capazes de colocá-los em prática, visando uma vida civil bem ordenada em função dos vícios.
- (2) A lei natural, portanto, pode ser olvidada no que concerne a ações particulares e aos bons costumes. Nesse sentido, poderiam as leis e

²⁰⁷ TOMÁS DE AQUINO. *Ibid.*, Questão C, Art I, p. 639.

²⁰⁸ TOMÁS DE AQUINO. *Ibid.*, Questão XCIV, Art. VI p.571.

costumes humanos, eventualmente, discordarem do direito natural, todavia, não seriam propriamente leis, mas violência²⁰⁹. De qualquer forma, isso demonstra que pode haver um hiato entre a lei natural e a vida civil.

- (3) Enquanto os princípios comuns não podem ser apagados do coração do homem, os mais específicos podem. Entretanto, não porque a natureza humana se corrompa, mas porque a razão, muitas vezes, é impedida de aplicar os princípios gerais às ações mais específicas em função – nas palavras de Tomás – “da concupiscência e outras paixões”, que vêm a se expressar sob a forma de maus usos e costumes. São, portanto, os vícios que impedem ao homem extrair adequadamente o civil do natural.

Para Tomás de Aquino, a razão gera no homem uma inclinação natural a conhecer a verdade de Deus e aquilo que concerne a sua vida em sociedade. Contudo, os vícios e as paixões desordenadas podem afastar a razão humana do bem agir. Não é a lei natural nem mesmo a razão humana que se corrompem com o pecado. É a capacidade da razão em conseguir extrair adequadamente o civil do natural, pois seu interesse está voltado para propósitos viciosos.

3.5. Razão humana como vínculo de semelhança

Francisco Xavier em carta escrita a Inácio de Loyola, em 1549, produz uma síntese de pensamento sobre a “gente bárbara”.

²⁰⁹ “A lei humana tem natureza de lei na medida em que é conforme a razão recta e assim é manifesto que deriva da lei eterna. Mas na medida em que se afasta da razão é considerada lei iníqua e então não tem natureza de lei, mas antes de violência”. In: TOMAS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Questão XCIII, Art.III. BONI, Alberto; COSTA, Rovílio (Orgs.). Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1980.

Xavier a Inácio comenta:

É necessário que especial cuidado tenha vossa Caridade, de todos seus filhos da Índia, em encomendá-los a Deus Nosso Senhor continuamente, pois sabe quão grande trabalho é ter de **entender-se** com gente que não conhece Deus, **nem obedece à razão, pelo muito grande costume de viver em pecado**²¹⁰. [grifo nosso].

Xavier está preocupado em explicar a não “sociedade e comunicação” dos bárbaros. É o que evidencia o uso do termo: “*entender-se*”. É difícil acordar-se, comunicar com quem não obedece à razão. Existem duas cartas praticamente idênticas escritas por Francisco Xavier a Inácio de Loyola, quase no mesmo dia – uma em 12 de janeiro de 1549 – e outra no dia 14 do mesmo mês. A segunda carta foi escrita em italiano, a frase é a mesma: “*grande fatigha haver da far com gente che non conosce Iddio né obedisce alla ragione*”²¹¹. O verbo “entender” é traduzido por “haver da far”. Na língua italiana “haver da far” significa “possuir algo em comum”. Como tentamos demonstrar, os jesuítas buscam encontrar algo que os vinculem aos nativos e, por meio das referências comuns, dialogar. Possuir algo em comum (“haver da far”), a partir das referências universalistas, coliga-se ao tema da comunicação. Com o uso do termo “entender-se”, percebe-se que o desconforto de Xavier está posto na dificuldade de comunicação.

O conhecimento do Deus judaico-cristão por povos “não cristãos” permite pensar a existência de uma comunidade simbólica para além da cristandade, formada por aqueles que reconhecem as leis divinas e que, portanto, possuem valores comuns o que pode facilitar o entendimento entre os homens que conhecem a Deus. Também é possível “entender-se” com aqueles que não têm notícias da revelação judaico-cristã,

²¹⁰ XAVIER, Francisco. Carta a Inácio de Loyola, 14 de janeiro 1549. In: **Obras completas**. São Paulo: Editora Loyola, 2006, p. 393.

²¹¹ XAVIER, Francisco. **Dalle terre dove sorge il sole**, lettere e documenti dall’oriente. Roma: Città Nuova, 1991, p. 244.

pois todo homem, sem exceção, é capaz de conhecer valores morais universais dados por natureza.

Inversamente, segundo Xavier, com os bárbaros do Moro é difícil entender-se porque não obedecem à razão. Têm dificuldades em transformar os princípios primeiros em princípios segundos ou em preceitos ainda mais determinados: em hábitos e costumes virtuosos que permitam concórdia entre as gentes.

Vejamos mais uma citação de Tomás de Aquino:

Como dito acima, pertence à lei da natureza aquelas coisas que o homem se inclina naturalmente, entre as quais é próprio do homem que se incline a agir de acordo com a razão. Pertence à razão proceder das coisas comuns às próprias, como está claro no primeiro livro da Física. A respeito disso, se comporta diferentemente a razão especulativa e diferentemente a razão prática. Porque a razão especulativa trata precipuamente das coisas necessárias, as quais é impossível serem de outro modo. Nelas acha-se a verdade sem nenhuma falha nas conclusões próprias, como também nos princípios comuns. A razão prática, contudo, trata das coisas contingentes, nas quais se compreende as operações humanas, e assim, embora exista alguma necessidade nas coisas comuns, quanto mais se desce às próprias mais se acha falhas.

[...] de modo que, em poucos casos, pode falhar [...] Por exemplo, entre os germanos, antigamente, o latrocínio não era reprovado, iníquo, embora seja expressamente contra a lei natural, como refere Julio Cesar²¹².

Percebem-se em Tomás de Aquino dois tipos de razão: especulativa e prática. A primeira tem com função a busca da Verdade, ao passo que a segunda versa sobre as operações humanas e contingentes. Enquanto a razão especulativa jamais erra, a razão prática pode falhar por conta de impedimentos particulares e, ainda, em virtude “da concupiscência e outras paixões”.

Embora exista uma necessidade das coisas comuns (princípios primeiros), que dificilmente podem ser desconsideradas pelos homens em sua totalidade, esta mesma necessidade não existe nas próprias (conclusões). Daí se compreende que quanto mais determinada e particular as conclusões dos primeiros princípios, mais suscetível ao erro está o resultado obtido dessa operação intelectual. Para Tomás de Aquino, a partir dos

²¹² TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**, Ia, IIa, Questão XCIV, Cord. Carlos Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola, 2005, p. 567.

princípios primeiros, compartilhado com os animais (amizade aos semelhantes), pode-se extrair um segundo gênero que a maioria dos homens – embora não todos – conhece: honrar pai e mãe, por exemplo. Da soma desses dois preceitos anteriores pode-se concluir um terceiro gênero: a obediência, não só aos pais, mas também, aos mais velhos em geral.

Do primeiro princípio de cunho generalíssimo e vago retiram-se preceitos mais determinados e particulares²¹³; contudo, não necessariamente conhecidos por todos. Assim, quanto a esse terceiro preceito (obedecer aos mais velhos) é mais fácil falhar, pois se apresenta como conclusão distante dos princípios primeiros e certíssimos.

Segundo Francisco Xavier, os bárbaros do Moro são gente que não obedece à razão pelo costume de viver em pecado, portanto, não consegue transformar os princípios primeiros em hábitos virtuosos. Não obedecer à razão significa aplicar de maneira incorreta os procedimentos da razão prática. Xavier explica, assim, o hiato entre o natural e o civil no Moro e a inexistência de valores que possam auxiliar na comunicação entre os bárbaros e os missionários.

Francisco Xavier comenta: “Tanto que, pelo costume de viver em pecado, o tirar-lhes este costume lhes parece fora da razão”. Embora o autor critique os costumes da gente bárbara, fica claro que os bárbaros possuem razão: argumentar que algo lhes parece fora da razão é atestar que, embora sejam inaptos a extrair o civil do natural pelo costume de viverem em pecado, os bárbaros são racionais. Francisco Xavier, ao usar a razão natural como vínculo de semelhança com a gente bárbara.

O missionário escreve:

²¹³ Por exemplo: Amizade aos semelhantes→ honrar pai e mãe→ obedecer aos anciãos.

Primeiramente da gente desta região que, pelo que tenho visto e falado em geral, é muito bárbara e não tem desejo de saber senão coisas conformes a seus costumes pagãos²¹⁴.

O desejo de saber existe. Portanto, a racionalidade humana não está corrompida; todavia a inclinação ao saber, que deveria tender para o bem (razão especulativa) e as ações virtuosas (razão prática), entre os bárbaros, inclina-se somente aos costumes pagãos.

O desejo de saber é um tema aristotélico²¹⁵. O filósofo grego inicia a *Metafísica* com a seguinte frase: “Todo homem por natureza deseja conhecer”²¹⁶. Para Aristóteles, “os humanos se distinguem de outros animais por sua capacidade de pensar e pelo fato de além de apetites, têm desejos mais sofisticados, por exemplo, o desejo de entender”²¹⁷.

O homem possui a capacidade de entender as coisas; é o único animal capaz de compreender o que encontra no mundo. Diferentemente dos outros animais, ele não somente incorpora os princípios da vida humana como possui capacidade de entender as regras que regem sua vida. É o desejo de saber que o leva a se engajar em tal investigação e é somente o profundo entendimento do mundo que satisfaz esse desejo. Para Aristóteles, a mente humana não possui conhecimento *a priori*, o homem depende da interação com o mundo para conhecer. O conhecimento se encontra na natureza, onde o homem e os outros animais se inserem, portanto, não é o saber em si que os separa, pois um homem na infância não o conhece. O que difere o homem dos outros animais é o desejo de saber, que o leva a investigar o mundo e extrair dele conhecimentos.

²¹⁴ XAVIER, Francisco. Carta a Inácio de Loyola, 14 de janeiro 1549. In: **Obras completas**. São Paulo: Editora Loyola, 2006, p. 392.

²¹⁵ Cf. LEAR, Jonathan. **Aristóteles: o desejo de entender**. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

²¹⁶ ARISTÓTELE. **Metafísica**. Tradução: Edson Bini. Bauru: Edipro, 2006.

²¹⁷ LEAR, op. cit. p. 214.

Para Francisco Xavier, a razão é o elemento que permite garantir a igualdade natural (semelhança) entre os homens e, ao mesmo tempo, explicar dessemelhanças culturais. No pensamento do missionário, a ênfase dada à razão nasce das questões postas no encontro real com os “povos bárbaros”: ao ressaltar a razão Xavier estabelece semelhança no que é propriamente humano.

A lei natural deveria impor a todos a virtude da amizade. Contudo, a experiência do Moro demonstrou que isso na realidade não ocorre. Se o instrumento na busca por vínculos de semelhança fosse a própria lei natural, os habitantes do Moro deveriam ser, por consequência, compreendidos como não humanos. A ênfase dada à razão natural permite, mesmo dentro do pensamento da doutrina do direito natural, incluir a não comunicação natural da “gente bárbara” ao imaginário universalista do século XVI.

Jean François Courtine comenta:

Se a lei natural impõe-se universalmente a todos, porque os primeiros princípios deixam-se reconhecer imediatamente, em compensação, as conclusões que provêm de um raciocínio sempre podem ser obnubiladas²¹⁸.

Para garantir a humanidade dos povos bárbaros que não tende à comunicação (dificuldade de “entender-se”), Xavier estabelece o vínculo entre os bárbaros e os cristãos na razão humana, e não na lei natural em si, cujo princípio da amizade poderia ser reconhecido imediatamente. Enquanto os princípios primeiros da lei natural (a amizade, por exemplo) deveriam ser imperiosamente reconhecidos por todos, as conclusões que proveem de um raciocínio sempre podem ser esquecidas. A lei natural é universal e imutável, o que varia são os usos e costumes, justamente porque são deduções racionais derivadas de uma operação da razão. Ao focar a razão humana

²¹⁸ COURTINE, Jean François. Direito Natural e Direito das Gentes, refundação moderna de Vitória a Suarez. In: NOVAES, Adauto. **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

como vínculo de união entre cristãos e bárbaros, a diferença cultural é explicada e a semelhança garantida, porque posta na própria natureza do homem, que aqui é capaz e permitida de erra.

Como vimos no capítulo precedente, na região do Índico, a oeste do Ceilão, onde o império português consolidou de maneira sensível sua presença política e militar, os portugueses conseguiram estabelecer alianças sólidas, convenientes e profícuas tanto para os portugueses quanto para os seus parceiros nativos. Quando Francisco Xavier chegou à Índia em 1542, tanto em Goa como na Costa da Pescaria, a presença portuguesa já havia sido erigida em bases sólidas a custo, muitas vezes, da força e da violência. O trabalho de Xavier em linhas gerais, se restringiu ao meramente religioso. Em Goa, atuou como um clérigo ordinário, confessando e rezando missas. Na Pescaria, cansou o braço, ao batizar milhares.

No Extremo Oriente, entretanto, além dos esforços de conversão corriqueiros, Xavier foi forçado a transformar-se em um diplomata e negociador político – isso é claro em sua ação no Japão –, como veremos mais adiante. Ao leste do Ceilão, os jesuítas foram compelidos pelas circunstâncias a estabelecerem, eles mesmos, alianças políticas com autoridades locais, tão necessárias aos trabalhos missionários. Com isso, foram os intermediários na vida corriqueira no contato entre portugueses e nativos no que se refere também a esferas profanas da vida, como negociações comerciais e articulações políticas²¹⁹.

²¹⁹ O que não aconteceu só no Japão. É sabido que foram os jesuítas a articularem um acordo na corte chinesa que permitiu a continuidade da frágil presença portuguesa em Macau, até então, frequentemente, ameaçada pelo poderio do império celeste.

Na ilhas do Moro, a comunicação não foi estabelecida e como consequência seus habitantes foram considerados como bárbaros, uma vez que possuíam costumes que dificultavam a comunicação entre eles e os estrangeiros, por ser gente perigosa e “muito cheia de traição”.

Ao buscar compreender e organizar seu pensamento sobre a não comunicação natural dos habitantes do Moro, o missionário utiliza as complexas teorias do direito natural, o que não o fez em sua atuação na Índia. Ao destacar um debate sobre a razão natural da gente bárbara, Xavier estabelece o vínculo de semelhança entre bárbaros e cristãos no nível da natureza humana.

Os bárbaros, como os cristãos são homens e, como homens, pertencem a uma mesma comunidade global: a humanidade. Ao colocar o vínculo de semelhança entre a cristandade e a barbárie no nível da natureza humana, Francisco Xavier utiliza os moldes de Vitória, que é o de um universal dado por natureza.

No Índico, onde a familiaridade marcava o ambiente cultural português, Francisco Xavier aplicou o conceito de lei divina para estabelecer semelhanças com os nativos – cristãos de São Thomé e brâmanes, a partir da analogia judaico-hindu. Como vimos, o princípio da lei divina engendra um conceito de universal que, somente em potência, se realiza na história. Todavia, a noção de universal dada por natureza permite a compreensão de um “cierto parentesco entre los hombres”, como algo dado por natureza.

O vínculo de semelhança colocado na razão natural permite pensar a existência de valores morais universais dados por natureza, independente da revelação cristã, e, a partir das referências universalistas do século XVI ibérico, a comunicação natural entre os homens. No pensamento tomista é a razão prática que estabelece a relação entre os princípios comuns, dados por natureza, (amizade ao semelhante) e os preceitos mais

determinados (hospitalidade). Porém, tendo em vista que a razão prática pode falhar, os preceitos dela extraídos, eventualmente, podem ser conclusões equivocadas.

O conjunto de preceitos morais (direito de gentes) extraídos da natureza com o auxílio da razão permite pensar a “humanidade una”, como um corpo social coeso capaz de congrega simbolicamente todos os homens; mas permite compreender também certa diversidade cultural, uma vez que seus preceitos derivam da razão prática de maneira incerta, dando origem a uma multiplacidade de possibilidades e conclusões; virtuosas ou não.

A fragilidade do poder político e militar dos portugueses na região das Molucas e a impossibilidade de se constituir alianças políticas sólidas com os habitantes do Moro dificultam o trabalho missionário de Xavier. A inconstância da relação dos nativos com os portugueses gera no jesuíta a sensação de não comunicabilidade dos “naturais da terra”, que passam a ser categorizados como gente bárbara. O missionário descreve os costumes e vícios dos nativos, para produzir um discurso que crie uma imagem negativa dos bárbaros do Moro: gente dada a trair, perigosa e belicosa.

Uma vez que a unidade do gênero humano é um dado dogmático para Francisco Xavier, ele explica os costumes corrompidos dos bárbaros dizendo que não obedecem à razão, pois não desejam saber nada além dessas práticas pagãs.

Enquanto o universalismo potencial tende a valorizar o Gentio somente em sua identidade futura cristã, pois não há nada fora das referências cristãs. No processo de expansão da lei divina e da realização histórica do universalismo potencial cristão, os homens são compreendidos apenas como catecúmenos. O universal dado por natureza permite ao missionário garantir a humanidade nativa, incluindo certo grau de alteridade: costumes pagãos. O ser homem se desvincula do ser cristão. Uma parcela de alteridade (costumes pagãos) é reconhecida porque a semelhança entre os homens foi garantida no

nível da natureza humana, uma vez que o vínculo de semelhança entre os bárbaros e os cristãos está posto na razão humana, igual para todos os homens. De um lado se mantém a semelhança entre os homens do Moro e os homens cristãos e, portanto, a possibilidade de comunicação; por outro, se inclui certa diversidade cultural ao universo cultural cristão.

IV Capítulo

Missionário, embaixador

Estratégias de conversão e comunicação no Japão (1549-151)

Durante o período que tratamos (1542/1552), os portugueses foram senhores das águas do Índico e de algumas rotas náuticas do Oceano Pacífico. Mas, apesar de sua influência comercial, o Império português asiático nunca passou de uma talassocracia e seu poder se limitou ao mar. O Estado das Índias foi essencialmente uma rede náutica, um complexo sistema de comunicação entre espaços e homens²²⁰. A estratégia no trato com os nativos tem duas facetas: uma, a oeste do mar do Ceilão; e outra, no Oceano Pacífico²²¹.

No Índico, a presença militar portuguesa foi forte, facilitando a construção de alianças políticas duradoras. Os portugueses firmaram tratados políticos com dezenas de reinos soberanos. Ali, a rede cristã produziu laços políticos sólidos com povos que almejavam ter acesso à rede comercial portuguesa e muitos deles passaram a ser considerados vassalos do rei português²²².

No Pacífico, entretanto, a força militar do Império português foi fraca. O Estado da Índia não foi capaz de estabelecer alianças fortes. Foram os próprio viajantes (comerciantes e missionários) que criaram acordos informais com as populações

²²⁰ THOMAZ, Luís Felipe. Estrutura política e administrativa do Estado da Índia no século XVI. In: **De Ceuta ao Timor**. Lisboa: Difel, 1994, p. 210.

²²¹ SUBRAHMANYAM, Sanjay. **O império asiático português, 1500-1700: uma história política e econômica**. Lisboa: Difel, 1995.

