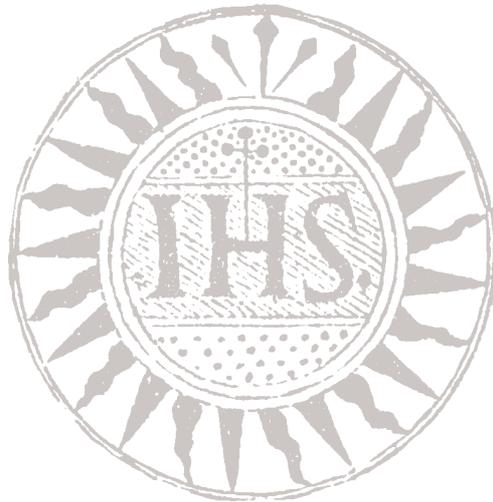


A Construção Hagiográfica de S. Francisco Xavier e a Ideologia Missionária Portuguesa na Ásia

JOSÉ MADEIRA*



INTRODUÇÃO

Percorrendo muito do que se escreveu sobre a história da Expansão Portuguesa durante o período do Estado Novo, realce-se o papel que as temáticas da religião assumiram nesses estudos, atribuindo à componente religiosa um papel central na acção colonizadora dos portugueses. Apesar da sua recorrência, deve-se ainda salientar que a utilização destes temas concorre para uma tentativa de legitimação do carácter “multirracial” e “multicultural” do império colonial português, concretizando-se, entre vários outros factores e investimentos ideológicos, pela actividade “civilizadora” missionária, constituindo-se num dos instrumentos mais decisivos de potenciação

desse “encontro, de cooperação e de intercâmbio entre a realidade religiosa e essa pluralidade transcontinental de um património que se exprime em português”.¹ Tratava-se sobretudo de associar ao património histórico e cultural da presença colonial portuguesa a actividade missionária enquanto expressão da sua vocação “civilizadora” em que o tema da religião servia nitidamente o propósito de associar o movimento expansionista português à concretização de uma causa redentora. Sustentado por essa ideia de união harmoniosa entre os elementos constituintes do seu império colonial, o discurso colonial do Estado Novo proclamava mesmo uma “articulação entre a cristianização e a dilatação do império, assente numa fortíssima convicção ideológica da relação entre ser católico e ser nacional, como ordem social e política”.²

Deste ponto de vista oficial, a proclamação da actividade evangelizadora à categoria de desígnio nacional constituiu-se num dos contributos mais decisivos para a mobilização da comunidade católica em torno da concretização da empresa colonial portuguesa. Os propósitos de uma tal empresa não

* Licenciado em Antropologia pelo ISCTE (Lisboa), dirige a sua investigação para o estudo da ideologia colonial missionária portuguesa na Ásia no período moderno e contemporâneo.

With a degree in Anthropology from ISCTE (Lisbon), Madeira is conducting research on Portuguese missionary ideology in Africa during the modern and contemporary periods.

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

podiam ser mais explícitos na medida em que seria firme a sua convicção em que a associação “a este sentimento religioso tão característico do povo português [correspondia] uma exaltação da fé, uma culminância na linha de continuidade da religiosidade portuguesa”.³

Estas problemáticas tornam-se aqui tanto ou mais pertinentes se pensarmos o acto de converter como um processo de transformação dos padrões de relacionamento, dos critérios de análise e de interpretação do mundo envolvente e das formas de sociabilização do convertido. Se tivermos exclusivamente em linha de conta o legado doutrinário do cristianismo, o conceito de conversão reporta-nos para uma ideia de mudança súbita e radical, a qual não pode ser dissociada do paradigma paulista que assenta na convicção de que a conversão ao cristianismo resulta em larga medida de uma reversão no sistema de crenças e de práticas religiosas de um indivíduo. O problema consiste, assim, em determinar os termos que melhor se adequam ao estudo de um fenómeno que ora suscita questões que nos reportam para uma dimensão sociológica, ora nos reporta para questões do foro antropto-teológico, colocando a interrogação “*how to negotiate between scientific explanations of conversion and theological doctrines that mandate the norms against which conversion experiences are measured*”.⁴ Deste modo, o processo de conversão pressupõe do “convertido” a aceitação de um novo *locus* de auto-definição, ou melhor, um novo ponto de referência identitária,⁵ esforço de aculturação que, na longa duração, organiza os investimentos religiosos na história das missões católicas no Império Colonial Português até bem entrado o século XX.