²²² THOMAZ, op. cit., p. 232.

nativas. É notório o caso da cidade de Macau, que foi fundada tanto contra o desejo da Coroa portuguesa como sem o aval da corte chinesa²²³. No Extremo Oriente, as negociações se deram de modo informal. Comerciantes e missionários tornaram-se “embaixadores do cotidiano” na luta pela presença cristã, nas regiões banhadas pelo Oceano Pacífico²²⁴.

Ao oeste do Ceilão, o Estado português garantia a comunicação entre as gentes, por meio de acordos oficiais e tratados de direito positivo estabelecidos com povos soberanos. Nesse caso, a relação se dá entre Estados. No Pacífico, todavia, ela acontece essencialmente entre homens.

Os missionários foram responsáveis por reforçar culturalmente a teia das relações humanas que davam forma à rede portuguesa. Nas regiões banhadas pelo Oceano Índico, eles se aproveitam das relações estabelecidas pelo “Estado da Índia” para desenvolver seu trabalho missionário. No Extremo Oriente, a evangelização teve de ser negociada. Francisco Xavier apresentou-se no Japão como embaixador da cristandade e negociou alianças com as autoridades locais.

Para converter, Xavier aplicou um método de conversão dialogal baseado no convencimento racional. O principal instrumento do novo método foram as disputas dialéticas aos moldes dos debates praticados nas universidades europeias de então. Para evangelizar, de pregador mendicante, revestiu-se de embaixador/intelectual pronto para a negociação e o debate dialético.

O ambiente em que se insere o trabalho de conversão e o novo método pede a reflexão sobre a comunicação entre os homens. Francisco Xavier aplica os conceitos de

²²³ Comerciantes autônomos portugueses negociaram com autoridades da província do Cantão sua fixação no litoral chinês. Cf. OLIVEIRA, João Paulo Costa e. **A descoberta da civilização japonesa pelos portugueses**. Lisboa: Instituto Cultural de Macau e Instituto de História de Além-Mar, 1995.

²²⁴ SUBRAHMANYAM, Sanjay. **O império asiático português, 1500-1700: uma história política e econômica**. Lisboa: Difel, 1995, p. 100.

lei e razão natural para pensar um sistema de comunicação humana, no qual introduz seu método de conversão. Em carta escrita em 22 de junho de 1549, ele relata a seus leitores os principais objetivos de sua ação no Japão.

Nossa ida é somente para que as imagens de Deus conheçam o seu Criador, e o Criador seja glorificado pelas criaturas que à sua imagem e semelhança criou, e para que os limites da Santa Madre Igreja, esposa de Cristo, sejam acrescidos²²⁵.

Nessa passagem, fica claro que o objetivo central de Francisco Xavier é a conversão dos nativos ao cristianismo. Temos aí a ideia de universal em potencial, expressa no termo “acrescer os limites da Santa Madre Igreja”, que demonstra o desejo de expansão dos limites da cristandade ao infinito abraçando toda a humanidade. Contudo, justaposto a esse universalismo potencial, Xavier expõe outro conceito de universal mais geral: “Criaturas que à sua imagem e semelhança criou”, um universal dado por natureza, sustentado pelo conceito cristão de criação.

Segundo a tradição judaica, a criação do homem à imagem de Deus é o que distingue os homens do resto da criação. O cristianismo, influenciado pelo pensamento grego, tende a pensar essa característica e particularidade dos homens em contraposição aos animais como a capacidade humana de raciocinar²²⁶. O homem criado à imagem de Deus, na tradição cristã, significa: homem/ser racional.

Francisco Xavier comenta sobre os nativos: [...] “Sendo os japoneses mais sujeitos à razão que jamais vi gente infiel”²²⁷. A razão natural é o elemento de semelhança colocado em destaque. Ao privilegiá-la como vínculo de união entre os homens, Francisco Xavier inclui os “infiéis” japoneses no universo simbólico cristão. O

²²⁵XAVIER, Francisco. Carta aos companheiros da Europa, de 22 de junho de 1549. In: **Obras completas**. Tradução e organização Francisco de Sales Baptista (S.J.). São Paulo: Ed. Loyola, 2006, p. 486.

²²⁶ GRENZ, Stanley. **Social God and de relational self, the Trinitarian theology**. Presbyterian Pub, 2001.

²²⁷ XAVIER, Francisco. Cartas aos companheiros da Europa, 29 de janeiro de 1552. In: **Obras completas**. São Paulo: Editora Loyola, 2006, p. 563.

novo vínculo gera uma sensação de pertença universal²²⁸, capaz de abraçar tanto ocidentais quanto orientais numa comunidade global e, assim, a partir de referências universalistas do século XVI ibérico, pensar a comunicação natural entre as gentes.

Como todo missionário, o objetivo primeiro de Xavier é converter. No entanto, para evangelizar no Extremo Oriente, é necessário lidar com pessoas. Nossa hipótese para esse capítulo é que Francisco Xavier aplica para o Japão um método de evangelização que somente pôde ser pensando, aplicado ou justificado quando inserido em uma discussão mais ampla: a comunicação natural entre os homens.

4.1. Xavier, tecelão da rede portuguesa

A fraca presença militar portuguesa no Pacífico diante de impérios gigantescos obrigou aos cristãos uma postura de negociação. Todos os agentes do Império português transformaram-se em “embaixadores do cotidiano”. Os comerciantes portugueses bem como os missionários tiveram de afinar suas estratégias comunicativas para garantir sua presença, tanto na China quanto no Japão.

O século XVI asiático foi marcado por um grande incremento comercial iniciado a partir do século precedente²²⁹. Com o aumento das trocas comerciais, as relações se estreitaram entre os reinos banhados pelo Oceano Pacífico. Quando os portugueses chegam ao Extremo Oriente, o tabuleiro das relações políticas e comerciais já havia sido montado. Os portugueses só puderam garantir o comércio na região na medida em que

²²⁸ HANKE, Lewis. **La humanidad es una**. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

²²⁹ Esse gigantesco desenvolvimento das relações comerciais na região é chamado por Antony Reid de “Era do comércio”. Cf. REID, Anthony. **Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680**. New Haven: Yale University Press, 1993.

os navegadores cristãos encontraram e negociaram através de “brechas” nas redes preexistentes²³⁰.

O marco da “era do comércio”²³¹ foram as navegações chinesas do século XV que deram início à expansão projetada pela dinastia Ming. Esse período reforça uma ordem internacional que teve a China como reino central. O expansionismo chinês desenvolveu-se apoiado na cultura confucionista que considerava o império chinês como universal, e cuja soberania deveria ser reconhecida pelos “bárbaros” reinos vizinhos²³². Em troca de lealdade política, esses reinos periféricos passavam a ter permissão para comercializar com o “Império do Meio”.

George Sansom qualifica esse tipo de comércio de *tally trade*²³³. O montante principal dessas trocas mercantis era organizado em forma de tributos. Os reinos periféricos mandavam embaixadas com tributos ao imperador e recebiam em troca uma quantidade enorme de “presentes”. O comércio está contido no ambiente das relações diplomáticas entre o imperador suserano e os reis vassalos, na relação entre Estados.

O Japão possuía acordos tributários com a China desde o período da dinastia Han, mas foi pela iniciativa do Shogun Ashikaga Yosimitsu, financiando quatro embaixadas²³⁴ à China entre 1401 e 1405, que a relação entre os dois reinos intensificou-se. Tais embaixadas eram de proporções gigantescas, às vezes, com mais de trezentos integrantes e traziam vantagens políticas e econômicas aos monarcas que as patrocinavam. Entretanto, uma crise política que abalou o Japão no final do século XV,

²³⁰ De fato, nas primeiras décadas da presença portuguesa no Extremo Oriente, a maioria das transações comerciais realizou-se em parceria com comerciantes nativos com auxílio de embarcações nativas. O próprio Francisco Xavier, para atingir o Japão, viajou em um junco de um mercador chinês. Cf. XAVIER, Francisco. **Obras completas**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 502 e 508.

²³¹ REID, Anthony. **Southeast Ásia in the Age of Commerce 1450-1680**. New Haven: Yale University Press, 1993, p. 12.

²³² SANSOM, George. The inseparable trinity: Japan's relations with China and Korea. In: HALL, John Whitney. **Cambridge history of Japan**. Cambridge: Cambridge Press, 1990 (Volume 4).

²³³ SANSOM, op. cit.

²³⁴ Como resultado, ele foi investido do título de rei do Japão pela corte chinesa. Cf. SANSOM, op. cit.

enfraquecendo o poder central, comprometeu a capacidade japonesa de enviar embaixadas à China e a relação entre os dois Estados fracassou.

Com o enfraquecimento das relações oficiais, a informalidade foi a solução para as relações comerciais sino-nipônicas. Comerciantes independentes começaram a atuar no comércio entre as duas regiões. Entretanto, a cultura xenófoba chinesa logo os considerou como piratas, rechaçando veementemente esse tipo de comércio²³⁵. Com o aumento do conflito entre o governo chinês e os comerciantes autônomos, surgiram grupos armados nipônicos que atacavam o litoral chinês com frequência. Essa situação de instabilidade e hostilidade mútua levou à proibição definitiva do comércio entre China e Japão no ano de 1549, por parte do imperador chinês²³⁶.

Foi com o fim das relações oficiais entre Japão e China que os portugueses encontraram uma “brecha” para sua fixação na região, apresentando-se como alternativa neutra para a manutenção do tráfico comercial entre as duas regiões. O comércio deixou de ser mediado por Estados e passou a ser conduzido através das relações cotidianas entre mercadores.

Embora os cristãos tenham chegado tardiamente ao Japão (por volta de 1543), desde os primeiros anos na Ásia, os portugueses tentaram se fixar no mar da China de onde partiram depois para estabelecer comércio nas terras do sol nascente.

A primeira das tentativas de fixação no litoral chinês, em 1517, foi oficial e desastrosa. Os chineses não compreendiam a existência de autoridades políticas fora de sua esfera de influência. E a tentativa portuguesa de impor militarmente sua presença foi catastrófica. O “Império do Meio” reagiu com energia e pôs fim não só às intenções

²³⁵ OLIVEIRA, João Paulo Costa e. **A descoberta da civilização japonesa pelos portugueses**. Lisboa: Instituto Cultural de Macau e Instituto de História de Além-Mar, 1995, p. 132.

²³⁶ O veto comercial causou sérias dificuldades às regiões que haviam se especializado no comércio sino-nipônico. Além do interesse chinês pela prata japonesa, e o nipônico pelos produtos de luxo chineses, no Cantão, ocorreu um aumento significativo da produção de mercadorias destinadas ao reino vizinho que precisavam ser escoadas. Cf. SANSOM, George. *The inseparable trinity: Japan's relations with China and Korea*. In: HALL, John Whitney. **Cambridge history of Japan**. Cambridge: Cambridge Press, 1990.

imperialistas portuguesas como à vida dos estrangeiros envolvidos na empreitada. Após esse fracasso inaugural, a presença portuguesa na região restringiu-se ao meramente informal, sendo conduzida apenas por comerciantes privados, que confundidos com macaleses, fixam-se de forma gradativa no litoral, construindo relações informais com comerciantes e autoridades locais²³⁷.

Em 1549, os comerciantes portugueses já haviam estabelecido boas relações com seus pares chineses. Auxiliando-os na luta contra os piratas (*wako*) japoneses – seus concorrentes comerciais - caíram nas graças dos burocratas do Cantão²³⁸. Com a complacência das autoridades locais, somada às boas relações comerciais com a China, os portugueses tornaram-se os mais importantes intermediadores do tráfico sino-nipônico.

Também em 1549, aportam nas “terras do sol nascente” os primeiros missionários jesuítas. Francisco Xavier atingiu o Japão vindo de Málaca, acompanhado por mais dois missionários jesuítas e pelo primeiro converso japonês, Arijó, conhecido após seu batismo como Paulo de Santa Fé. Chegou no mês de outubro no porto de Kagoshima, na Ilha de Kyushu, terra natal de Arijó.

Os jesuítas chegam apenas seis anos após os primeiros comerciantes portugueses, que durante esse curto tempo visitaram sazonalmente a região. Eram poucas e frágeis as relações com os japoneses. Os missionários jesuítas se encarregaram de reforçar a rede portuguesa e auxiliar nas relações entre comerciantes portugueses e nativos²³⁹. O primeiro missionário no Japão, Francisco Xavier, percebeu a importância

²³⁷ Essas relações informais possibilitam mais tarde a formação da cidade portuguesa de Macau, construída mais por interesse desses comerciantes portugueses do que pelo esforço da coroa lisboeta.

²³⁸ OLIVEIRA, João Paulo Costa e. **A descoberta da civilização japonesa pelos portugueses**. Lisboa: Inst. Cultural de Macau e Inst. de História de Além-Mar, 1995, p.132.

²³⁹ A dificuldade da língua era grande para os comerciantes que visitavam o Japão esporadicamente, e os missionários ajudava-os nesse aspecto. Os jesuítas também se mantinham mais informados a respeito das questões políticas do Japão e poderiam orientar os comerciantes sobre os portos mais seguros. Tanto que os portos frequentados por missionários eram os que atraíam a maioria dos comerciantes portugueses, pois os jesuítas conseguiam firmar acordos com as autoridades locais, que tornavam as relações entre

do comércio nas relações entre portugueses e nativos e o sucesso da fixação cristã na região. Sabia que aí estava o pilar das relações entre estes dois povos e o canal para a missionação²⁴⁰. Vejamos o que ele escreve, em carta de novembro de 1549, ao Padre Antonio Gomes, em Goa:

Bem poderá ser que me engane, do qual eu folgaria muito. Por isso tereis esta maneira de despachar os Padres: o senhor Governador a algum parente ou amigo, a quem deseja fazer mercê, quererá dar muito ganho dando-lhe licença para mandar um navio ao Japão que traga os Padres. Por isso escrevo esse rol de coisas que muito valem no porto de Sakai, que está a duas jornadas de Meaco por terra²⁴¹.

O gigantesco comércio asiático na região do Pacífico estabeleceu não só o incremento da circulação de mercadorias, mas também o fluxo de homens e ideias. Garantir a missionação significa em um primeiro momento manter ou intensificar esse fluxo, o que implica em reforçar o trânsito de mercadorias e consequentemente de homens/missionários.

Sabendo que os interesses japoneses e portugueses estão coligados ao comércio, Xavier escreve uma carta acompanhada de uma lista²⁴² (um rol que se perdeu), com os produtos que seriam bem aceitos no Japão. Recomenda inclusive o porto de Sakai, o principal entreposto comercial japonês de então, como local ideal para o comércio²⁴³.

cristãos e nativos mais estáveis. Cf. OLIVEIRA, João Paulo Costa e. **A descoberta da civilização japonesa pelos portugueses**. Lisboa: Inst. Cultural de Macau e Inst. de História de Além-Mar, 1995.

²⁴⁰ Os próprios jesuítas se inseriram no comércio na região, comandando por décadas o porto de Nagasaki. Cf. SANSOM, George. Christianity and the Daimyo. In: WHITNEY, Hall John. **The Cambridge History of Japan**. Cambridge: University Press, 1990, p. 326.

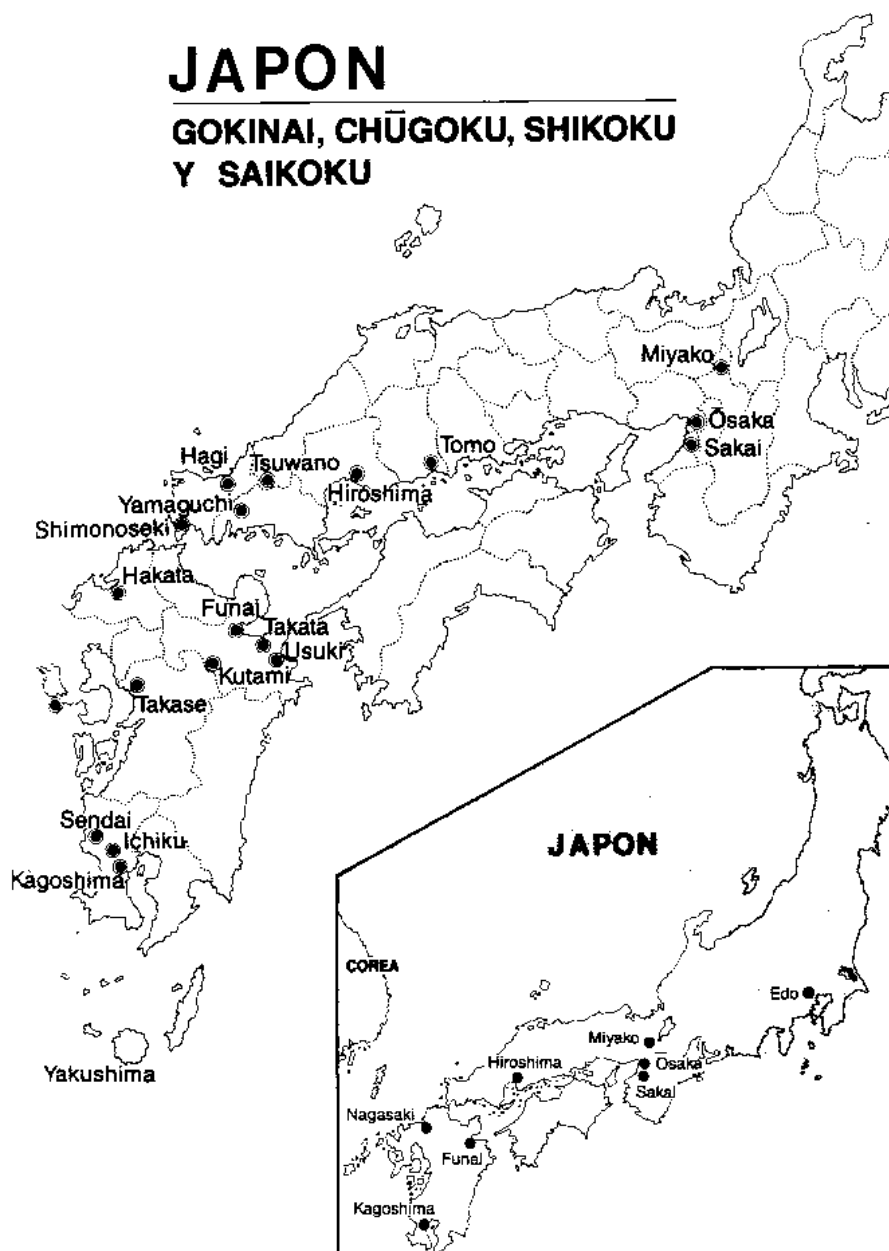
²⁴¹ XAVIER, Francisco. **Obras completas**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 541.

²⁴² “Ganhará aqui muita prata e ouro, quem trouxer os Padres, se trouxer as mercadorias que vão nesse rol. Desta maneira poderão vir os Padres muito bem e muito seguros porque esse navio virá muito artilhado e provido de tudo necessário”. XAVIER, op. cit., pág. 541.