Com a chegada dos anos cinquenta do século passado, o panorama da actividade missionária alterou-se substancialmente, muito por força das adaptações promovidas no quadro jurídico das colónias e no estatuto das suas populações perante o Estado português. Fruto da emergência de uma corrente de pensamento favorável à descolonização no plano internacional, a actividade das missões religiosas portuguesas assumiu um papel preponderante no discurso político colonial do Estado Novo, na medida em que por seu intermédio se procurava promover a vigilância contra “o perigo e os erros da propaganda protestante, contrariando a sua crescente implantação [...] mas também como

defesa de uma portugalidade identificada com o catolicismo”.⁶ Consequência lógica das transformações operadas na percepção do contributo das potências europeias para o desenvolvimento das populações submetidas ao seu domínio, assistiu-se ainda durante a década de 1950 a um processo conducente à transformação do papel quer das práticas missionárias no processo de integração das sociedades ultramarinas no tecido social mais vasto da sociedade portuguesa, quer no que se refere a um levantamento sem precedentes de um *corpus* documental historiográfico relativo à actividade missionária capaz de justificar a prioridade histórica e a especificidade do colonialismo português. Para uma tal sistematização do papel histórico e cultural da missionação na história do Império Colonial Português concorriam respectivamente “um sentimento de injustiça sentido pela apreciação que então se começava a generalizar, pelo que se dizia ou omitia, sobre a gesta missionária portuguesa [a qual teria estado na génese de uma construção] de uma historiografia, muitas vezes apologética e instrumentalizadora em termos políticos, que procurava sublinhar como a presença portuguesa se caracterizava distintamente das outras pelo seu desinteresse material e pelo modo como atendia à promoção das populações ...”.⁷ Estamos agora perante um género de historiografia que privilegia a releitura dos factos passados a partir da sua dimensão exclusivamente religiosa. Ou, por outras palavras, trata-se sobretudo de valorizar a componente religiosa do projecto expansionista dos portugueses, relegando para plano secundário todos os demais propósitos da viagem.

Neste estudo, cruzam-se duas obras e autores referenciais para a reconstrução contemporânea tanto de uma história/historiografia das missões portuguesas na Ásia quanto de um projecto missionário ao serviço da circulação colonial portuguesa: os padres António da Silva Rego e António Lourenço Farinha compilaram documentação, difundiram estudos, destacaram-se em polémicas e produziram alguns dos títulos mais referenciais sobre a história missionária oriental portuguesa. Devemos mesmo a Silva Rego alguns dos trabalhos mais importantes que estruturaram uma verdadeira teoria missionológica e enformam uma ideologia missionária colonial contemporânea, enquanto a Lourenço Farinha devemos um criterioso

THE SPIRITUAL CONQUEST OF THE FAR EAST. FROM XAVIER TO VALIGNANO

estudo sobre o herói maior e padroeiro primeiro da missão portuguesa na Ásia: S. Francisco Xavier (1506-1552).

A TEORIA DO PADROADO PORTUGUÊS DE ANTÓNIO DA SILVA REGO

Independentemente das formas que assumiu ou dos propósitos de que se revestiu, o conhecimento encontra em todos os sistemas coloniais o lugar ideal para se reproduzir como uma das estratégias mais recorrentemente adoptadas para legitimar a situação de submissão de um povo perante outro. O exercício de “fantasiar” constitui-se deste ponto de vista num dos estratagemas mais usuais na produção de saberes tendentes à dominação do outro no sentido em que as realidades que por aí se descrevem são “concebidas como reais, como histórias fiéis e verdadeiras”.⁸ Nesta investigação, os textos de Silva Rego e Lourenço Farinha embaraçam-se geralmente na tentativa de legitimar a situação das missões religiosas nos territórios colonizados, procedendo a uma reconstrução apologética do seu legado histórico no processo de consolidação dos respectivos sistemas coloniais. Estas especializações revestem-se de uma especial importância porque “são eles que mais investiram e investem nesse esforço de definição dos limites morais e culturais, naquilo que é bom e cristão, no que é socialmente benéfico e no que é anti-social e anti-cultural”.⁹

Da extensa literatura e historiografia missionária produzida durante o período do Estado Novo, sobressaem dois temas particularmente importantes: um primeiro tema discute a vocação colonial dos portugueses como factor de legitimação da manutenção das colónias, principalmente africanas; o segundo resulta de um processo de reinterpretação da história portuguesa, exornando os seus feitos mais marcantes, tais como a fundação “milagrosa” da nação, os Descobrimentos ou a Restauração, assinalando-os como exemplos de virtuosismo e abnegação do povo português e, em particular, da sua predisposição quase “natural” e “essencial” para a realização de obras grandiosas. Assim, no prefácio às referenciais *Lições de Missionologia* do padre Silva Rego, numa clara alusão à tão propalada capacidade dos portugueses para se relacionarem especialmente com os povos dos “trópicos”, Adriano Moreira sugere que, em virtude de já não se poder “confiar no modo de ser de um

povo para assegurar a normal evolução das situações coloniais para o estabelecimento de uma sociedade multirracial paritária [...] se retomem métodos esquecidos ou abandonados [que] implicam que se dedique uma particular atenção à Igreja Católica e às técnicas de comunicação de que tem uma secular experiência nas situações coloniais”.¹⁰

O que o texto sugere é a recuperação de um conjunto de técnicas e métodos de aproximação que teriam estado na génese de uma relação de “harmonia” e “convivência” entre portugueses e os povos autóctones dos territórios colonizados. Para estas ideias, o colonialismo português destacava-se dos demais sistemas coloniais não por qualquer originalidade do seu sistema de governação, mas sobretudo pelo empenho que os seus agentes colocavam na propagação da fé cristã. A decadência do império encontrava-se desta forma associada não a um reconhecimento tácito do poder de outras potências coloniais concorrenciais ou da autonomia das populações colonizadas, mas sobretudo a uma dispersão de valores e de motivações suscitadas pela influência de elementos estranhos à “realidade nacional”.

Devemos à prolixa produção historiográfica, documental e missiológica do padre António da Silva Rego (1905-1986) um demorado desenvolvimento da associação entre vocação colonial e missão. Assim, para Rego, a recuperação contemporânea das questões missionológicas representava não apenas um dos mais sólidos e efectivos impulsos ao fomento da comunicação entre as comunidades em presença, mas sobretudo a um reatamento também no sentido académico do termo das relações entre o Estado Português e a Teologia. Tal recuperação pode ainda ser entendida como o corolário de um processo em que o catolicismo se prefigura não apenas como um dos elementos fulcrais para a definição da identidade portuguesa, mas sobretudo da sua afirmação como doutrina promotora do “igualitarismo” entre os povos. Neste sentido, a releitura da história levada a efeito por elementos conotados ora com as missões, ora com a instituição eclesiástica, remete-nos para um dos artifícios mais recorrentes neste género de literatura entre ciência colonial e fé cristã: a equiparação da acção promovida por personagens conceptualizadas como exemplos paradigmáticos da acção missionária que, por via disso mesmo, vêem o seu labor aproximado ao do apostolado cristológico.