²⁴³ Esse porto, por uma série de razões, não será o escolhido como sede do comércio luso-nipônico nem mesmo da ação missionária jesuítica. O próprio Xavier, ainda em sua estada no Japão, articula alianças com lideranças nativas que se tornaram mais vantajosas aos jesuítas e aos portugueses em geral.

JAPON

GOKINAI, CHŪGOKU, SHIKOKU
Y SAIKOKU



Mapa do Japão²⁴⁴.

²⁴⁴ MEDINA, Juan. *Documentos del Japon, 1547-1557*. Roma: Instituto Histórico de la Compañía de Jesus, 1990, p. 165.

O comércio português no Pacífico era realizado em embarcações nativas. A maioria dos juncos vindos de Malaca, com destino a terras do sol nascente, firmava-se no litoral chinês para negociar, realizando o usual comércio de cabotagem asiático²⁴⁵. Contudo, caso a ancoragem na China se delongasse e as monções fossem perdidas, a viagem de Goa ao Japão poderia durar um ano e meio, sendo que, caso contrário, deixando a Índia em abril, a viagem duraria somente quatro meses. A criação de uma rota Goa-Japão permitiria o maior e mais rápido afluxo de portugueses e missionários à região. Para estimular esse projeto, Francisco Xavier escreve dando conselhos detalhados sobre o mercado japonês:

[...] É preciso que o navio que trouxe os Padres não traga muita pimenta, mas, quando muito, até oitenta bares. É que trazendo pouca, vendê-la-ão muito bem no Japão e ganharão muito dinheiro²⁴⁶.

E ainda:

Pela experiência que tenho da Índia, não confio assim tanto, que só por amor de Deus, mandem um navio com os Padres sem outra finalidade²⁴⁷.

O primeiro objetivo de Xavier nessa passagem fica claro: a vinda de mais missionários ao Japão da forma mais rápida e segura possível. Para manter seu projeto de conversão, os missionários fomentaram o elemento que colocava portugueses e japoneses em contato: o comércio. Quanto mais profícuas as relações comerciais para ambos os lados, mais estável a permanência cristã em terras japonesas e, conseqüentemente, sólido o projeto de missão.

No Extremo Oriente, os portugueses se especializaram no comércio informal, realizado em pequenas quantidades por comerciantes que cotidianamente iam construindo relações com parceiros locais. O patrimônio da rede portuguesa não era

²⁴⁵ XAVIER, Francisco. **Obras completas**. Tradução e organização Francisco de Sales Baptista (S.J.). São Paulo: Loyola, 2006, p. 508.

²⁴⁶ XAVIER, op. cit., p. 542.

²⁴⁷ Ibid., p. 542.

formado somente pela possibilidade de ganhos comerciais futuros, mas também pela teia das relações humanas que os cristãos teciam dia após dia a fim de realizar suas trocas comerciais. Para garantir presença, os portugueses deviam potencializar estratégias de comunicação que facilitassem as relações e garantissem sua rede comercial.

Na costa da Índia, a fixação portuguesa é garantida pela força náutica militar do Estado português. Na China e no Japão, por outro lado, são as negociações cotidianas entre portugueses e nativos que mantêm a presença lusitana na região. O comércio no qual os portugueses se especializam é informal, sem a mediação de Estados. As regras do jogo²⁴⁸ vão sendo definidas de acordo com as próprias relações.

Os comerciantes desejavam um ambiente seguro para o comércio e os jesuítas colaboraram para isso. Ajudaram tecer a rede de relações com os japoneses de várias maneiras: incentivando o comércio; intermediando as relações cotidianas entre nativos e portugueses; inventando estratégias comunicativas com os japoneses e construindo alianças com os dáimios²⁴⁹.

Além dessas várias formas de apoio, que os jesuítas ofereciam aos mercadores, a maior contribuição prestada aos comerciantes portugueses foi a conversão ao cristianismo de seus parceiros comerciais nativos e de algumas lideranças japonesas. Produziam com o trabalho de evangelização um nivelamento cultural que gerava certa unificação ideológica da rede²⁵⁰, de início apenas comercial.

²⁴⁸ É interessante perceber que os portugueses construíram uma das maiores redes comerciais navais da história, sem a instituição moderna do contrato. Cf. este assunto em: THOMAZ, Luis Felipe. **De Ceuta a Timor**. Lisboa: Difel, 1994, p. 218

²⁴⁹ SANSOM, George. Christianity and the daimyo. In: WHITNEY HALL, John. **The Cambridge History of Japan**. Cambridge: University Press, 1990, p. 321.

²⁵⁰ THOMAZ, op. cit., p.208.

Para converter em um ambiente em que a força política do “Estado das Índias” é fraca, é necessária, contudo, a negociação. Comentando sobre as autoridades religiosas japonesas (bonzos), Xavier escreve:

Acabaram os bonzos com o duque da terra que mandasse, sob pena de morte, que nenhum se fizesse cristão. E assim o mandou o duque: que ninguém se fizesse da lei de Deus²⁵¹.

A referência ao “duque da terra” é ao dáimio de Kagoshima, Shimazu Takahisa. Kagoshima foi onde aconteceu a primeira tentativa de evangelização do Japão. Desde então, parece ter ficado clara a necessidade de haver a permissão para evangelizar por parte das autoridades japonesas. Foi nesse intento que Xavier planejou viajar para a capital do “império do sol nascente” (Miaco), a fim de negociar com o imperador a autorização para pregar em todo território japonês.

Chegamos a Miaco, estivemos alguns dias. Trabalhamos para falar com o rei, para lhe pedir licenças para pregar a lei de Deus. Não pudemos falar com ele. E depois que tivemos a informação de que não é obedecido dos seus, deixamos de insistir em pedir-lhe a licença de pregar em seu reino. Olhamos se havia disposição naquelas partes para manifestar a lei de Deus. Achamos que se esperava muita guerra e que a terra não estava em disposição²⁵².

A viagem de Xavier a Miaco (atual Kyoto) foi fracassada. Nem sequer foi recebido pelo soberano: “Não pudemos falar com ele”. Ali, Francisco Xavier também percebe a fraqueza política do poder central japonês, expresso na frase, “tivemos a informação que não é obedecido dos seus”²⁵³.

Em 1549, ano da chegada de Xavier, o Japão passava por um período peculiar. A centralização política, sustentada pela dinastia Muromachi desde 1338, havia sido

²⁵¹ XAVIER, Francisco. Carta aos companheiros da Europa. In: **Obras completas**. São Paulo: Ed. Loyola, 2006, p. 557.

²⁵² XAVIER, op. cit., p. 560.

²⁵³ O então imperador do Japão foi forçado a postergar por dez anos sua cerimônia de coroação por falta de recurso para realizá-la.

abalada por revoltas constantes a partir 1497²⁵⁴. O território japonês estava dividido em 66 regiões e as autoridades locais disputavam entre si. Segundo Charles Boxer, essa instabilidade produziu um duplo efeito na presença jesuítica na região. Por um lado, a instabilidade dificultou a evangelização em larga escala, por outro, contudo, permitiu que os missionários negociassem alianças locais, sem precisarem se subordinar a uma decisão central que poderia pôr fim à pretensão missionária de uma só vez²⁵⁵. Sem o apoio do imperador, os acordos passaram a ser travados localmente. Foi possível explorar as disputas de interesse entre os dáimios, mas os acordos estiveram sujeitos às instabilidades das situações políticas locais, o que obrigou contínuas negociações e renegociações.

O fracasso da experiência de Miaco ensinou duas lições ao missionário. A primeira, que o poder efetivo da autoridade central japonesa era inexistente e que o caminho seria negociar com as autoridades locais. Quanto à segunda, Xavier percebeu que a imagem do pregador mendicante, de pés descalços e mãos vazias, que havia cultivado até então, não favorecia as relações com os japoneses.

Depois de sua viagem a Miaco, Xavier se volta para a cidade de Yamaguchi, morada do proeminente dáimio, Ouchi Yoshitaka. Comentando sobre a decisão de deixar a capital japonesa, Xavier escreve:

Visto que a terra não estava pacífica para se manifestar a lei de Deus, tornamos outra vez a Amanguche e demos ao duque de Amanguche umas cartas que levávamos do Governador e do Bispo, com um presente que lhe mandavam em sinal de amizade²⁵⁶.

²⁵⁴ BÉSINEAU, Jacques. **Au japon avec João Rodrigues**. Lisboa/Paris: Fundação Gulbenkian, 1998, p. 37.

²⁵⁵ BOXER, Charles. **The Christian century in japan, 1549-1650**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967, p. 41-42.

²⁵⁶ XAVIER, Francisco. **Obras completas**. São Paulo: Ed. Loyola, 2006, p. 560.

Francisco Xavier aplica outra estratégia em Yamaguchi. Apresenta-se como autoridade enviada do Ocidente. Havia trazido essas cartas de apresentação consigo, contudo, não as tinha divulgado até então. Quanto entendeu a importância do apoio das autoridades locais, lançou mão desses documentos e apresentou-se como embaixador do Ocidente cristão.

Na Península Ibérica, versou sobre a comunicação entre as gentes, um dos principais temas do século XVI. As teorias sobre o direito de gentes de Francisco de Vitória foram referências para o assunto. Para Vitória, a comunicação entre as gentes está fundada na própria natureza humana (na amizade natural entre os homens). Com o auxílio da razão, todos podem deduzir por natureza que o comércio, a livre circulação, a hospitalidade e com ela a prática de receber embaixadores são costumes bons e de direito de gentes²⁵⁷. Assumindo a postura de embaixador, Xavier passa a reconhecer que o trabalho de conversão no Japão é possível somente se pensado dentro de um sistema de comunicação e convivência entre as gentes.

Percebe que para converter deve negociar e, para isso, lança mão de novas e mais adequadas estratégias para estabelecer comunicação com os japoneses. Xavier adapta sua imagem de um pregador mendicante à figura de um embaixador intelectualizado. Ao apresentar-se como embaixador, consegue, ao menos em parte, acessar o código das relações internacionais do Extremo Oriente por meio da lógica das embaixadas²⁵⁸. Existe um esforço de adaptação às realidades locais em prol da comunicação com os nativos.

²⁵⁷ A missão no pensamento de Vitória é legitimada principalmente como dedução disso, porque, se todos os homens podem frequentar os territórios estrangeiros e comercializar com outros povos, também podem ensinar as verdades cristãs aos que querem ouvir. A justificativa da missão, portanto, se dá em meio ao contexto mais amplo: a comunicação entre as gentes. Cf. VITÓRIA, Francisco. **Relectio de Indis o Libertad de los Índios**. Trad. L. Perena y J. M. Perez. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967, p. 87.

²⁵⁸ Como dissemos, a China havia imposto à região uma ordem internacional que era tecida pelas relações diplomáticas entre seu império central e os reinos periféricos. Xavier passa a ser aceito pelos dáimios, entre outros motivos mais gerais, em decorrência de sua apresentação com embaixador. Nesse

Na terra do “sol nascente” é o comércio informal que coliga os portugueses aos nativos. A relação se dá entre homens (mercadores) e não entre Estados como no Índico. É necessário criar estratégias de comunicação adaptadas às realidades particulares para potencializar o encontro entre esses povos. Os jesuítas no cotidiano foram importantes construtores dessa relação.

Xavier comenta ainda:

Folgou muito esse duque, assim com o presente como com a carta. Ofereceu-nos muitas coisas, mas não quisemos aceitar nenhuma, ainda que nos dava muito ouro e prata. Nós, então, pedimos que se alguma mercê nos queria fazer, não queríamos outra dele senão que desse licença para pregar em sua terra e quem quisessem tomá-la tomassem. E ele com muito amor nos deu essa licença²⁵⁹.

Francisco Xavier movimentando-se em direção às referências culturais japonesas, apresentando-se como embaixador, consegue certa reciprocidade por parte dos dáimios de Yamaguchi: “Folgou muito o duque... Ofereceu-nos muitas coisas... Com muito amor nos deu essa licença” (de pregar). Com isso, ele dá mais um contributo na construção da rede portuguesa cristã no Japão, estabelecendo aliança com um importante senhor local.

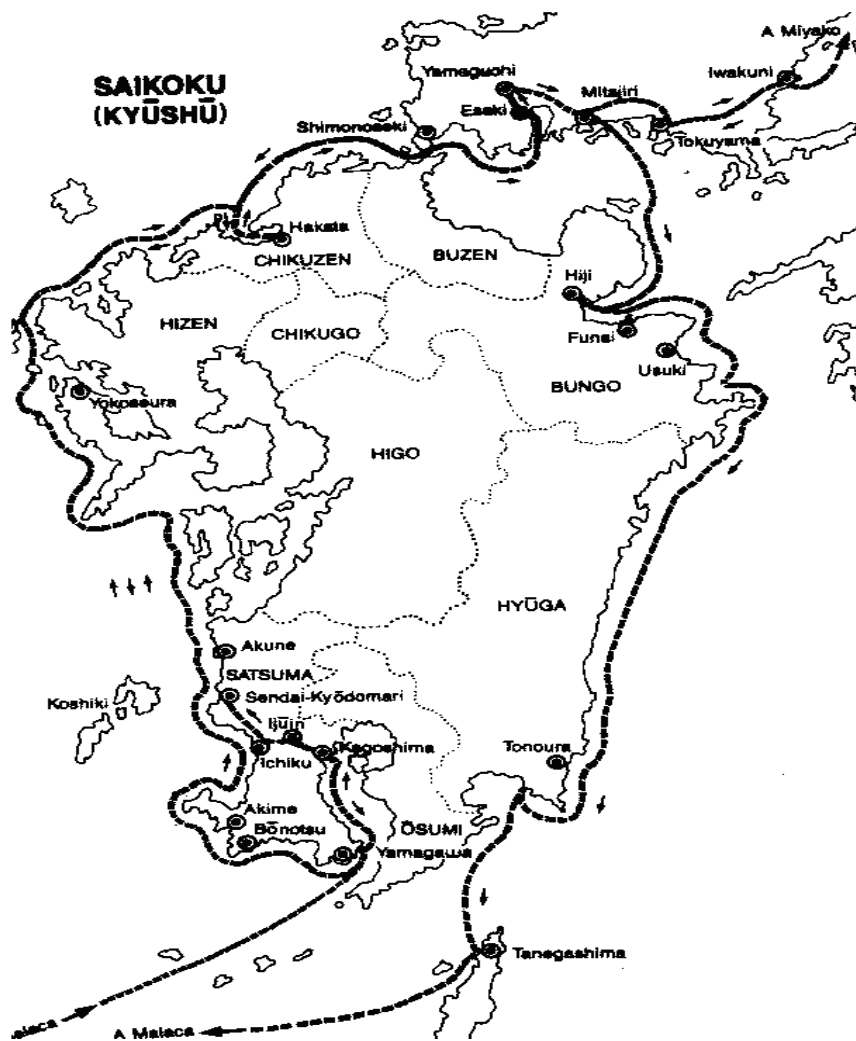
Os jesuítas concentraram a maior parte de sua atuação missionária no sul do Japão, mais especificamente na ilha de Kyushu. A população dessa ilha era envolvida no comércio com a China e suas principais famílias financiavam tal comércio.

Embora as trocas comerciais pudessem se realizar somente inseridas em expedições oficiais, nas embaixadas dirigidas à China, havia um espaço reservado ao comércio patrocinado por grandes mosteiros budistas e alguns poderosos dáimios. Eram

momento de fragilidade e guerra civil, os japoneses necessitam dos portugueses e jesuítas para manter suas relações comerciais com o mundo exterior. Após a centralização do poder japonês na mão do Shogun, no final do século XVI, os japoneses conseguiram reconstruir suas relações internacionais por si mesmos. Assim, a presença portuguesa perdeu sentido aos olhos japoneses. Sobre as embaixadas japoneses enviadas ao exterior no início do século XVI, conferir: TOBY, Ronald. **State and diplomacy in early modern Japan Asia in the development of the Tokugawa Bakufu**. Stanford: Stanford University Press, 1991.

²⁵⁹ XAVIER, Francisco. **Obras completas**. São Paulo: Ed. Loyola, 2006, p. 560.

três as principais famílias envolvidas nessa operação. A família Shimazu, de Kagoshima; Otomo, da região do Bungo; e Ouchi, de Yamaguchi. Não por coincidência os dáimios visitados por Xavier são os chefes dessas famílias²⁶⁰.



Mapa: viagem de Xavier pela ilha de Kyushu²⁶¹.

²⁶⁰ Xavier primeiro se estabeleceu em Kagoshima, nos domínios dos Shimazu, contudo, essa família estava afundada em disputas. O dáimio Ouchi Yoshitaka estava com suas atenções voltadas para essas dificuldades internas e não às relações internacionais e ao comércio que os portugueses poderiam lhe oferecer. As relações do missionário com os dáimios não foram boas. CF. SAMSON, George. Christianity and the daimyo. In: WHITNEY HALL, John. **The Cambridge History of Japan**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990 p. 306.

²⁶¹ MEDINA, Juan. **Documentos del Japon, 1547-1557**. Roma: Instituto Histórico de la Compañia de Jesus, 1990, p. 231.

Em Yamaguchi, os Ouchi faziam parte de uma família cujo poder vinha crescendo na região. Poderia interessar a eles a relação com os portugueses, mediada pelos missionários. A primeira visita de Xavier a sua corte causou uma má impressão mútua. Xavier estava interessado na negociação com o imperador e Ouchi Yoshitaka não demonstrou simpatia pelo estrangeiro maltrapilho que havia batido em seus portões.

Na segunda visita, o dáimio enxergou ali uma oportunidade: alguém que poderia lhe auxiliar no diálogo com os portugueses. Xavier se apresentava nesse segundo momento como negociador e embaixador dos portugueses.

Os japoneses estavam interessados nas relações comerciais com os portugueses que vinham sazonalmente ao Japão. As dificuldades com a língua e a cultura marcavam tal convivência. Os jesuítas se mostraram então interessados em se fixar, aprender a língua e a cultura, auxiliando na relação entre japoneses e comerciantes portugueses²⁶². Vantagem que alguns dáimios logo perceberam.

Em seus últimos meses no Japão, Xavier é chamado ao Bungo²⁶³ para visitar um navio português que ali havia chegado há pouco. Durante a ausência de Xavier em Yamaguchi, Ouchi sofre um golpe e é derrubado por seus próprios vassalos. Ai se finda a primeira importante aliança jesuíta no Japão. Entretanto, Xavier consegue estabelecer outro acordo no Bungo, com Otomo Sorin. Sua capital, Funai, se tornará o quartel-general dos jesuítas no Japão. E, após duas décadas, Otomo Sorin será batizado recebendo o nome de Dom Francisco do Bungo, consolidando essa aliança entre ocidentais e orientais²⁶⁴.

As necessidades concretas da missão transformam Francisco Xavier em um artesão das relações humanas. Tece a rede das relações entre japoneses e portugueses.

²⁶² OLIVEIRA, João Paulo Costa e. **A descoberta da civilização japonesa pelos portugueses**. Lisboa: Inst. Cultural de Macau e Inst. de Historia de Além-mar, 1995.

²⁶³ Região norte da ilha de Kyushu. Cf. mapa, p. 16.