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

Neste sentido, um dos grandes objectivos que presidiram às investigações de Silva Rego consistiu na sistematização de um *corpus* de conhecimentos necessário para fundamentar o renascimento missionário português no século XX. Partindo do pressuposto de que a Igreja Católica é única e universal, Silva Rego estabelece que o conceito ou noção de missão remete para todo o acto ou acção procurando estabelecer ou estender o domínio da Igreja Católica. A Igreja apresenta-se, deste ponto de vista, como uma instituição supranacional, no sentido em que independentemente do lugar do mundo em foram estabelecidas igrejas católicas, eram todas, sem qualquer excepção, parte integrante da mesma unidade servindo o mesmo ideal. As missões religiosas seriam concebidas como um dos instrumentos mais decisivos para a concretização dos propósitos civilizadores do projecto de colonização portuguesa. A ideia de missão constrói-se, portanto, em torno do imperativo da reposição da ordem inicialmente corrompida, baseada na ideia de submissão da humanidade à autoridade do seu criador e dos seus ideais. Nestes termos, Silva Rego estabelece que a ideia de missão não pressupõe qualquer processo de alargamento das suas fronteiras, mas sobretudo um despertar das consciências para as suas diferentes manifestações e formas de expressão. Mais do que simples agentes religiosos, os missionários eram concebidos como verdadeiros agentes propagadores de uma nova ordem política e social, no sentido em que a sua acção traduz na prática “uma retórica que se caracteriza pela produção de inimigos, pela demonização dos adversários políticos e religiosos que começavam a colocar – muitas vezes de modo concreto e não meramente imaginário – desafios importantes ao colonialismo português”.¹¹

Silva Rego sustenta ainda que a História das Missões portuguesas se reveste de um conjunto de peculiaridades muito próprias, encontrando a sua significação nas teses defendendo a construção do Império Colonial Português como indissociável de uma celebrada capacidade dos portugueses em se relacionarem com as populações dos trópicos e, mais ainda, com a sua propensão para a formação de sociedades multirraciais, onde não haveria lugar à discriminação social, racial, religiosa ou económica dos seus diferentes compostos. Rego procura destacar que, contrariamente a outros poderes coloniais europeus, cujo principal fundamento para a expansão dos seus

domínios ultramarinos se baseava no lucro, Portugal fundamentava o seu domínio numa estratégia de formação de sociedades onde a convivência sã e harmoniosa entre os membros das sociedades colonizadora e colonizada seria um denominador comum a todas as “províncias ultramarinas”. Para Silva Rego, a política de convivência promovida pelas sucessivas administrações coloniais portuguesas assumiu contornos decisivos para a longevidade do Império Colonial Português, na medida em que “desta convivência nasce naturalmente, o desejo de continuar a vida conjunta, sobretudo quando em oposição a um valor estranho à comunidade”.¹² Deste modo, mais do que promover a segurança, a comodidade e o bem-estar das populações colonizadas ou lhes assegurar um determinado desenvolvimento social, científico e tecnológico, o excepcionalismo do colonialismo português decorre, segundo as lições de Silva Rego, da capacidade dos seus respectivos agentes em vincular as populações autóctones à nação portuguesa.

*António da Silva Rego
e António Lourenço Farinha
compilaram documentação,
difundiram estudos,
destacaram-se em polémicas
e produziram alguns
dos títulos mais referenciais
sobre a história missionária
oriental portuguesa*

Historicamente, a missionação portuguesa revestia-se de fundamentos legais de demorada doação pontifícia no desenvolvimento de um direito de Padroado. Silva Rego preocupa-se, por isso, em associar missionação e direitos de patronagem, visitando demoradamente o tema do Padroado Português do Oriente. O que era o Padroado?, interroga-se Silva Rego. Desde os primórdios da sua fundação, explica-

THE SPIRITUAL CONQUEST OF THE FAR EAST. FROM XAVIER TO VALIGNANO

-se que a Igreja promoveu uma política de concessão de privilégios a todos os que individual ou colectivamente procurassem pela via da palavra ou da acção promover ou contribuir para a expansão dos seus domínios. Neste sentido, Silva Rego define o Padroado Português do Oriente como uma instituição que deu corpo a um conjunto de direitos e privilégios concedido por doação papal a Portugal, como prova de reconhecimento e do empenho que os portugueses colocaram na expansão dos domínios da cristandade e, por via do qual, exerceram a sua influência sobre os povos asiáticos através da criação de dioceses, da nomeação dos respectivos funcionários diocesanos, do destacamento do pessoal missionário e, finalmente, através da formação do clero local.

Destaque-se, desde logo, o pendor “nacionalista” que Rego procura incutir à iniciativa portuguesa, denunciando que a troca de nada – pelo menos no sentido económico e imediato do termo – a coroa portuguesa despendera fundos dos seus tesouros e havia vertido sangue dos seus “filhos” nos esforços de missão. Esta é, pois, uma história que se reveste antecipadamente de todas as características dignas de um qualquer episódio bíblico, no sentido em que se antecipam as dificuldades, as vicissitudes e os martírios que sistematicamente puseram à prova a capacidade dos missionários em concretizar os seus objectivos. Neste particular, um dos aspectos que melhor definem a teoria sobre o Padroado Português de Silva Rego seria a de que os privilégios concedidos não podiam ser revogados sem o prévio consentimento do seu titular. A teoria sobre o Padroado reveste-se de tanto ou mais interesse, se tomarmos por adquirida a ideia que percorre a sua obra de que a instituição do Padroado não seria senão o reconhecimento tácito de Roma da vocação colonial portuguesa em concretizar a evangelização dos povos contactados. Assim, quando Rego refere que a criação da *Propaganda Fide* assinalou o início dos atentados que, sob o patrocínio da Santa Sé, foram perpetrados contra os direitos adquiridos pelos portugueses, fá-lo com o argumento de que as missões estabelecidas não teriam senão como finalidade pôr em causa a hegemonia das missões portuguesas. Já no século XIX, mais especificamente entre 1834 e 1836, a Santa Sé ordenou a criação de numerosos vicariatos apostólicos no interior do território do próprio Padroado sem o consentimento do padroeiro. Por fim, as Concordatas

de 1857, de 1886, de 1928 e de 1929 puseram fim quer à resistência de Portugal face às decisões multilaterais de Roma, como à política intervencionista da Santa Sé, tendo por argumento a manifesta incapacidade dos portugueses em suportarem tanto logística como humanamente os destinos das missões. Mas mais do que atentar contra o principal objectivo que relevaria da acção das instituições que competiam pela hegemonia da evangelização católica da Ásia, tais querelas são aqui vistas como absolutamente contrárias à conduta “*des hommes vénérables par leur science et par leurs vertus ce combattant mutuellement, comme n'importe quels individus dépourvus de toute charité chrétienne*”.¹³

Silva Rego esclarece que o projecto de expansão marítima portuguesa deve ser entendido como o produto ou a “expressão” não de uma qualquer capacidade inata ou adquirida dos portugueses em se relacionar com povos culturalmente distintos de si, mas sobretudo do direito à colonização ter fundamentos divinos porque dimanado directamente da Santa Sé. Trata-se de conceber a institucionalização do Padroado Português como uma espécie de ponto de partida a partir do qual o monarca português aceitou ao desafio de concretizar a política de expansão dos horizontes da cristandade através da acção dos seus exércitos, da capacidade de relacionamento dos seus agentes com os povos das regiões conquistadas ou ainda pelo fervor religioso que os portugueses colocavam em todas as suas acções. Deste ponto de vista, a propagação da Fé constituiu-se para Rego numa empresa com contornos de desígnio nacional a partir do momento em que a Santa Sé investiu o monarca português e todos os seus sucessores dos poderes reclamados para esse efeito. Em consequência, os privilégios concedidos a Portugal não seriam senão o veículo por intermédio do qual a Santa Sé munia os portugueses dos instrumentos tidos como necessários para cumprir a sua “gesta evangelizadora”, assentando essencialmente em três instrumentos fundamentais: possessão das dioceses, implicando velar pela administração dos bens que lhes estavam destinados pela coroa; apresentação à Santa Sé dos prelados das respectivas dioceses; apresentação pelo rei ao bispo dos cónegos, dos párocos e dos prebendados. As suas principais obrigações seriam essencialmente duas: administração das dioceses e manutenção dos seus respectivos funcionários a par, naturalmente, da