²⁶⁴ SANSOM, George. Christianity and the Daimyo. In: WHITNEY, Hall John. **The Cambridge History of Japan**. Cambridge: University Press, 1990, p. 335.

Por um lado, incentiva o comércio cristão e o fluxo de portugueses ao Japão, por outro, inventa estratégias comunicativas adequadas que permitem criar alianças com as lideranças locais. A experiência mostrou a Francisco Xavier que para converter devia-se praticar e pensar a comunicação entre os homens.

4.2. Método de Conversão Negociado

O projeto político dos impérios universais ibéricos do século XVI abrangeu um vastíssimo território, envolvendo uma quantidade enorme de povos com leis e costumes completamente distintos, o que cobra para cada região uma estratégia de comunicação distinta.

Em linhas gerais, o trabalho de evangelização foi uma tentativa de reforçar culturalmente o corpo político composto por essas diversas gentes. No Império português, a Companhia de Jesus foi o principal agente desse projeto político-cultural. Os jesuítas possuem a característica de adaptar suas estratégias de conversão às realidades particulares de cada região, o que torna seu trabalho de evangelização mais eficaz em relação às ordens medievais²⁶⁵.

Esse modo de proceder já se encontra na experiência missionária de Francisco Xavier. O missionário foi enviado à Ásia a pedido do rei português, D. João III, para o trabalho específico de conversão dos Paravás do sul da Índia, que haviam aderido ao corpo político formado pelo “Estado das Índias”. Nessa região, sua atuação pôde ser mais simples, agindo como um missionário ordinário. No Extremo Oriente, entretanto, teve de se adaptar e aplicar um novo método adequado às realidades particulares da região e pensar a comunicação entre os homens.

²⁶⁵ EISENBERG, José. **Missões jesuíticas e o pensamento político moderno**. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

O contexto político-histórico da luta contra o Islã promoveu a formação de um Estado militarmente forte no Oceano Índico. O “Estado das Índias” impôs alianças sólidas com alguns povos da região litorânea da Índia, como no caso dos Paravás que aceitaram o batismo em troca da proteção militar e acesso à rede comercial portuguesa. Nesse contexto específico, Xavier pôde batizar em massa sem quaisquer problemas de ordem prática e ética, pois a conversão fundava-se na livre vontade paravá de acessar o corpo social cristão²⁶⁶.

No Pacífico, por outro lado, o Império português não passa de uma mera rede comercial. No Extremo Oriente, portugueses e nativos são postos em contato por meio do comércio informal. Na China e no Japão, os portugueses são meramente intermediadores comerciais e não possuem nenhum poder político em terra. A manutenção do comércio, e mesmo a presença portuguesa em solos chineses e japoneses, cobra uma contínua negociação entre as partes e exige dos missionários uma complexa reflexão sobre o sistema de comunicação entre as gentes.

Em carta de 29 de janeiro de 1552, escrita em Cochim, poucos dias após sua volta à Índia, o missionário narra os dois anos e meio passados no Japão, dando enfoque ao método aplicado à conversão. Francisco Xavier descreve que, após o fracasso de sua expedição a Miaco, volta a Yamaguchi e consegue a permissão para pregar nas terras do dáimio local. Recebe também uma casa para servir ao trabalho missionário.

A descrição de Xavier sobre os japoneses demonstra um povo potente e autossuficiente, avesso às influências estrangeiras.

²⁶⁶ Cf. segundo capítulo dessa Dissertação.

Os japoneses são gente de muita opinião, em lhes parece que em armas e cavalarias não há outros como eles. Gente é que tem em pouco toda a outra gente estrangeira²⁶⁷.

De modo geral, Francisco Xavier possui um olhar otimista sobre sua trajetória no Japão. Ressalta aqui que a xenofobia japonesa parece estar na contramão de seu discurso central, mas, na verdade, demonstra a necessidade do missionário/estrangeiro acomodar-se às realidades particulares e assim tentar dialogar no Japão. O poderio militar japonês vem descrito na sequência:

Confiam mais nas armas que quanta gente tenho visto em minha vida. São muito grandes flecheiros. Pelejam a pé, ainda que haja cavalos na terra. É gente de grande cortesia entre eles, embora com os estrangeiros não usem aquelas cortesias, porque os tem em pouco. Os japoneses são gente de muita opinião, em lhes parecer que em armas e cavalarias não há outros como eles²⁶⁸.

Os japoneses não só possuem aversão aos estrangeiros como teriam condições de repeli-los e expulsá-los do país. Francisco Xavier vive no Japão em um período descrito como a *hora dos guerreiros* em que a classe militar havia se consolidado como um poder de fato. Um dos motivos da decadência do poder central no período Muromachi foi justamente o fortalecimento das elites militares locais. A descentralização não debilitava o poderio japonês aos olhos cristãos, pois os dáimios (líderes locais) eram como imperadores em suas terras²⁶⁹. A ênfase dada ao poderio militar japonês serve para demonstrar a fragilidade dos estrangeiros. E no discurso retórico do missionário percebe-se, sobretudo, que a única solução para a conversão no Japão é a negociação e o diálogo.

Os acordos firmados por Xavier no Japão garantem o direito de circulação dos

²⁶⁷ XAVIER, Francisco. **Obras completas**. São Paulo: Ed. Loyola, 2006, p. 552.

²⁶⁸ Ibid.

²⁶⁹ BÉSINEAU, Jacques. **Au Japon avec João Rodrigues**. Lisboa/Paris: Fundação Gulbenkian, 1998, p. 39.

missionários e com isso o anúncio do Evangelho²⁷⁰. Contudo, a liberdade para pregar não garante a resposta positiva da população japonesa à evangelização e cada conversão deve ser negociada uma a uma. Sobre o método de conversão aplicado ali, Xavier descreve:

No cabo da pregação sempre havia disputas que duravam muito. Estávamos continuamente ocupados em responder às perguntas ou em pregar. Vinham a estas pregações muitos padres e freiras, fidalgos e muita outra gente. A casa estava quase sempre cheia, e muitas vezes não cabiam nela²⁷¹.

No Japão, o Império português não tem força para impor a conversão em massa como barganha de acordos políticos. O poderio japonês e a fraca presença portuguesa na região obrigam a apresentação de um método de conversão dialogal: “No cabo da pregação sempre havia disputas que duravam muito”. O ponto central do novo método são as disputas filosóficas aos moldes dos debates praticados nas universidades europeias. Xavier ainda comenta:

A todas essas perguntas, que foram as principais, só pela graça de Deus Nosso Senhor os satisfizemos... São tão curiosos e importunos em perguntar, tão desejosos de saber, que nunca acabam de perguntar e de falar a outros as coisas que respondemos às suas perguntas²⁷².

As disputas consistem espaços de debate entre dois ou mais adversários que buscam conhecer algo. Os debates se configuram numa dinâmica de mútuo questionamento entre os adversários²⁷³. A discussão é formulada por meio de perguntas e respostas. O missionário comenta que os japoneses “são tão curiosos e importunos em perguntar, tão desejosos de saber, que nunca acabam de perguntar e de falar a outros as

²⁷⁰ Algo que o século XVI cristão compreendeu como sendo de direito de gentes, portanto, legítimo. Cf. COURTINE, Jean François. *Direito Natural, Direito de Gentes*. In: NOVAES, Adauto. **Descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

²⁷¹ XAVIER, Francisco. *Cartas aos companheiros da Europa*, 29 de janeiro de 1552. In: **Obras completas**. São Paulo: Ed. Loyola, 2006, p. 561.

²⁷² XAVIER op. cit., p. 563.

²⁷³ BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

coisas que respondamos às suas perguntas”²⁷⁴. O diálogo é possível porque eles são curiosos, o que os estimula a formular perguntas. O seu desejo de saber é o que viabiliza o método na perspectiva do missionário e o que conduz os embates de forma espontânea.

Francisco Xavier, depois de sua segunda visita a Yamaguchi, apresentou-se como homem douto, portador de um novo conteúdo cultural. A filosofia natural parece ter sido um dos tópicos mais presentes nos debates.

Não sabiam eles o mundo ser redondo, nem sabiam o percurso do sol. Perguntando eles por estas coisas e por outras, como os cometas, relâmpagos, chuva e neve, e outras coisas semelhantes, a que nós respondíamos explicando-os, ficavam muito contentes e satisfeitos, tendo-nos por homens doutos, o que ajudou não pouco a darem crédito a nossas palavras²⁷⁵.

A filosofia natural - assunto pelo qual os japoneses pareceram se interessar²⁷⁶ - torna-se um dos topos centrais das disputas. O conhecimento de filosofia natural, adquirido por Xavier nos estudos na Universidade de Paris, permite-lhe ter informações sobre as coisas da natureza. Além de ter estudado a “Física” de Aristóteles, por meio dos comentários de Juan de Celaya, e a “Sphera” de Sacrobosco, ele adquiriu com certeza um importante conhecimento prático sobre a natureza nos dez anos que viajou pelos mares, em naus portuguesas²⁷⁷.

Na perspectiva do missionário, seu objetivo primeiro é a conversão dos nativos ao cristianismo. Ser visto como douto facilitava o trabalho de missionação de cada um desses missionários. Nos próprios termos de Xavier, “tendo-nos por homens doutos, o que ajudou não pouco a darem crédito a nossas palavras”. Os jesuítas são considerados doutos pelos nativos somente na medida em que conseguem apresentar um discurso

²⁷⁴ XAVIER, Francisco. Cartas aos companheiros da Europa, 29 de janeiro de 1552. In: **Obras completas**. São Paulo: Ed. Loyola, 2006, p. 563.

²⁷⁵ XAVIER, op. cit. p. 563.

²⁷⁶ Corte em Yamaguchi.

²⁷⁷ BARRETO, Luis Filipe. **Os descobrimentos e a ordem do saber, uma análise sociocultural**. Lisboa: Ed. Gradiva, 1989.

coerente aos olhos de seus interlocutores japoneses. No contexto local, Xavier compreende que o sucesso da conversão depende das disputas filosóficas.

Em comparação ao trabalho realizado no Índico, o método de conversão utilizado alterou-se radicalmente. No Japão, foram necessários missionários preparados para o embate filosófico. Com efeito, segundo o parecer de Xavier, os futuros missionários no Japão deveriam ser não somente homens virtuosos e preparados intelectualmente, mas também aptos na arte da argumentação.

Para responder a suas perguntas são necessárias letras. Principalmente bons artistas: os que forem sofistas os apanhá-los-ão logo em contradição manifesta²⁷⁸.

Xavier destaca a importância da formação intelectual dos futuros missionários no Japão: entre os japoneses “são necessárias letras”. Os missionários devem ser bons artistas, ou seja, filósofos. O método de conversão é dialogal; o conhecimento (as letras) serve para responder às perguntas de seus interlocutores.

Aqui não importa somente o conhecimento científico da verdade, mas também a habilidade ao demonstrá-lo aos japoneses. Enfoca-se a capacidade de argumentação. Para Simão Rodrigues, o provincial em Lisboa, Xavier escreve sobre os missionários:

Ajudar-lhes-á muito serem ao menos bem exercitados em arte e sofisticada filosófica para nas disputas saberem confundir os bonzos e apanhá-los em contradição²⁷⁹.

O termo sofista é usado aqui para nomear a habilidade da argumentação²⁸⁰:

“Os que forem sofistas os apanhá-los-ão logo em contradição manifesta”. Na Grécia

²⁷⁸ XAVIER, Francisco. Carta a Inácio de Loyola, 29 de janeiro de 1552. In: **Obras completas**. São Paulo: Ed. Loyola, 2006, p. 581.

²⁷⁹ XAVIER, Francisco. Carta a Simão Rodrigues, 30 de janeiro de 1552. In: **Obras completas**. São Paulo: Ed. Loyola, 2006, p. 587.

antiga, os sofistas formaram um novo movimento filosófico. Na maioria das vezes, não eram especializados em nenhum assunto, entretanto, possuíam destreza na argumentação filosófica (disputas). Ganhavam o debate ao demonstrar a fragilidade do argumento oposto, apontando suas contradições.

Vejamos o que nosso missionário comenta sobre o trabalho com os japoneses:

Perseveravam muitos dias nestas perguntas e disputas. Depois de muitos dias passados, começaram-se a fazer-se cristãos. Os primeiros que se fizeram foram aqueles que mais nossos inimigos se mostraram, assim nas pregações como nas disputas²⁸¹.

O fim dos debates se dá a partir da conversão dos nativos: “Depois de muitos dias passados, começaram-se a fazer-se cristãos”. Mas, para isso, foi necessário o embate: “Perseveravam muitos dias nestas perguntas e disputas”. Fica claro que a conversão ocorreu por causa das disputas: “Os primeiros que se fizeram foram aqueles que mais nossos inimigos se mostraram”. Os convertidos foram os que mais disputaram, contradisseram e questionaram. Contraditoriamente, os “inimigos” mais ardentes foram os que se tornaram cristãos. Segundo a ideia aqui apresentada, percebe-se que quanto mais eles questionavam mais próximos estavam da “verdade”. Supondo que Xavier acreditava estar com a verdade, aplica-se aqui a lógica dialética: quanto mais contrário (inimigo) à verdade, mais próximo dela.

Os embates como os japoneses têm a função última de convertê-los ao cristianismo. Por meio dos debates, Xavier acreditava poder desvendar a “verdade” cristã junto aos japoneses, o que os moveriam voluntariamente à conversão. Ele propõe um método de conversão fundado nas disputas ao molde do sistema de ensino aplicado nas universidades europeias. Acreditamos assim que o trabalho de

²⁸⁰ Sobre os sofistas, cf. GUTHRIE, W.C.K. **The Sophists**. Cambridge: University Press, 1971; KERFERD, G. B. **The sophistic movement**. Cambridge: University Press, 1981.

²⁸¹ XAVIER, Francisco. **Obras completas**. São Paulo: Ed. Loyola, 2006, p. 561.

conversação no Japão funda-se no mais sólido método epistemológico da tradição ocidental: a dialética aristotélica.

A expressão dialética está coligada ao termo dialogar, não no sentido de conversar, mas sim de debater²⁸². Faz referência a uma situação concreta de discussão entre, pelo menos, dois interlocutores, que têm como objetivo concluir algo no debate. Naturalmente, essa é uma prática tão antiga como o homem, mas Aristóteles foi o primeiro a teorizá-la como um método epistêmico, instituindo regras claras ao debate²⁸³, sobretudo, no livro dos *Tópicos*.

Francisco Xavier, nascido em Navarra, completou seus estudos em Paris cursando o colégio de Santa Bárbara de influência portuguesa. É um ibérico de nascimento e formação. Aristóteles começou a ser lido muito cedo no mundo da Península Ibérica por meio da influência árabe na região. A dialética aristotélica tornou-se o principal método epistemológico e de ensino no mundo mediterrâneo como um todo. Ainda em meados do século XVI, o “Filósofo”, como era chamado, reinava em absoluto na mente dos portugueses e espanhóis²⁸⁴. Francisco Xavier havia sido treinado em Paris na arte das disputas²⁸⁵.

Para Aristóteles, a dialética era o método de conhecimento inerente à filosofia prática, portanto, versa sobre a tomada de decisões²⁸⁶. O conhecimento da verdade gira em torno de uma determinada decisão (fazer isso ou aquilo). A filosofia prática tem como objetivo ponderar a respeito da verdade em função do agir bem. No Japão,

²⁸² BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 19.

²⁸³ *Ibid.*, p.8.

²⁸⁴ Nos exames finais do Mestrado de Xavier em Filosofia (Artes) em Paris, dos oito livros de referência, sete eram obras de Aristóteles. SCHURHAMMER, George. *The life of Saint Francis of Xavier*. Rome: The Jesuit Historical Institute, 1973-1982. Volume sobre o Japão, p. 144.

²⁸⁵ Schurhammer comenta que em Paris, “*the open disputation in Xavier times was still held*”. Cf. SCHURHAMMER, Sanjay. *O império asiático português, 1500-1700: uma história política e econômica*. Portugal: Difel, 1995, p. 114.

²⁸⁶ BERTI, op. cit., p. 115.

as disputas dialéticas servem para uma ação: a conversão dos japoneses. O debate ajuda a interpelá-los sobre sua possível conversão ao cristianismo.

Os missionários devem convencer seus interlocutores que são portadores de um conteúdo cultural válido também aos japoneses. Em um ambiente em que a verdade cristã não pode ser imposta por acordos políticos, compreende-se a necessidade de apresentar as convicções cristãs racionalmente (racionalidade dialética)²⁸⁷. E é somente no embate que o novo conteúdo cultural mostrado aos nativos é por eles convalidado ou não. Caso o missionário obtenha sucesso nos debates, Xavier acredita que a possibilidade de conversão é espontaneamente posta em pauta pelos nativos.

Foram tantas as perguntas que nos fizeram que, pelas respostas que lhes dávamos, reconheciam serem falsas as leis dos santos em que criam e a de Deus verdadeira²⁸⁸.

Como missionário cristão, Francisco Xavier pressupõe naturalmente estar com a verdade, mas compreende que no Japão deve-se testar de modo racional a validade de sua proposta. Ele sabe que em um primeiro momento seu discurso é compreendido pelos japoneses somente como uma opinião particular. A veracidade de sua tese surge, aos olhos daquele povo, no embate.

No confronto entre perguntas e respostas, tanto o erro quanto a verdade são naturalmente manifestos: “Foram tantas as perguntas... pelas respostas que lhes dávamos”. É no movimento entre ser criticado e responder que a tese é provada: “Reconheciam serem falsas as leis dos santos em que criam e a de Deus verdadeira”. A

²⁸⁷ Berti argumenta sobre tipos de racionalidades em Aristóteles, dentre elas, a racionalidade dialética, que atinge a verdade por meio do embate. Cf. BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 3-42.

²⁸⁸ XAVIER, Francisco. Cartas aos companheiros da Europa, 29 de janeiro de 1552. In: **Obras completas**. São Paulo: Editora Loyola, 2006, p. 561.

verdade não é simplesmente demonstrada como um monólogo; é revelada, é um embate entre as partes.

No método dialético há o embate entre dois ou mais adversários. De um lado, alguém pretende saber algo (A), e apresenta a seu interlocutor (B) o argumento inicial, sua tese. Seu adversário (B) tem a função de rebater essa tese, demonstrando suas fragilidades. Este que refuta (B) busca contradições internas na tese inicial e as evidencia em forma de pergunta. Aquele que possui a tese (A), diante da pergunta de seu adversário, refina seu discurso em função da pergunta que lhe foi feita. Esse procedimento se dá por um longo período até que o argumento inicial seja definitivamente batido ou prevaleça²⁸⁹.

Xavier nos dá um bom exemplo da dialética aristotélica transformada em método de conversão no Japão. Em um fragmento da carta de janeiro de 1552, escrita aos companheiros europeus, o missionário descreve um dos principais embates com os japoneses:

Estes de Amanguche, antes que se baptizassem, tiveram uma grande dúvida contra a suma bondade de Deus, dizendo que não era misericordioso, pois não se manifestara a eles, primeiro que nós lá fôssemos. Se era verdade [como nós dizíamos] que os que não adoravam a Deus iam todos para o inferno, que Deus não teve piedade dos seus antepassados, pois os deixou ir para o inferno sem lhes dar conhecimento de si.