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

propagação da Fé. Existindo direito e prioridade histórica, era também necessário fundar a exemplaridade e santidade do Padroado Português do Oriente: a vida de S. Francisco Xavier na Ásia, entre 1542 e 1552, fundava esse paradigma.

A EXEMPLARIDADE MISSIONÁRIA DE S. FRANCISCO XAVIER

Independentemente dos fins que se propõem alcançar e dos pressupostos que lhes conferem significação, são múltiplos os exemplos na história portuguesa de manipulação de acontecimentos, narrativas, lendas, milagres e outros fenómenos similares que, associados a um passado mais ou menos imemorial, procuram não apenas legitimar certo traço ou elemento definidor do “carácter” português, como a sua especialização ou vocação. Estes processos estruturam geralmente a fundação de lugares da memória concretizando-se em feriados nacionais, cerimónias religiosas evocativas, nomes de ruas e praças ou, entre muitos outros, na exorciação desta ou daquela personalidade consideradas como exemplos paradigmáticos de heroísmo, de empenho e dedicação “nacionais”. O problema que daqui recorre é o de que muitos dos factos evocados com o propósito de legitimar a sua celebração no presente, ou ainda o seu primordialismo, são não raras vezes o produto da dramatização de episódios efectivamente ocorridos, mas também da sua completa reinvenção. No campo religioso, exortam-se por via disso as qualidades pessoais ímpares, os esforços impossíveis, os sacrifícios, os martírios, os milagres, logo depois especializando literaturas, hagiografias tanto como comemorações e exemplaridades.

Um dos casos mais flagrantes da construção deste género de lugares da memória encontra-se na celebração da vida e obra de S. Francisco Xavier, agitado como Apóstolo das Índias ou “pai das missões católicas da Ásia”. Designações indiciando que Xavier teria sido responsável pelo estabelecimento de um projecto de evangelização do continente asiático que, após a sua morte, foi perpetuado pelas gerações que lhe sucederam, firmando um eixo de continuidade entre um passado histórico mais ou menos longínquo e a actualidade por intermédio ora de processos de representação ritual, ora de celebrações evocativas da memória das personalidades celebradas. Entre as obras que, já no

século XX, concretizam este movimento de revisitar a história de S. Francisco Xavier enquanto fundação também de uma demorada ideologia missionária contemporânea conta-se o livro do padre António Lourenço Farinha precisamente intitulado *S. Francisco Xavier: O Seu Labor no Padroado Português do Oriente*.