Esta foi uma das grandes dúvidas que tiveram para não adorar a Deus. Aproveu a Nosso Senhor de os fazer capazes da verdade e livrar da dúvida em que estavam. Demos-lhes nós razão por onde provamos ser a lei de Deus a primeira de todas, dizendo que antes que as leis da China viessem para o Japão, os japoneses sabiam que matar, furtar, levantar falso testemunho e obrar contra os outros dez mandamentos era mal, e tinham remorsos de consciência em sinal do mal que faziam, porque apartar-se do mal e fazer o bem está escrito no coração dos homens. E assim, os mandamentos de Deus os sabiam as gentes, sem outrem ninguém ensinar senão o Criador de todas as gentes.

E que se nisso punham dúvida, o experimentassem tomando um homem que foi criado num monte – sem ter notícias das leis que viam da China, nem saber ler e escrever - e perguntassem a esse homem, criado no mato, se matar, furtar e fazer coisas contra os dez mandamentos era pecado ou não, se guardá-los era bem ou mal. Pela resposta que daria, sendo tão bárbaro, sem ensinar outra gente, veriam claramente como esse tal sabia a lei de Deus. E se nos bárbaros há tão conhecimento, que será na gente discreta?²⁹⁰

²⁸⁹ BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 132.

²⁹⁰ XAVIER, Francisco. Cartas aos companheiros da Europa, 29 de janeiro de 1552. In: **Obras completas**. São Paulo: Editora Loyola, 2006, p. 564-565.

Segundo essa passagem, a principal das dúvidas dos japoneses foi sobre a misericórdia de Deus. Conforme a narração de Xavier, para eles, se era verdade que os não adoradores de Deus iam todos para o inferno, Deus não teve piedade dos seus antepassados, pois os deixou sem salvação. A contratese japonesa enfatiza uma contradição do discurso missionário. Pois, se Deus era misericordioso, como não havia apresentado suas leis aos antepassados japoneses, que conduzem exclusivamente à salvação?

A dialética funda-se no princípio da não contradição²⁹¹, segundo a qual duas coisas opostas não podem ser verdadeiras (Deus é bom ou mau). Encontrar contradições no argumento adversário é um meio para demonstrar a falsidade de seu discurso²⁹². A concórdia entre as partes é signo do verdadeiro, enquanto a discórdia é signo de falsidade. A contradição interna de um pensamento indica erro. Evidenciar as contradições do argumento adversário é um meio para demonstrar sua falsidade.

No debate, que tem como tema a misericórdia de Deus, é Francisco Xavier quem pretende saber. Apresenta aos japoneses a tese de que Deus é bom e misericordioso. No entanto, sua fala possui uma séria contradição percebida por seus interlocutores: alguns elementos indicariam que contraditoriamente Deus poderia ser mau ao invés de bom.

Os japoneses refutam o missionário, que procura responder-lhes da melhor forma possível, defendendo a misericórdia de Deus: “Esta foi uma das grandes dúvidas que tiveram para não adorar a Deus”. Os japoneses aqui interpelam a tese. Não sabem se Deus é bom ou não. Entretanto, evidenciando a contradição, argumentam que há probabilidade de Deus não ser bom, o que invalidaria a proposta missionária.

²⁹¹ BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 132.

²⁹² Quando comenta sobre o papel do missionário no Japão, Francisco Xavier diz que “os que forem sofistas os apanhá-los-ão logo em contradição manifesta”. Ou sobre os bonzos, “correm-se muito esses bonzos quando os apanhamos em contradição ou que não sabem responder”. XAVIER, Francisco. **Obras completas**. São Paulo: Ed. Loyola, p. 581.

No método dialético, para ser considerada verdadeira, a tese deve ser convalidada no debate. Caso a tese inicial não resista à refutação, é considerada falsa e deve ser abandonada. Na perspectiva de quem tem a tese, o questionamento adversário contradiz, mas, contrariamente, permite que o argumento inicial seja provado²⁹³. Diante da argumentação japonesa, Xavier busca dar respostas para manter a validade de seu discurso.

Francisco Xavier reconhece a coerência e a legitimidade da pergunta adversária (“Demos-lhes nós razão”). Na lógica dialética, a contradição é signo de falsidade. O missionário reconhece as contradições de seu discurso inicial. Em resposta aos questionamentos japoneses, Xavier constrói uma argumentação que permite ao menos diluir a contradição de sua fala.

Ao responder-lhes, Xavier “buscou elementos para livrá-los da dúvida em que estavam”, dizendo que antes que a lei da China chegasse ao Japão (antes que existissem leis positivas e humanas) os japoneses sabiam que era pecado matar, furtar, levantar falso testemunho e obrar contra os outros mandamentos. Mesmo, antes de terem suas próprias leis, eles conheciam alguns valores morais.

Para defender a ideia da misericórdia divina e resolver a contradição de sua fala, Xavier argumenta que Deus doou a todo homem a capacidade de conhecer por natureza certos valores morais que são universais e imutáveis. Ele não garante aos japoneses que seus antepassados foram salvos, mas que tiveram condições de se justificar diante de Deus. Dessa forma, fica resguardada a imagem de um Deus misericordioso que ofereceria todas as possibilidades para que os pagãos se apresentassem como justos diante dele. Deus, por pura graça e misericórdia, no momento do juízo pôde

²⁹³ Enrico Berti comenta: “O modo mais seguro de examinar uma tese, isso é, para pô-la à prova, para ensaiar sua capacidade, é procurar refutá-la: se ela resiste à refutação, isso significa que é capaz, que pode ser mantida; se, ao contrário, sucumbe, deixa-se refutar, deve ser abandonada.” Cf. BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 22.

eventualmente salvá-los²⁹⁴. Com isso, Xavier dilui a contradição de seu discurso sobre a bondade divina.

No método dialético as opiniões particulares vão sendo testadas no debate. Caso exista concordância sobre determinado ponto (signo de verdade), esse conteúdo permanece. Por outro lado, parte do conteúdo se altera em função das questões postas no próprio debate. As opiniões particulares vão se transformando e tomando o formato de um discurso mais universal²⁹⁵, cada vez mais aceito por todos.

No debate sobre a misericórdia de Deus, Xavier possui uma tese. Para ser aceita, precisa ser posta à prova, mas no discurso inicial existe uma contradição (signo de falsidade). Visando resguardar a validade de seu argumento, Xavier adequa seu discurso à problemática posta pelos japoneses, minimizando aquela contradição inicial. O empenho em responder à contradição evidenciada pelos japoneses demonstra o esforço do missionário em negociar e debater, o que pede a reorganização de seu pensamento. É curioso perceber que no desejo de impor a fé e expandir o cristianismo aos confins da terra (universal potencial), Francisco Xavier seja levado a descrever e teorizar sobre a existência de valores morais virtuosos fora das bordas da cristandade.

²⁹⁴ Certamente, propor uma nova teoria da justificação não é o objetivo de Xavier nessa passagem. Contenta-se apenas em minimizar as incoerências de seu discurso. A referência teórica para o tema da justificação do gentio parece ter sido a carta de São Paulo aos romanos. A carta de Paulo de Tarso é a principal leitura do primeiro grupo de jesuítas. Em seu texto, trata-se o tema da obediência, tão caro à Companhia de Jesus. A missiva aos romanos foi escrita por Paulo tendo em vista as dificuldades enfrentadas pela primeira comunidade cristã romana. A Igreja Romana era formada não só por judeus, mas, também por gentios (estima-se que metade de seus membros advinha do paganismo). Existia um conflito entre esses dois grupos. Os judeus desejavam aplicar todos os rigores da lei judaica aos pagãos, que antes de se tornarem cristãos, deveriam tornar-se judeus – a circuncisão sempre foi um tema implícito no debate. Na comunidade cristã de Roma, existia um discurso que provocava uma desigualdade de fundo entre judeus e pagãos. Direcionando-se aos judeus dessa comunidade, Paulo os adverte dizendo que também os pagãos, antes mesmo de se converterem, conhecem parte da lei divina antiga²⁹⁴. E, nesse sentido, estão tanto quanto os judeus preparados para o batismo²⁹⁴. Paulo propõe uma igualdade de fundo entre pagãos e judeus, o mesmo que tenta argumentar Francisco Xavier, em sua carta, ao defender uma igualdade natural entre japoneses e cristãos. Cf. MÔO, Douglas J. **Epistle to the Romans**. Grand Rapids, Michigan: Editora W. M. B. Eerdmans, 1996.

²⁹⁵ PEREIRA, Oswaldo Prochat. **Ciência de dialética em Aristóteles**. São Paulo: UNESP, 2001, p. 370-393.

No método baseado nas disputas dialéticas, os japoneses devem ser compreendidos como interlocutores de um debate racional, pois, para provarem a racionalidade de sua tese, os missionários necessitam da interpelação dos adversários. Para a defesa do método, é necessário ressaltar uma sensação de igualdade entre nativos e cristãos. No discurso inicial do missionário existe a ideia de uma desigualdade estrutural (somente alguns conhecem exclusivamente a verdade) que não favorece ao diálogo. Xavier corrige o erro propondo, ao contrário, a existência de uma igualdade natural entre todas as gentes (todos podem conhecer parte da verdade). Com isso, universaliza seu discurso movendo-se em direção ao diálogo.

O poderio japonês e as circunstâncias encontradas obrigaram Francisco Xavier a negociar e acomodar-se às realidades japonesas, adotando um novo método de evangelização dialogal. O principal instrumento desse método tornou-se a disputa dialética nos moldes das discussões parisienses. No Japão, não foi possível forçar uma evangelização em larga escala como em Goa, nem mesmo aproveitar-se de trabalhos missionários anteriores, como na Pescaria, forçando o nascimento de um novo método de evangelização, fundado agora com base na negociação e no diálogo.

Francisco Xavier pretende converter os nativos ao cristianismo e à verdade cristã revelada. Mas, para converter, deve negociar. E no embate com os japoneses ele reconhece uma verdade compartilhada por todo homem, cuja existência independe de sua filiação ao cristianismo. Para responder aos japoneses, Xavier adequa seu discurso tornando-o mais universal. Nessa região, para converter, é necessário que o missionário antes de tudo “converta-se em direção à comunicação”, o que significa a negociação com seu próprio discurso²⁹⁶, adequando-o às necessidades da missão.

²⁹⁶ AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e selvagens, a negociação da fé**. São Paulo: Humanitas, 2007.

No Extremo Oriente, a relação entre portugueses e nativos se dá somente por meio do comércio informal: a chamada relação entre homens e não entre Estados. Os missionários devem negociar politicamente para garantir suas presenças em solos japoneses; e para o desenvolvimento dos trabalhos missionários, precisam propor um método de conversão dialogal baseado no convencimento racional e nas disputas dialéticas. A comunicação humana torna-se um dos temas centrais, não simplesmente no sentido teórico, mas presente no cotidiano. Francisco Xavier aplica no Japão um método de conversão que se insere em uma proposta mais ampla de um sistema de comunicação humana, baseado na valorização da razão natural e capaz de coligar os homens, independentemente, dos costumes ou crenças religiosas de cada povo.

4.3. Japoneses infiéis, mas sapientes

As disputas dialéticas, como pilar da estratégia de conversão, cobram a compreensão dos nativos como interlocutores de um debate cultural. Para justificar a validade do método dialogal, Francisco Xavier é levado a teorizar sobre um tema mais amplo que a conversão: a comunicação entre as gentes. Ao lado de uma proposta de evangelização específica, teoriza e aplica um sistema de comunicação humana baseado na valorização da razão humana, sem o qual não é capaz de justificar e explicar a eficácia para o Japão desse método dialogal.

O método dialético poderia não passar de um debate estéril, se estivesse fundado simplesmente na busca por contradições do argumento adversário. Durante a disputa, além da busca por contradições internas, os disputantes devem encontrar premissas comuns que coliguem duas ou mais opiniões adversárias e que permitam que o diálogo siga adiante.

Esses debates têm como alvo não somente os adversários mutuamente, mas também a audiência²⁹⁷. As disputas dialéticas devem se desenvolver a respeito de conhecimentos comuns (opiniões em geral conhecidas por todos)²⁹⁸. Conhecimentos geralmente aceitos tanto pelos disputantes quanto pela plateia, que possam servir de ponto de partida para o debate. A aplicação desse método de conversão leva os missionários à reflexão sobre a existência de conhecimentos universais válidos para todos os lugares, povos e tempos que possam servir de pontos de partida (premissas) para o debate.

No século XVI ibérico, houve um importante fortalecimento do pensamento de Tomás de Aquino. O caráter universalizante das teorias tomistas responde ao anseio ibérico de construção de uma ordem ecumênica mundial e da criação de um sistema de convivência entre as gentes. Com o tomismo, fortaleceu-se o sistema de pensamento cristão baseado nesses três níveis de leis supostamente universais (eterna, divina e natural), usado desde Paulo de Tarso, mas esquecido durante a supremacia do nominalismo durante a baixa Idade Média²⁹⁹.

Richard Morse comenta:

Originalmente o tomismo apresentava uma visão coerente e hierarquizada do universo, que havia perdido sua organização cuidadosamente escalonada nas mãos de Scotus e Occam. Para explicar a hierarquia havia três tipos de lei – eterna, natural, divina – que concordavam entre si e proporcionavam referências a que podiam reportar casuisticamente às leis humanas e os problemas políticos³⁰⁰.

Acreditamos que a lei divina e a natural sejam os principais instrumentos usados por Francisco Xavier na busca por semelhança com os povos encontrados por ele no Oriente. Como vimos nos primeiros capítulos, na região do Índico, Xavier não

²⁹⁷ BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

²⁹⁸ BERTI, op. cit., p. 134.

²⁹⁹ Ibid.

³⁰⁰ MORSE, Richard. **Espelho de próspero**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p.42.

compreendeu a população nativa extrínseca à ecúmena cristã e o conceito de lei divina foi usado como instrumento principal na busca por vínculos de semelhança com os nativos da região. Todavia, essas crenças não possuem a mesma relevância no discurso do missionário para a região do Japão.

Muito trabalhei para no Japão saber se em algum tempo tiveram notícia de Deus e de Cristo; mas, segundo as suas escrituras e dito do povo, achei que nunca tiveram notícia de Deus. Em Cangoxima, onde estivemos um ano, achamos que o duque da terra e os seus parentes tinham por armas uma cruz branca, mas não era por conhecimento de Cristo Nosso Senhor que tivessem³⁰¹.

A aplicação das disputas dialéticas como instrumento do método de evangelização cobra a compreensão dos japoneses como interlocutores. Tais disputas na Europa eram estabelecidas dentro de uma referência cultural precisa. No Japão, entretanto, como pensar a existência dessas premissas em terras tão distante do mundo mediterrâneo e da cristandade? Ou pensar os japoneses como interlocutores de um debate filosófico e teológico, sendo que jamais conheceram a revelação?

No debate sobre a misericórdia de Deus, Xavier dá a resposta. O missionário aplica a tese segundo a qual todo homem comunga de alguns valores morais universalmente dados por natureza. Valores estes ensinados a todas as gentes pelo próprio Criador, porque, segundo o missionário, “apartar-se do mal e fazer o bem está escrito no coração dos homens. E assim, os mandamentos de Deus os sabiam as gentes, sem outrem ninguém ensinar senão o Criador de todas as gentes”. Xavier emprega um conceito de lei mais geral: a lei natural.

Francisco Xavier comenta que “os japoneses sabiam que matar, furtar, levantar falso testemunho e obrar contra os outros dez mandamentos era mal”. Portanto, também reconhece que os preceitos do Decálogo podem se conhecidos universalmente,

³⁰¹ XAVIER, Francisco. Cartas aos companheiros da Europa, 29 de janeiro de 1552. In: **Obras completas**. São Paulo: Editora Loyola, 2006, p. 569.

independente da revelação. No Japão, percebe-se uma adaptação do pensamento do missionário em relação ao período vivido na Índia. Na Costa da Pescaria, Xavier tinha utilizado o Decálogo (Lei Divina Antiga) como instrumento para estabelecer um vínculo de semelhança com os brâmanes. Entretanto, o único brâmane que conhecia bem os mandamentos havia, segundo o missionário, aprendido em um “Centro de Estudos Nomeado”: “Um só brâmane encontrei num lugar desta costa, que sabia alguma coisa, porque, me diziam, tinha estudado num centro de estudos nomeado hindu”³⁰². Esse hindu possuía o conhecimento dos mandamentos, mas porque tinha adquirido tal saber em “Centro de Estudos Nomeado”, tanto que sabia dar boas explicações para cada um dos mandamentos³⁰³. No caso da imagem do homem criado no monte, presente no debate sobre a misericórdia de Deus, o conhecimento do Decálogo é alcançado por conta própria, sem ninguém lhe ensinar, a não ser o Criador de todas as gentes.

Nota-se uma clara diferença entre uma situação e outra. Para os brâmanes, os mandamentos são ensinados por alguém e difundidos pela tradição, representada pela figura do centro de estudos, enquanto no Japão, são transmitidos pelo próprio Criador por meio da natureza humana. Francisco Xavier mantém os preceitos do Decálogo como valores comuns entre cristãos e japoneses, como havia feito entre os hindus, mas, no Extremo Oriente, tais preceitos tornam-se leis naturais. Os valores do Decálogo poderiam, assim, ser conhecidos por todos independente do conhecimento prévio da revelação, o que permite pensar a humanidade como um corpo social coeso e, a partir das referências universalistas, a convivência entre todas as gentes.

Como temos dito, a comunicação entre os homens é um dos principais temas do século XVI ibérico. As principais referências teóricas sobre esse assunto são as

³⁰² Segundo Xavier, esse brâmane conhecia os mandamentos: “Disse-me muito bem os mandamentos, cada um deles com uma boa explicação”. Cf. XAVIER, Francisco. **Obras completas**. São Paulo: Ed. Loyola, 2006, p.146. Conferir ainda primeiro capítulo desta Dissertação.

³⁰³ Ver capítulo anterior.

obras do dominicano Francisco de Vitória e suas teorias sobre o direito de gentes. Esse tema vem tratado em seu livro “De Indis”, particularmente, no item “sociedade e comunicação natural”. Vitória funda a viabilidade da comunicação entre os homens naquilo que chamou de sociedade natural. Assim, aplica as teorias de seu mestre medieval, Tomás de Aquino, sobre a natureza humana e sua capacidade de conhecer valores morais universais de forma independente da revelação. A crença em uma lei universal dada por natureza permitiu a unidade do gênero humano em termos globais. Como comenta Francisco de Vitória, *la naturaleza há establecido cierto parentesco entre los hombres*³⁰⁴. A partir dessa referência, a comunicação e a convivência humana só são possíveis com base na crença em uma sociedade natural que coliga ontologicamente todos os homens, gerando valores morais universais.

Para Tomás de Aquino, a lei divina antiga possui dois gêneros: as leis dadas diretamente no pacto de Deus com o povo, escritas nas Tábuas da Lei, e as concedidas por Deus por meio de Moisés. O primeiro gênero (Decálogo) possui preceitos, que podem ser deduzidos também pela razão natural sem a necessidade da revelação, e assim serem conhecidos por todos independentemente do conhecimento da revelação.

Os preceitos do Decálogo, diferentemente de outros preceitos da lei, por, como está dito, terem sido propostos por Deus mesmo ao povo; ao passo que os outros Ele os propôs por meio de Moisés. Por onde, pertencem aos preceitos do Decálogo aqueles cujo conhecimento o homem tem, por si mesmo, de Deus. Ora, estes são os que, com pouca reflexão, podem ser logo conhecidos, como auxílio dos primeiros princípios comuns³⁰⁵.

Tomás atesta uma relação entre os preceitos morais da lei antiga, entre eles o Decálogo, e a lei natural. “Por onde, pertencem aos preceitos do Decálogo aqueles cujo conhecimento o homem (todo homem) tem, por si mesmo, de Deus. Ora, estes são os

³⁰⁴ VITÓRIA, Francisco. **Relectio de Indis o Libertad de los Índios**. Trad. L. Perena y J. M. Perez. Madrid: Consejo Superior de Investigaiones Cientificas, 1967.

³⁰⁵ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica, Ia, IIa**, Questão C, art.3, BONI, Alberto; COSTA, Rovílio (Orgs.). Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1980.

que, com pouca reflexão, podem ser logo conhecidos como auxílio dos primeiros princípios comuns”. Os valores morais dados por natureza, congruentes aos preceitos do Decálogo, são provenientes também de Deus, contudo, concedidos por meio da natureza humana por Ele criada.

O pensamento tomista argumenta que Deus, ao criar o homem à sua imagem e semelhança, doou à humanidade dois elementos fundamentais: uma inclinação inata a evitar o mal e fazer o bem e a capacidade de raciocinar. Nessa corrente, também chamada racionalista, entra em evidência o conceito teológico “*Imago Dei*”: homem criado à imagem de Deus³⁰⁶, o qual diferencia-se do restante da criação pela posse exclusiva da razão³⁰⁷. Para Tomás de Aquino, é possível o homem conhecer os preceitos morais congruentes com as normas do Decálogo com o auxílio da razão natural.

A possibilidade dos preceitos do Decálogo serem conhecidos universalmente com o auxílio da razão é algo ainda mais evidente no teólogo jesuíta Francisco de Suarez. Percebe-se que para Suarez a lei entendida com a do Decálogo pode ser conhecida por meio da natureza humana sem necessidade de revelação.

“Los preceptos Del decálogo son de derecho natural como todos reconocen sin dudar; y sin embargo no todos contienen principios evidentes sino que algunos requieren raciocinio, com también es claro. Y mucho más claro es todavía esto acerca de muchos preceptos naturales que están contenidos em aquéllos, como es El precepto que prohíbe la simple fornicación, o la usura, o la venganza del enemigo por propia autoridad los cuales, según la doctrina católica, es cosa cierta que son de derecho natural. Y lo mismo – tratandose de preceptos afirmativos – el guardar el voto o la promesa, el dar limosna de lo sobrante, el honrar a los padres, son preceptos naturales no solo según la Fe sino también según la filosofía según todos los que piensan bien, y sin embargo no se deducen sin raciocinio y a veces raciocinando mucho”³⁰⁸.

³⁰⁶ GRENZ, Stanley. **Social God and de relational self, the Trinitarian theology**. Louisville: Presbyterian Pub, 2001.

³⁰⁷ Desde o mundo clássico, pensava-se que o homem diferencia-se dos outros animais por possuir razão. Ver: GRENZ, Stanley. **Social God and de relational self, the Trinitarian theology**. Louisville, Kentucky, Presbyterian Pub, 2001.

³⁰⁸ SUAREZ, Francisco. **Tratado das Leyes y de Dios Legislador**. Madrid: Editado pelo Instituto de Estudos Políticos, p. 130, (Lib. II.).

Francisco de Suarez enfatiza que “os preceitos do decálogo são de direito natural”. Segundo ele, acompanhando a tradição tomista, os preceitos morais são claramente de direito natural porque dedutíveis do princípio generalíssimo (afastar-se do mal e fazer o bem). São dados por natureza porque podem ser extraídos dela por meio do auxílio da razão. É a natureza racional do homem o elemento posto em destaque. A maioria dos valores morais se deduz somente por raciocínio “*y a veces raciocinando mucho*”.

Com base nas referências universalistas extraídas dos tomistas no século XVI, a comunicação entre as gentes é possível somente a partir da crença em uma sociedade natural capaz de vincular todos os homens. Os preceitos morais universais, que permitem pensar um sistema de convivência e comunicação humana, decorrem da natureza racional humana.

Acompanhando o pensamento tomista, Francisco Xavier estabelece o vínculo de semelhança com os japoneses no nível da natureza racional humana, o que fica evidente quando comenta: [...] “Sendo os japoneses mais sujeitos à razão que jamais vi gente infiel”³⁰⁹. São infiéis, não seguem e nem mesmo conhecem a lei divina, mas são valorizados na medida em que obedecem à razão. Tendo em vista que Deus criou todo homem à sua imagem e semelhança, portanto, semelhantes entre si, a razão natural é a mesma para todos e capaz de gerar valores morais universais e imutáveis. Assim, usando as teorias tomistas, Xavier pode teorizar e explicar a existência de valores morais comuns entre japoneses e cristãos que, por sua vez, permitem pensar a comunicação entre os missionários e a “gente infiel”.

De acordo com Tomás de Aquino, existem três maneiras pelas quais os homens podem conhecer tais valores morais. Primeiro, são os preceitos “certíssimos” de que se

³⁰⁹ XAVIER, Francisco. Cartas aos companheiros da Europa, 29 de janeiro de 1552. **Obras completas**. São Paulo: Editora Loyola, 2006, p. 563.

pode ter consciência sem o uso da razão, o homem compartilha alguns deles até mesmo com os animais. Depois, aqueles que a razão, até mesmo de um homem vulgar, pode apreender (preceitos segundos), que condizem com as normas escritas paralelamente no Decálogo. E por fim há os mais específicos que podem ser conhecidos somente pelos sábios e devem ser ensinados aos demais.

Ora esses preceitos têm três graus – Assim, uns são certíssimos e de tal modo manifesto que não precisam de publicação como os atinentes ao amor de Deus e do próximo e semelhantes, conforme já dissemos, que são quase os fins dos preceitos. Por onde, quanto a eles, não pode errar o juízo da razão de ninguém – Outros porém são mais determinados, cuja a razão qualquer, mesmo um simples homem vulgar, pode facilmente compreender. E, contudo, como algumas vezes, com relação a esses, o juízo humano pode estar pervertido, precisam de publicação. E tais são os preceitos do Decálogo – Outros enfim há, cuja razão não é manifesta a todos, mas só aos sapientes³¹⁰.

São, portanto, três graus de preceitos morais que podem ser conhecidos por todos, porque extraídos da natureza com o auxílio da razão.

- 1) Preceito certíssimo ou primeiro: atinente ao amor ao próximo e a Deus.
- 2) Preceitos segundos: congruentes com as normas do Decálogo, mas extraídos da natureza humana com o auxílio da razão, sem muita dificuldade.
- 3) Preceitos mais determinados conhecidos somente pelos sapientes.

Os primeiros princípios são inscritos na própria natureza e reconhecidos imediatamente por todos os homens. Os demais gêneros de preceitos são conhecidos também por natureza, mas com o auxílio da razão. A razão prática é capaz de transformar o natural em civil e instituir uma comunidade global formada por valores universais. Na maioria dos casos, ao menos, os homens conhecem os valores congruentes com o Decálogo, todavia, existem também aqueles ainda mais

³¹⁰ TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**, Ia, IIa. Questão C, art. XI, BONI, Alberto; COSTA, Rovílio (Orgs.). Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1980, p. 1829.

determinados conhecidos pelos sapientes. Para o pensamento tomista do século XVI, são esses valores comuns que permitem a convivência entre todas as gentes. Quanto mais determinados, mais simplificado é o esforço de estabelecer comunicação.

Se notarmos, o esquema da resposta de Xavier aos japoneses segue uma lógica parecida no debate sobre a misericórdia de Deus. Na citação sobre o homem criado no monte existe também um “princípio primeiro e certíssimo” conhecido por todos, apartar-se do mal e fazer o bem: “Porque apartar-se do mal e fazer o bem está escrito no coração dos homens”. Desse princípio, inscrito na própria natureza humana (no coração de cada homem), pode-se extrair com o auxílio da razão outros tantos preceitos mais determinados.

Pela sua importância, repetiremos uma passagem de Xavier já citada:

E que se nisso punham dúvida, o experimentassem tomando um homem que foi criado num monte – sem ter notícias das leis que viam da China, nem saber ler e escrever - e perguntassem a esse homem, criado no mato, se matar, furtar e fazer coisas contra os dez mandamentos era pecado ou não, se guardá-los era bem ou mal. Pela resposta que daria, sendo tão bárbaro, sem ensinar outra gente, veriam claramente como esse tal sabia a lei de Deus. E se nos bárbaros há este conhecimento, que será na gente discreta ?³¹¹.

Mesmo um homem criado no mato, “sem ter notícias das leis que venham da China, nem saber ler e escrever”, portanto, sem nenhum conhecimento que não provenha de sua própria natureza, pode conhecer valores morais mais determinados. Xavier diz: “E perguntassem a esse homem, criado no mato, se matar, furtar e fazer coisas contra os dez mandamentos era pecado ou não... Veriam claramente como esse tal sabia a lei de Deus”. Xavier refere-se aqui claramente ao que no pensamento tomista chama-se de preceitos segundos: os preceitos congruentes com as normas do Decálogo que podem ser conhecidos por todos por natureza, com o auxílio da razão.

³¹¹ XAVIER, Francisco. Cartas aos Companheiros da Europa, 29 de janeiro de 1552. In: **Obras completas**. São Paulo: Editora Loyola, 2006, p. 565.

Por fim, o missionário comenta: “E se nos bárbaros há este conhecimento, que será na gente discreta”? Francisco Xavier faz uma pergunta retórica para argumentar que, se no “homem vulgar criado no monte” existe esse conhecimento dos preceitos morais, nos virtuosos japoneses tal conhecimento é ainda maior e mais determinado.

Xavier usa o termo ‘discreto’ para qualificar os japoneses não somente nessa passagem, mas em muitas outras: “Gente tão discreta e de bons engenhos, desejava de saber, obediente à razão e de muitas outras partes”. ‘Discreto’ é o termo que qualifica os japoneses de virtuosos, “porque é gente tão discreta”. Discrição é uma virtude; a virtude de bem discernir e julgar. João Adolfo Hansen descreve ‘discreto’ da seguinte forma: “Discreto é o tipo que tem a ‘reta razão das coisas agíveis’ [recta ratio agibilium] escolástica”³¹². A discrição, nesse caso como virtude, está coligada ao bem agir. E ainda comenta que no *Tesoro de la Lengua Castellana*, Covarrubias define ‘discrição’ “como coisa dita ou feita com bom senso ou juízo, atribuindo ao discreto a capacidade de discernir, isto é, a capacidade de separar uma coisa da outra para não julgar confusamente”³¹³. O termo discreto está coligado ao bem julgar. Etimologicamente, *discretio* deriva de *cernere*, que significava escolher, “passar no crivo”, e mais genericamente, ‘distinguir’, ‘discernir’. Em suma, qualificar os japoneses de discretos é reconhecer que discernem com sabedoria.

Seguindo a lógica do universalismo tomista, Xavier defende que em qualquer homem é possível encontrar pontos de semelhança e, portanto, elementos que permitem o diálogo. Mesmo os homens mais vulgares e bárbaros, conhecem que matar, furtar e ir contra os preceitos congruentes com os dez mandamentos é mal. E ainda mais os virtuosos e discretos japoneses.

³¹² HANSEN, João Adolfo. Para uma história dos conceitos das letras colônias luso-brasileiras dos séculos XVI, XVII e XVIII. In: FERES JUNIOR, João. **História dos conceitos: diálogos transatlânticos**. Rio de Janeiro: Editora da PUC-RJ, p. 264.

³¹³ Ibid.

Na resposta dada por Xavier, no debate sobre a misericórdia de Deus, podemos encontrar, assim, também três graus de preceitos morais.

- (1) Princípio certíssimo ou primeiro: afastar-se do mal e fazer o bem³¹⁴.
- (2) Princípios segundos: preceitos congruentes com as normas do Decálogo que podem ser conhecidos por todos os homens com o auxílio da razão, mesmo o bárbaro e vulgar homem criado no mato.
- (3) Os preceitos conhecidos pelos discretos japoneses, que são compreendidos, em relação ao esquema análogo proposto por Tomás de Aquino, como os homens sábios, capazes de conhecer os valores congruentes com o Decálogo, bem como outros preceitos morais ainda mais determinados.

Para justificar seu método de conversão, Francisco Xavier coloca os japoneses na categoria tomista dos sábios, pois no diálogo com os sábios é mais simples encontrar as premissas que permitem o sucesso do debate e, assim, do método de conversão aplicado no Japão.

A estratégia de conversão privilegiada para o Japão é fundada na lógica das disputas dialéticas aos moldes aristotélicos. Para que as disputas sejam viáveis é

³¹⁴ Temos dito que, em função das necessidades do encontro, Francisco Xavier adota as teorias do direito natural tomista. Existe aqui, entretanto, uma pequena variação entre o pensamento aristotélico-tomista e o proposto por Xavier. Para Tomás de Aquino, bem como para Aristóteles, a inclinação natural que o homem compartilha com os outros animais é uma importante fonte das leis morais. Como vimos no capítulo anterior, o princípio básico que coloca os homens juntos em sociedade é aquele pelo qual todo animal ama seus semelhantes. Segundo Aristóteles, *todo animal ama a su semejante. Luego parece que la amistad entre los hombres es de derecho natural*. O que entra em relevo aqui é uma inclinação natural que os homens compartilham com os outros animais: amar seus semelhantes. E é isso que faz o homem, animal social, viver em sociedade. Francisco Xavier, contudo, ressalta somente aquilo que considera propriamente humano e universal nas teorias do direito natural tomista: a inclinação de fazer o bem e afastar-se do mal. No século XVI, existe a tendência nas teorias do direito natural, consolidada ao longo de toda Idade Moderna, de separação entre a natureza humana e animal, como comenta Jean François Courtine: “O direito natural (*jus naturale*) – cada vez menos ligado à lei da natureza aplicável a todo o universo e nele, mas precisamente, aos vivos, considerados em função de tudo o que é necessário à sua conservação e reprodução (*conjunctio, procreatio, educatio*) – baseia-se não mais em disposições ou em inclinações que o homem compartilha com os outros animais, mas em conhecimentos ou noções inatas que são próprios à natureza racional”. COURTINE, Jean François. *Direito Natural e Direito das Gentes, refundação moderna de Vitória a Suarez*. In: NOVAES, Adauto. **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

necessário que existam elementos comuns que coliguem os missionários e seus interlocutores, a partir dos quais se possa desenvolver um debate frutuoso. Quanto mais educados e virtuosos os interlocutores, mais profícua a discussão.

Aristóteles comenta o seguinte:

De fato, embora devemos começar pelo o que é conhecido, os objetos de conhecimento são em duas acepções: alguns os são relativamente a nós, outros na acepção absoluta do termo. Por conseguinte, é de se presumir que devemos começar pelas coisas conhecidas a nós... Por essa razão quem quiser ouvir com proveito as exposições sobre o que é nobre e justo... É preciso ter sido educado nos bons hábitos. O fato é o princípio, ou ponto de partida, e se ele for suficientemente claro para o ouvinte, não haverá necessidade de explicar porque é assim; e o homem que foi bem educado já possui estes princípios ou pode vir a conhecê-los com facilidade³¹⁵.

As disputas dialéticas pedem “pontos de partida” e os homens educados nos bons hábitos já possuem o conhecimento (princípios) que permite gerar premissas para o debate, sem a necessidade de explicá-los. É mais simples estabelecer o diálogo com gente virtuosa, que já possui estes princípios (pontos de partida) ou pode adquiri-los com facilidade.

Para a eficácia do método baseado nas disputas dialéticas, os japoneses devem ser compreendidos como interlocutores à altura do debate racional proposto pelo missionário. Se até mesmo os bárbaros, “sem letras”, podem conhecer alguns preceitos morais, ainda mais os homens virtuosos. Para pensar os japoneses como interlocutores, a partir das referências universalistas cristãs, Francisco Xavier os coloca no patamar dos homens sapientes do pensamento tomista, como conhecedores de inúmeros valores morais, o que facilita o diálogo e permite a aplicação do método dialogal baseado nas disputas dialéticas.

³¹⁵ ARISTOTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Martim Claret, 2008.

O método cobra a compreensão dos japoneses como interlocutores e, dessa maneira, o reconhecimento de uma igualdade entre a “gente discreta” e os missionários. Para isso, Francisco Xavier aplica alguns elementos culturais coligados à teoria do direito natural tomista. Paradoxalmente, para converter, deve considerar os infiéis japoneses como sábios, como portadores de valores morais sofisticados, mesmo sem jamais terem tido notícias das revelações judaico-cristãs. Desse modo, acreditamos que Xavier aplique as teorias do direito natural, que permitem reconhecer os infiéis japoneses como sábios, para pensar um sistema de comunicação natural entre os homens, tão necessário para a manutenção do método de conversão aplicado para o Japão.

O século XVI pede a reflexão sobre a comunicação entre as gentes. Os teóricos ibéricos aplicam o conceito tomista de lei natural para pensar a existência de valores morais universais. O método dialogal aplicado por Francisco Xavier no Japão também pede a reflexão sobre a comunicação entre os homens e para isso aplica as teorias tomistas. A tradição que decorre de Tomás de Aquino possui extrema confiança na natureza humana, o que permite teorizar sobre um sistema de comunicação entre as gentes e vivenciá-lo, baseado na valorização da razão natural e capaz de coligar os homens independentemente dos costumes ou crenças religiosas de cada povo.

No século XVI, os portugueses, no Extremo Oriente, tornaram-se os principais intermediadores das trocas mercantis entre os povos da região. No Pacífico, foi o comércio informal o elemento a colocar os ocidentais e orientais em contato. Ao

contrário da região banhada pelo Índico, as relações entre os portugueses e nativos não foram mediadas pelo Estado das Índias e seus acordos políticos. A teia das relações humanas era construída cotidianamente no trato entre mercadores. A relação de diálogo não acontece entre Estados, mas entre homens.

Os comerciantes portugueses visitavam o Japão sazonalmente, tornando suas relações instáveis na terra do sol nascente. Foi com a chegada dos jesuítas que os comerciantes ocidentais ganharam um importante aliado na consolidação da rede comercial que haviam estabelecido nessa região. Os jesuítas reforçaram essa rede incentivando o comércio lusitano, construindo alianças com as autoridades locais e convertendo ao cristianismo os parceiros comerciais dos portugueses.

Ali, a conversão também foi negociada. Francisco Xavier, o primeiro missionário em terras japonesas, abandona a imagem de pregador mendicante e assume a figura de um embaixador intelectualizado para negociar com as autoridades a liberdade de pregar na região. Xavier apresenta-se com embaixador visando em primeiro lugar a conversão dos japoneses. No entanto, ao revestir-se de embaixador, reconhece que a missionação no Japão se insere em uma problemática mais ampla. Compreende que para converter deve pensar não somente nas estratégias de evangelização, mas também, na comunicação entre as gentes.

Francisco Xavier consegue a permissão para pregar, mas não o apoio das autoridades locais, para a conversão em massa dos nativos. Cada conversão deve ser negociada individualmente. Aplica-se as disputas dialéticas aos moldes das universidades europeias, como instrumento principal do novo método. Nas disputas o conhecimento apresentado pelo missionário deve ser testado no embate. Em um primeiro momento, a tese do missionário não passa de uma opinião particular, e para

que sua racionalidade seja provada, deve ser criticada pelos adversários. Em suma, o método cobra a compreensão dos japoneses como interlocutores.

Francisco Xavier qualifica os japoneses de “gente discreta”: virtuosos, mesmo estando fora das bordas da cristandade e jamais ter tido notícias da revelação cristã. A compreensão dos japoneses como virtuosos, discretos e sábios permite justificar a validade do método de conversão proposto para o Japão, contudo, pede também uma reflexão sobre um sistema de convivência humana que independa do conhecimento nativo da revelação (lei divina antiga ou nova).

A crença do homem criado à imagem e semelhança de Deus, portanto, semelhantes entre si, gera a sensação de um parentesco natural entre os homens. O tomismo compreende o homem criado à imagem de Deus (*Imago Dei*) como homem/ser racional. Assim, todo homem é capaz de conhecer ao menos os valores congruentes com o Decálogo, sem necessidade da revelação por meio da razão. A partir das referências universalistas do século XVI, é a crença na humanidade como um corpo social coeso que permite a comunicação entre as gentes.

A justificação da validade do método de conversão dialogal pede uma teorização sobre um sistema de comunicação humana. Acompanhando o ressurgimento das teorias de Tomás de Aquino no mundo ibérico, Francisco Xavier aplica elementos do pensamento tomista, sobretudo da lei e razão natural, para refletir sobre um sistema de comunicação entre as gentes, no qual o missionário insere o método de conversão dialogal por ele proposto para o Japão. No intuito de evangelizar, paradoxalmente, ele converte sua ação e reflexão à comunicação.

Conclusão

O Império português asiático arquitetou sua suserania por meio de acordos políticos, não conquistas. No Índico, onde a presença náutica portuguesa foi forte, o Estado da Índia consegue estabelecer alianças políticas sólidas, erigindo um corpo político notável, cuja cabeça era simbolicamente representada pelo rei português. Contudo, no Extremo Oriente, onde o Império não passou de uma rede comercial pulverizada e fragmentada, são os próprios viajantes, mercadores e missionários que tecem as relações entre as gentes, tornando-se “embaixadores do cotidiano”.

No sul da Índia, Francisco Xavier pôde batizar em massa sem quaisquer questões de ordem ética ou prática, pois a conversão deu-se através de acordos políticos estabelecidos entre o Império português e os próprios Paravás. O vínculo de semelhança foi posto em prática com a certeza iminente da conversão desse povo soberano ao cristianismo, sendo os Paravás vistos somente como “cristãos em potência”. Entra em relevo o conceito de “universal potencial” cristão que em seu processo de expansão rumo ao futuro é capaz de compatibilizar as diferenças e incluir na cristandade novos povos. No Pacífico, entretanto, Francisco Xavier passa a pensar a relação entre as gentes para garantir os processos de conversão. A negociação ali não é entre Estados, mas entre mercadores: as relações são travadas entre homens.

Dessa maneira, enquanto no Índico são os tratados políticos de direito civil que garantem a relação entre os povos, no Pacífico, Francisco Xavier aplica as teorias coligadas ao direito natural tomista, sobretudo, os conceitos de razão natural e lei natural, para pensar um sistema de convivência humana válido para todos os lugares e

povos sem necessidade da revelação judaico-cristã. Foi necessário, assim, aplicar outro tipo de universal, agora dado por natureza.

Além dos descobrimentos, o século XVI europeu foi marcado pela fundação dos Estados políticos modernos. Enquanto a Inglaterra e a França constituíram seus Estados em espaços territoriais bem delimitados, Portugal e Espanha desenharam um projeto político de cunho universalista, o que colocava sob a autoridade política destes últimos reinos um mosaico de línguas, costumes e leis. Dessa forma, as monarquias ibéricas tiveram de pensar maneiras sobre como incorporar ao universo cultural cristão povos “não cristãos” e inventar estratégias para o trato com gentes que possuíam leis e costumes distintos daqueles formulados pela civilização cristã e em seu entorno.

Enquanto o Estado inglês funda-se, em termos teóricos, com base na máxima “o homem é o lobo do homem”, portanto, com uma visão negativa da natureza humana para justificar o surgimento de um Estado forte e burocrata, as monarquias universais ibéricas apostaram na valorização da natureza humana e na capacidade natural dos homens de se entenderem universalmente.

A referência ibérica para esse assunto é o teólogo dominicano Francisco de Vitória, por meio de sua releitura do direito de gentes tomista em um importante título de sua obra *De Indes*, chamado “sociedad e comunicación natural”. O teólogo de Salamanca vincula a comunicação entre as gentes à ideia de uma sociedade universal dada por natureza. Pois, segundo suas palavras, a “natureza estabeleceu certo parentesco entre os homens”. A comunicação é possível porque o conjunto global dos homens, a humanidade, comunga de valores morais que podem ser conhecidos por natureza. É no valor da amizade, reconhecido imediatamente por todos os homens, que Vitória funda e explica aqueles costumes de direito de gentes que efetivamente favorecem a

comunicação entre as pessoas, como a hospitalidade aos estrangeiros, a prática de receber embaixador, acolher mercadores e até mesmo missionários.

No contexto político ibérico, e mais especificamente, diante da necessidade de pensar um sistema de convivência humana, os espanhóis e portugueses se interessaram em colocar em relevo aquilo que coliga os homens, em detrimento dos elementos que individualizam cada povo (sua alteridade). Enfoca-se a semelhança entre as gentes, não as diferenças. Ganha força os conceitos de leis universais, presentes no pensamento de Tomás de Aquino e esquecidas durante a supremacia do nominalismo durante a baixa Idade Média, e que aqui aparecem com instrumentos importantes na busca por semelhanças com os povos encontrados. No pensamento tomista, existem três tipos de leis universais: eterna, escrita somente na mente do Verbo de Deus; as leis divinas, dadas por Deus aos homens em um determinado momento da história; e a lei natural.

Nas cartas que Francisco Xavier escreveu retratando o encontro com os povos nativos não é a diferença e sim a semelhança o elemento posto em destaque. Xavier deseja converter, mas para isso deve encontrar os elementos que coliguem os “não cristãos” à cristandade, a fim de conduzi-los de maneira mais rápida e eficaz ao cristianismo católico. Nos escritos de Xavier, as leis tomistas servem como instrumento para desenhar um mapa de semelhança que permite ao missionário conjecturar intersecções e similitudes entre a comunidade cristã e as sociedades encontradas.

No Índico, onde a familiaridade marcava o ambiente cultural português, Francisco Xavier aplicou o conceito de lei divina como instrumento para estabelecer semelhanças. A lei divina possui um universal somente em potência, seu caráter propriamente universal realiza-se na história por meio da missão evangelizadora. Dessa maneira, apresenta-se como vínculo de união mais restrito em relação à lei natural. Na perspectiva tomista, esta última, por sua vez, é capaz de garantir simbolicamente a

existência de valores comuns, mesmo com povos que jamais tiveram notícia das revelações judaico-cristãs.

No sul da Índia, até mesmo os gentios brâmanes, foram compreendidos a partir do prisma da familiaridade e como portadores de parte da lei divina antiga (decálogo), adquirida por meio da tradição. Enquanto no sul da Índia, somente um brâmane - o mais sábio - conhecia todos os mandamentos, no discurso construído no Japão, todo homem, mesmo o mais vulgar e bárbaro, poderia conhecê-los. Em sua trajetória no Oriente, a experiência mostrou a Francisco Xavier a necessidade de generalizar os preceitos do Decálogo, que passam ter contornos de lei natural.

A obrigação de incorporar povos desconhecidos ao universo cultural cristão e a necessidade de pensar a comunicação entre as gentes fazem Francisco Xavier buscar vínculos de semelhança entre os homens que permitam pensar a “humanidade una”. Xavier, seguindo a tradição tomista, baseia sua crença em um universal dado por natureza por meio do princípio teológico do homem criado à imagem de Deus. A partir dessa crença, cada homem é criado à imagem e semelhança do Criador, gerando a ideia de uma semelhança ontológica entre si.

Para tradição judaico-cristã, ser criado à imagem de Deus é a característica que distingue os homens do restante da criação e o cristianismo, influenciado pelo pensamento grego, tende a pensar essa particularidade humana como a capacidade de raciocinar. O primeiro encontro relatado por Xavier foi com um mouro na região de Moçambique. Nesta ocasião, o vínculo de semelhança é posto no mútuo conhecimento de Deus, contudo, ao muçulmano atribui-se a imagem tradicional e negativa do homem infiel. Não existe interação entre o missionário e o mouro. Xavier escreve: “Depois de

termos arrazoado um bom pedaço, ele ficou com um parecer e eu com outro”³¹⁶. No Japão, por outro lado, o missionário comenta que “sendo os japoneses mais sujeitos à razão, como nunca vi gente infiel”. São infiéis, não conhecem a lei divina, mas são valorizados porque se submetem à razão. Xavier generaliza o elemento que o coliga aos infiéis. Aqui fica claro que o vínculo de semelhança é posto no nível da razão humana, o que permite pensar a comunicação entre os homens, mesmo com os infiéis.

No período dos “descobrimientos” de povos com línguas, costumes e religiões distintos dos formulados no mundo cristão, a razão natural permite pensar a humanidade não como um conjunto de povos estranhos, mas sim como um corpo social coeso e unido por valores morais universais. Na América, a inclusão dos nativos americanos em uma comunidade dada por natureza ocorre por meio do tema político da conquista espanhola do “novo mundo”, garantindo a plena humanidade dos indígenas e a legitimidade de seu poder. Acreditamos, por outro lado, que nas cartas de Xavier a compreensão dos valores do Decálogo como de direito natural e a aplicação da razão natural como vínculo de semelhança privilegiado entre os homens acontecem em função de uma problemática prática das monarquias ibéricas, sobretudo do Império português asiático, e dele próprio como missionário: pensar a comunicação entre os homens.

Logo após seu período nas ilhas Molucas, Francisco Xavier comenta: “Quão grande trabalho é ter de entender-se com gente que não conhece Deus, nem obedece à razão”³¹⁷. Aqui o conhecimento de Deus e de valores morais universais (obedecer à razão) estão coligados ao tema da comunicação entre os homens (entender-se). Os homens se entendem porque possuem semelhanças e valores comuns: ou conhecem Deus e suas leis ou obedecem à razão. O conhecimento do Deus cristão e de suas leis

³¹⁶ XAVIER, Francisco. Carta aos companheiros residentes na Roma de 20 de setembro de 1542. In: **Obras Completas**. Tradução e organização Francisco de Sales Baptista (S.J.). São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 108.

³¹⁷ Idem. p. 393.

não é um saber dado por natureza, depende de uma expansão progressiva na história, todavia, a razão natural, como elemento de semelhança, aparece como um código de similitude mais geral. É possível comunicar-se com quem não conhece Deus porque, mesmo os infiéis, podem obedecer à razão. Obedecer à razão significa conhecer e agir de acordo com os preceitos morais (segundos ou terceiros) dados pela natureza com o auxílio da razão.

Os descobrimentos de novas terras e o encontro com povos jamais conhecidos no século XVI ampliaram os contornos do mundo conhecido e lançaram dúvidas sobre a existência de um trabalho efetivo de evangelização. Até então, pensava-se que o mundo conhecido havia recebido o anúncio do Evangelho, mas, com os descobrimentos, “na abertura do mundo ao mundo”, ampliou-se o tradicional mapa geográfico baseado no universo mediterrâneo e seu entorno. O encontro com povos, que jamais haviam tido notícias do Evangelho, gerou na Europa um problema de consciência sobre sua conversão.

O desejo de converter e as necessidades políticas do Estado da Índia em solidificar sua rede, por meio das conversões de seus aliados e parceiros comerciais, são fatores que levam Francisco Xavier à Ásia. Xavier torna-se nesse processo um agente de universalização da lei divina por meio de seu trabalho missionário. Os jesuítas, desde seus primeiros anos em missão, têm a capacidade de se adaptarem às realidades particulares de cada região. Isso fica claro na ação evangelizadora de Francisco Xavier, o primeiro missionário jesuíta. Na Índia, batizou em massa os nativos. No Japão, revestiu-se de embaixador intelectualizado para negociar politicamente a permissão para pregar.

No Japão, para converter, Francisco Xavier aplica um método baseado nas disputas dialéticas aos moldes dos debates praticados nas universidades europeias de

então. Na lógica dialética, para que o discurso missionário seja compreendido como racional e validado pelos japoneses, sua tese inicial deve se colocada à prova em um embate. Para debater dialeticamente é necessário que os disputantes partam de premissas comuns. Nesse sentido, o próprio método cobra a reflexão sobre a existência de valores morais reconhecidos mutuamente, tanto pelos infiéis japoneses quanto pelos missionários. Para justificar seu método, Xavier qualifica os japoneses como “gente discreta” e os coloca simbolicamente no nível dos homens sábios no esquema tomista dos três gêneros de preceitos morais. Os sábios são aqueles que conseguem conhecer os valores congruentes com o Decálogo, bem como outros preceitos morais ainda mais determinados. Dessa maneira, com a gente discreta japonesa seria mais fácil pensar a existência de valores comuns, tão necessária ao debate e, sobretudo, à manutenção do método aplicado no Japão baseado nas disputas dialéticas.

Como podemos ver, é o próprio método que pede a aplicação de reflexões sobre a comunicação entre as gentes. Aqui o “universal em potencial” e “o universal dado por natureza” justapõem-se e completam-se. É o próprio desejo de converter (universal em potencial) que conduz Francisco Xavier pensar os japoneses como gente discreta (virtuosa), aplicando o conceito de um universal dado por natureza, por meio do qual todo homem é capaz de conhecer valores morais virtuosos, sem a necessidade da revelação cristã. Paradoxalmente, para converter, o missionário é levado a pensar um universal dado por natureza que denuncia certa igualdade estrutural entre os homens e a existência de valores morais fora das bordas da cristandade.

Nosso objeto de estudo é na verdade o movimento de adaptação, da ação e pensamento, de Francisco Xavier em sua trajetória missionária (1542 á 1552). Interessamos a mudança de atitude que o conduz do batismo em massa às disputas dialéticas; o movimento de generalização dos valores do Decálogo; a mudança da lei divina à lei

natural; a adoção do universal natural justaposto ao conceito de universal potencial; e, por fim, o movimento que o leva a valorizar a razão natural como vínculo de semelhança natural entre os homens, o que permite pensar um sistema de comunicação entre as gentes. Estamos atentos para a construção desse sistema de convivência humana válido para todos os lugares e povos. Todavia, para além das características específicas dessa proposta, interessa-nos a “luta” pela organização desse sistema de comunicação: o esforço de Francisco Xavier em negociar com sua própria identidade e também com a tradição cristã, adaptando e refinando seu pensamento em função do projeto missionário, que, por si só, pede a reflexão sobre a comunicação entre os homens.

Francisco Xavier como missionário tem o principal objetivo de expandir a lei de Cristo por meio da missionação. Porém, em sua trajetória rumo ao Oriente, compreende que para evangelizar deve antes de tudo converter sua própria postura à negociação e à comunicação. Compreendemos “conversão à comunicação” em dois sentidos. Primeiro, como um processo de mudança das características das ações do primeiro missionário jesuíta em sua trajetória do Índico ao Pacífico: a adaptação do método de conversão e a mudança de atitudes cotidianas em prol do diálogo e da negociação, transformando-se de um pregador mendicante na figura de embaixador intelectualizado. Compreendemos “conversão à comunicação” também como a mudança ocorrida no pensamento de Francisco Xavier em função das questões práticas postas pelas realidades particulares das missões, no Extremo Oriente, passa a valorizar o tema da “sociedade e comunicação natural”, como o aplicado pela escola tomista do século XVI.

Escolhemos estudar os encontros de Xavier com os povos do Oriente de maneira dialógica, analisando sua trajetória como um todo. Não nos interessa sua postura isolada no Índico ou no Pacífico e nem mesmo, por si só, a proposta aplicada no Japão sobre

um sistema de convivência humana. Para além da palavra “comunicação”, chama-nos atenção o termo “converter-se”, ou seja, a capacidade do missionário adaptar-se em função das necessidades encontradas ao longo de sua trajetória no Oriente. Tentamos nestas páginas trabalhar com o tema do “encontro cultural”. Apesar de não termos documentos que nos permitam investigar a repercussão da presença de Xavier no Oriente, podemos, todavia, analisar dialogicamente sua trajetória e com isso perceber, na ação e no pensamento do missionário, o impacto do encontro com um “Outro” que nos é desconhecido. Francisco Xavier, certamente, muda sua postura com relação ao trato dos nativos. O desejo de converter o lança ao encontro dos povos do Oriente, não sabemos qual foi sua influência nas terras por onde passou, mas podemos perceber que seu pensamento reciprocamente “converteu-se”; mudou de sentido, em direção à comunicação.

Fontes

- XAVIER, Francisco. **Sancti Francisci Xaverii epistolarum libri quatuor**. Cadomi, 1681.
- XAVIER, Francisco. Monumeta xaveriana. In: WICK, Joseph. **Monumenta Indica**. Roma: Nova Editio, 1944.
- XAVIER, Francisco. **Obras Completas**. Tradução e organização Francisco de Sales Baptista (S.J.). São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- XAVIER, Francisco. **Dalle terre dove sorge il sole**. Roma: Città Nuova, 2003.

Bibliografia

- AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e Selvagens, a negociação da fé**. São Paulo: Humanitas, 2007.
- ANDAYA, Leonard. **World of Maluku: Eastern Indonesia in the early modern period**. Honolulu: University of Hawai Press, 1993.
- AGAMBEN, Giorgio. **L'aperto: l'uomo e l'animale**. Millano: Bollapi Boringhierri, 2002.
- ALDEN, Dauril. **The Making of an enterprise: the society of Jesus in Portugal, Its empire and Beyond 1540-1750**. Stanford: Stanford University Press, 1996.
- ALVARES, Francisco. **A verdadeira informação das terras de Prestes João das Índias**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1989.
- ARENDT, Hanna. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

- ARISTOTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Leonel Vallander e Gerard Bonhein. São Paulo: Editor Victor Civita, 1984.
- AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles**. São Paulo: Discurso, 2004.
- BARRETO, Luis Felipe. **Os descobrimentos e a ordem do saber**. Lisboa: Gradiva, 1989.
- BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- BÉSINEAU, Jacques. **Au Japon avec João Rodrigues**. Lisboa/Paris: Fundação Gulbenkian, 1998.
- BETHENCOURT, Francisco; CHAUDURI, Kirti (Dirs.). **História da expansão portuguesa**. Lisboa: Círculo de Leitores e Autores, 1998-9, v.1,2.
- BODERICK, J. **San Francesco Saverio**. Roma: Emi, 2006.
- BOURDON, Leon. **La Compagnie de Jésus et le Japon (1547–1570)**. La fondation de la mission japonaise. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- BOXER, Charles. **The cristian century in Japan, 1549-1650**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967.
- _____. **Relações raciais do Império colonial português, 1415 – 1825**. Porto, 1977.
- _____. **O Império marítimo português**. São Paulo: Cia das Letras, 2002.
- _____. **South China in the Sixteenth Century**. Bangkok: Orchid Press, 2004.
- BREEN, John; WILLIAMS, Mark. **Japan and the cristianity, impacts and responses**. London: Mcmillan Press, 1996.
- CAMBÓN, Enrique. **L’ortoprassi documentazione e prospettive**. Roma: Citta Nuova Editrice, 1974.
- CARRO, Venâncio. **La teologia y los teólogos-juristas españoles ante la conquista da América**. Editado pelo Dominicanos espanhóis: Salamanca, 1951.
- CASO, Giovanni. Lex aeterna e diritto, **Nuova Humanità**. Roma, v. 145, p. 69-82 gennaio-febbraio 2003/1.
- CASTRO, Eduardo Viveiros, **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosacnaif, 2002.

- CERTEAU, M. **La fable mystique, 1: XVIe-XVIIe siècle**. Paris: Gallimard, 1987.
- CICCHESE, Gennaro. **I percorsi dell'altro**. Roma: Città Nuova, 1999.
- CODA, Piero, Creatio ex nihilo amores, **Nuova Umanità**, Roma, v. 145, p. 55-68, gennaio-febraio 2003/1.
- COOPER, Michel. **The came to Japan: an antropology of european reports on Japan, 1543-1640**. California/London, 1965.
- COOPER, Michel. **The southern barbarians: the first eurpoians in Japan**. Tokyo: Palo Alto, 1971.
- COURTINE, Jean François. Direito Natural e Direito de Gentes. In: NOVAES, Aduato. **Descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- DELUMEAU, Jean. **Civilização do renascimento**. Lisboa: Editorial Estampa, 1984.
- DELUMEAU, J; BONNET, S. **De religiões e de homens**. São Paulo: Editora Loyola, 2000.
- DELUMEAU, Jean. O Reino de Prestes João. In: **DELUMEAU, J. Uma história do Paraíso**. Lisboa: Terramar, 1992.
- DIAS, José S. da Silva. **Os descobrimentos e a problemática da cultura do século XVI**. Lisboa: Editorial Presença, 1988.
- Diffie, B; Winius G. **A fundação do Império português 1415-1580**. Lisboa: Vega, 1993.
- DISNEY, A. R. **A decadência do Império da Pimenta: comércio português na Índia**. Trad. Pedro Jordão. Lisboa: Edições 70, 1981.
- DISNEY, Anthony. Encounters, Negotiation, and Interactions. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo. **Portuguese Oceanic Expansion, 1400-1800**. New York: Cambridge University press, 2007.
- DOMINGOS, Mauricio. Filosofia portuguesa no ultramar. **Revista Portuguesa de Filosofia**, Lisboa, Fac-1, mar. 1945.
- D. MAURICIO. Governadores e Vice-Reis Xaverianos: Martim Afonso de Souza. **Botéria**, Lisboa, Portugal, vol. LIV, mai. 1952.
- _____. Pseudo-biografia Xaveriana. **Botéria**, Lisboa, Portugal, vol. LIV, mai. 1952.
- _____. Portugal e S. Francisco Xavier. **Botéria**, Lisboa, Portugal, vol. LIV,

- mai. 1952.
- EISENBERG, José. **Missões jesuíticas e o pensamento político moderno**. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- FLORES, Jorge. **Os portugueses e o Mar de Ceilão, 1498-1543**: trato, diplomacia e guerra. Lisboa: Cosmos, 1998.
- FLORES, Jorge. Constantino de Sá Miranda e o seu livro. Coord. João Paulo Salvado e José Brandão. **Os Olhos do Rei**: desenhos e descrições portuguesas da Ilha de Ceilão (1624, 1638). Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001.
- FLORISTÁN, Alfredo. Templos de Cambio. La europa que vivó San Francisco Javier. **El mundo alrededor de Javier**, Pamplona, 30 mar. 2006. Disponível em: <<http://www.javier2006.org>>. Acesso em: 21 abr.2008.
- FRANCO JR, Hilário. **Dicionário temático do Ocidente medieval**. Bauru: EDUSC, 2002.
- FRITZ, John. **New lighth on Hamp**: recent research at Vijaynagara. USA: Antique Colectio, 2007.
- FROIS, Luis. **História de Japam**. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1976. 5 volumes.
- GARCIA, José Manuel. **Cartas que os padre e irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos Reynos de Japo e China aos da mesma companhia em Índia e na Europa des dos anos de 1549 ate o de 1580**. Maia/Portugal: Castolina Editora, 1997.
- GARIN, Eugenio. **O homem do renascimento**. Lisboa: Editorial Presença, 1991.
- GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTEIRO, Paula. **Deus na aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. Porto Alegre: Ed. Globo, 2006.
- GRENZ, Stanley. **Social God and de relational self, the Trinitarian theology**, LouisVille : Presbyterian Pub, 2001.
- GILSON, É. **A existência na Filosofia de Santo Tomás**. São Paulo: Duas Cidades, 1965.
- _____. **Introduction à l'étude de saint Augustin**. Paris: Vrin, 1943.
- _____. **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

- GILSON, È; BOENHER, P. **História de Filosofia cristã**. Rio de Janeiro: Vozes, 1970.
- GLIOZZI, Giuliano. **Adamo e il Nuovo Mondo: la nascita dell'antropologia come ideologia coloniale**: dalle genealogie bíblicas alle teórie razziais (1500-1700). Firenze: La Nuova Italia, 1977.
- GUTHRIE, W.C.K. **The Sophists**. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- HANK, LEWIS. **La humanidade es una**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- HANSEN, João Adolfo. A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. In: NOVAES, Adauto. **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- HANSEN, João Adolfo. Para uma história dos conceitos das letras colônias luso-brasileiras dos séculos XVI, XVII e XVIII. In: FERES JUNIOR, João. **História dos conceitos**: diálogos transatlânticos. Rio de Janeiro PUC do Rio de Janeiro, 2007.
- HARTOG, François. **O espelho de Heródoto**. Belo Horizonte: UFMG, 1999.
- HORTA, Silva. A imagem dos africanos pelos portugueses antes dos contatos. In: Albuquerque, L. **Confronto do olhar**. Porto/Portugal: Afrontamento, 1988.
- KERFERD, G. B. **The sophistic movement**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- KEYSERLING, Michael. **História dos judeus em Portugal**. São Paulo: Ed. Pioneira, 1971.
- KNOWLES, David. **Historical context of the philosophical work of St Tomas Aquinas**. London: Blackfriars, 1958.
- LABORINHO, Ana Paula. A questão da língua na estratégia de evangelização: as missões no Japão. In: **O século cristão do Japão**: Atas do Colóquio Comemorativo dos 450 Anos de Amizade Portugal-Japão. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1994.
- LAUCOTURE, Jean. **Os jesuítas**: a conquista. Rio de Janeiro: Estampa, 1993.
- LULIO, Raimundo. **O livro do Gentio e os três sábios**. Petrópolis: Vozes, 2001.

- MCPHERSON, Kenneth. Uma história de duas conversões: Deus a cobiça e o desenvolvimento de novas comunidades na região do Índico. **Revista Oceanos: culturas do Índico**. Lisboa, n 34, p. 74-85, abr-jun. 1998.
- MANOEL, Jerônimo. **Missões dos jesuítas no Oriente, nos séculos XVI e XVII**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1984.
- MANSO, Maria de Deus. **A Companhia de Jesus na Índia: 1542-1622** - aspectos da sua ação missionária e cultural. Tese (Doutorado em história) - Universidade de Évora, Évora, 1999. 2 v.
- _____. Os jesuítas na Índia: séculos XVI-XVII. **El Mondo Alredor de Javier**, Pamplona, 30 mar.2006. Disponível em: <<http://www.javier2006.com>>. Acesso em: 21 abr. 2008.
- MARTINS, Mario. As cartas de S. Francisco Xavier a Francisco Mansilhas. **Botéria**, Lisboa, Portugal, vol. LIV, mai. 1952.
- _____. Os precursores de S. Francisco Xavier. **Brotéria**, Lisboa, Portugal, vol. LIV, nov. 1952.
- _____. **Estudos de literatura medieval**. Braga: Liv. Cruz, 1956.
- MENDIOLA, Alfonso. **Retórica e comunicación y realidad**: la construccion retórica de las batallas en las crônicas de la conquista: Universidad Iberoamericana: Ciudad de México, 2003.
- MELO, Luís Rocha. Francisco Xavier, companheiro jesuíta, In: BRITO, Alberto. **S. Francisco Xavier, 450 anos da sua morte**, Braga: Editorial A. O., 2006.
- MONTEIRO, Paula. **Deus na aldeia**: missionários, índios e mediação cultura. Porto Alegre: Editora Globo, 2006.
- MOO, Douglas J. **Epistle to the Romans**. Grand Rapids: Editora W. M. B. Eerdmans, 1996.
- MORSE, Richard. **Espelho de próspero**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- MOURA, Odilão. A doutrina do direito natural em Tomás de Aquino. **Revista Veritas**, Porto Alegre, v. 40, n. 159, 1995.
- NASCIMENTO, C. A R. **De Tomás de Aquino a Galileu**. Campinas: IFCH, 1996.
- NOBREGA, Manoel. Diálogo sobre a conversão do Gentio. In: EISENBERG, José. **Missões jesuíticas e o pensamento político moderno**. Belo

- Horizonte: UFMG, 2000.
- NOVAES, Adauto. **Descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NEILL, Stephen. **History of Christianity in India**. Cambridge: Cambridge Press, 2002.
- COSTA, João Paulo OLIVERIA. **A descoberta da civilização japonesa pelos portugueses**. Lisboa: Inst. Cultural de Macau e Inst. de História de Além-Mar, 1995.
- O'MALLEY, John. **Os primeiros jesuítas**. Bauru: Edusc, 1994.
- PAGDEN, Anthony. **The fall of natural man: the american indians and the origin of comparative ethnology**. New York: Cambridge Press, 1982.
- PAGDEN, Anthony. **Lords of all world, ideologies of Empire: ideologies of empire in Spain, Britain and France 1500-1800**. Yale University Press, New Haven, 1995.
- PEARSON, M. N. **Os portugueses na Índia**. Lisboa: Editorial Teorema, 1990.
- PÉCORRA, Alcir. **Máquina de gênero**. São Paulo: Edusp, 2001.
- PEREIRA, Oswaldo Pochat. **Ciência de Dialética em Aristóteles**. São Paulo: UNESP, 2001.
- POLO, Marco. The travels of Marco Pólo. Volume II, Livro III, Capítulos XVI e XVII. Disponível em Projeto Gutenberg: <http://mirror.pacific.net.au/gutenberg/1/2/4/1/12410/12410-8.txt>. Acesso em: 12 jun. 2010.
- PRODI, Paolo. **Uma História da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- PROSPERI, Adriano. L'Europa cristiana e il mondo alle origini dell'idea di missione. **Dimensione e problemi della ricerca storica**. Roma, n. 2, p. 189-220, 1992.
- PROSPERI, Adriano. **Tribunali della Coscienza**, Inquisitori, confessori, missionari. Torino: Einaudi, 1996.
- _____. **Salvezza delle anime discipline dei corpi: un seminario sulla storia del battesimo**. Pisa: Edizioni della Normale, 2006.
- REID, Anthony. **Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680**. New Haven: Yale University Press, 1993.
- ROSCIONI, Gian Carlo. **Il desiderio delle Indie**. Torino: Einaudi, 2001.

- ROVIGH, Sofia Vanni. **L' antropologia filosófica di San Tommaso d'Aquino**. Milão: Società Editrice Vita e Pensiero, 1965.
- RUIZ, Rafael. **Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos**. Porto Alegre: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2002.
- RUIZ, Rafael. **São Paulo na monarquia hispânica**. Porto Alegre: Raimundo Lúlio, 2004.
- SAHLINS, Marshall. **Como pensam os nativos**. São Paulo: Edusp, 2001.
- SANSOM, George. The inseparable trinity: Japan's relations with China and Korea. In: HALL, John Whitney. **Cambridge history of Japan**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, volume 4.
- SANSOM, George. Christianity and the Daimyo. In: WHITNEY HALL, John. **The Cambridge history of Japan**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- SCHURHAMMER, George. **The life of Saint Francis of Xavier**. Rome: The Jesuit Historical Institute, 1973-1982.
- SCHURHAMMER, George. **Orientalia**. Lisboa: Centro Histórico Ultramarino, 1963.
- SEWELL, Robert. **A Forgotten Empire: Vijayanagar; A Contribution to the History of India**. Disponível: <http://www.gutenberg.org/etext/3310>. Acesso: 12 jun. 2010.
- SKINNER, Quentin. **Fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- SOUZA, Teotônio. **Goa Medieval**. Lisboa: Estampa, 1994.
- SUAREZ, Francisco. **Tratado das Leyes y de Dios Legislador**, Lib. II. Madrid: Instituto de Estudos Políticos, 1967.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. **O império asiático português, 1500-1700: uma história política e econômica**. Portugal: Difel, 1995.
- SUBIRATS, Eduardo. O Mundo, Todo e uno. In: NOVAES, Adauto. **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia da Letras, 1998.
- TAVARES, Célia Cristina. **Jesuítas e inquisidores em Goa**. Lisboa: Roma Editora, 2004.
- THEODORO, Janice, **América barroca**. Rio de Janeiro/São Paulo: Ed. Nova

- Fronteira/ Edusp, 1992.
- THIELMAN, Frank. **Paul and the Law: contextual approach.** Intervarsity Press, 1994.
- THOMAZ, Luís Felipe. The economic policy of the sultanate of Malacca. In: AUBIN, Jean. **Moyen Oriente & Océan Indien, Société d'histoire de l'Orient.** Paris: 1990.
- _____. **De Ceuta a Timor.** Lisboa: Difel, 1994.
- _____. Portuguese control over the Arabian Sea and Bay of Bengal: a comparative Study. Separata de: PRAKASH, OM; LOMBARD, Denys (Ed.). **Commerce and culture in the bay of bengal, 1500-1800.** Nova Deli, 1999.
- TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América.** São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- _____. **Nós e os outros.** Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- TOMÁS de AQUINO. **Suma contra Gentios.** Porto Alegre: Sulina, 1990.
- TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica, Ia, Ila.** BONI, Alberto; COSTA, Rovílio (Orgs.). Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1980.
- TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica, Ia, Ila.** Cord. Carlos Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola, 2005
- TORSELLIO, Orazio.** De vita Francisci Xaverii, qui primus e Societate Iesu in Índia et Iaponian Evangelium inuexit, **Antuérpia. Bélgica: Officina Ioachimi Troгнаesij, 1596.**
- TRIGUEIROS, Antônio. Xavier. E a Europa? In: BRITO, Alberto. **S. Francisco Xavier, 450 anos da sua morte.** Braga: Editorial A. O, 2006.
- VAZ, Henrique Lima. **Antropologia Filosófica.** São Paulo: Edições Loyola, 1991, vol. I.
- VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- VILLEY, Michel. **A Filosofia do Direito.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- VITORIA, Francisco. **Relectio de Indis o Libertad de los Índios.** Tradução L. Perena y J. M. Perez. Madrid: Consejo Superior de Investigaiones Cientificas, 1967.

ZUPANOV, Inês. **Disputed mission**, Jesuit experiments and brahmanical knowledge in Seventeenth-century India. New Delhi: Oxford India Press, 1999.

ZUPANOV, Inês. One civility, but multiple religions: Jesuit missions among the Saint Thomas Christians in India. Disponível em:

<http://www.ineszupanov.com/publications/zupanov%20JEMH%202005.pdf>.

Acessado em 12 jun. 2010.

WICK, José. S. Francisco Xavier: suas viagens e métodos missionários. **Botéria**, Lisboa, Portugal, vol. liv, jun. 1952.

Cronologia da vida de Xavier.

1506 – 7 de abril: nascimento de Francisco no castelo de Javier (reino de Navarra)

1525 – verão: Partida à universidade de Paris e ao colégio de Santa Bárbara.

1529 – setembro: conhece Inácio de Loyola.

1530 – março: recebe o título de Mestre em Artes (filosofia).

1531: assume como professor de filosofia no colégio de Beauvais.

1534 – setembro: faz pela primeira vez os exercícios espirituais.

1536 – 15 de março: se junta definitivamente aos companheiros de Jesus e parte à Veneza no intuito de seguir à Terra Santa.

1537 – março: os jesuítas pedem ao papa permissão para irem a Jerusalém e recebem a ordenação sacerdotal sem ligação a qualquer diocese.

1538 – abril: desfeito o sonho da terra santa seguem outra vez a Roma.

1538 – novembro: voto de obediência ao papa.

1539 – agosto: Dom João III pede missionários para a Índia.

1540 – 14 de março: Xavier é destinado à Índia.

15 de março: partida de Roma.

Fins de julho: chegada a Lisboa.

1541 – 7 de abril: partida para a Índia.

1542 – fevereiro: partida de Moçambique com escala em Melinde e Socotorá.

1542 – 6 de maio: chegada a Goa.

1542 – setembro: Embarque para o Cabo de Comerin.

1545 – agosto: partida para Malaca.

Setembro: chegada a Malaca.

1546 – janeiro: partida para as Molucas.

Junho-julho: Ternate

Setembro- dezembro: expedição missionária à Ilha do Moro.

1547 – junho: de volta da Malaca.

Dezembro: parte de Malaca com destino final a Goa.

1548 - Janeiro: escala de Cochim.

Fevereiro: visita a Costa da Pescaria.

Junho: chega a Goa e recebe novos missionários vindos da Europa.

Setembro: viaja novamente à Pescaria.

Novembro: de volta a Goa, funda o colégio jesuíta.

1549 – 15 de abril: partida para Malaca e preparativos para a expedição missionária ao Japão.

1549 – 24 de junho: viagem de junco de Malaca para o Japão.

15 de agosto: chegada a Kagoshima.

1550 – agosto: viagem à corte imperial do Japão, sediada em Myako.

1550 – novembro: primeira visita ao daímio de Yamagushi como simples religioso.

1551 – abril: Início do apostolado em Yamagushi. Apresenta-se agora como embaixador.

1551 – novembro: partida do Japão.

1551 – 30 de dezembro: chega a Goa.

1552 – 17 de abril: parte para a China com todas as credencias de embaixador.

1552 – dezembro: doente, morre na Ilha de “Sanchão” no litoral chinês.