Logo a abrir o prefácio, Farinha justifica a importância de que se reveste a figura de S. Francisco Xavier não apenas pelo seu exemplo maior de Fé, mas sobretudo pelo empenho que dedicou à expansão da cristandade. Assim, a chegada do jesuíta a terras portuguesas durante o mês de Julho de 1540 reveste-se para o autor de contornos premonitórios: Farinha sublinha a coincidência entre a data da partida da armada em que Xavier rumaria em direcção à Índia (7 de Abril de 1541), o aniversário do jesuíta navarro e a eleição do primeiro Superior Geral da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola. Sinais concorrendo para a refundação das estruturas morais da cristandade europeia corrompidas pela propaganda “subversiva” dos protestantismos “a quem protegiam altas personagens, feita desde 1530 a 1533 por meio de pasquins blasfemos, afixados nas paredes, em que se convidavam as [pessoas] à apostasia”.¹⁴ Destaquem-se a partir daqui três aspectos que pautam tanto a retórica como a categorização da obra. Em primeiro lugar, Farinha sublinha recorrentemente que nunca em momento algum Xavier se acomodou às regalias postas à sua disposição pela coroa portuguesa, decorrentes do prestígio inerente às suas responsabilidades apostólicas. Segundamente, o seu exemplo colaborou para firmar o clima de austeridade e devoção religiosa que dominava a corte régia de D. João III. Por último, a actividade apostólica de Xavier não conhecia nem distinções do foro racial, nem sequer social.

Quando Xavier chegou a Goa, a 6 de Maio de 1542, Farinha esclarece que se dava início a uma nova etapa evangelizadora que culminaria cerca de uma década depois com a morte do jesuíta em Sanchoão, às portas da China. Goa exemplificava já, segundo o nosso autor, um caso de uma bem sucedida aproximação ao problema da relação entre povos com visões distintas da realidade, cabendo aos portugueses o mérito de terem sabido casar os seus interesses particulares com as necessidades das populações locais¹⁵. Goa organizava-se como uma ponte para chegar ao “coração” de todas as doutrinas, cultos e práticas consideradas responsáveis quer pelo

THE SPIRITUAL CONQUEST OF THE FAR EAST. FROM XAVIER TO VALIGNANO

obscurantismo, quer pela situação de isolamento que não permitiam aos povos “orientais” contactar com a civilização cristã europeia. Não se pense, contudo, que a sucessão de testemunhos a propósito do percurso de Xavier serve apenas para evidenciar a centralidade da religião cristã no projecto de Expansão Portuguesa. Os exemplos concorrem igualmente para conferir um certo dramatismo às dificuldades que se impuseram aos portugueses e ao próprio Xavier, salientando-se imediatamente a pressão islâmica. Para Farinha, o Islão revelava-se uma ameaça perniciososa, assentando numa demorada presença muçulmana na costa oriental africana e nos litorais asiáticos. O islamismo apresentava-se como pouco aberto à troca de experiências culturais, sendo propenso ao conflito, por isso incapaz de “aceitar discussões sobre a sua doutrina religiosa; e, assim, não os podiam convencer ou vencer os argumentos missionários”.¹⁶ Ao mesmo tempo, eram também estorvos à propagação do evangelho cristão o hinduísmo, a presença de cristãos-novos na região e a imoralidade de alguns portugueses.

Edificando uma estratégia exemplar, são inúmeras as referências à primazia concedida por Xavier ao auxílio dos mais pobres, dos enfermos e dos moribundos, recusando instalar-se em aposentos confortáveis ou pelo menos mais recolhidos da agitação dos hospitais e dos presídios. Assim teria sido durante a sua estada em Moçambique, mobilizando-se Xavier para prestar assistência aos enfermos, como depois faria em Goa e nos outros enclaves portugueses na Ásia. Este exemplo perspectiva-se na prosa do nosso autor não apenas como uma simples demonstração do carácter humilde do grande jesuíta, mas sobretudo como uma acção de protesto contra o gosto desmesurado pelo luxo e ostentação que minava a compostura dos portugueses e todos os que colaboravam activamente no comércio daquelas paragens. Gerava-se, assim, a exemplaridade convidando os povos asiáticos a aderir voluntariamente ao cristianismo como contrapartida da caridade prestada pelos portugueses, como ocorreria entre essa comunidade indiana de paravás que habitavam a região da Costa da Pescaria. Quando Xavier visita esta comunidade recentemente convertida, a reacção dos “nativos” seria tão entusiasmante como demonstrativa de um arreigamento aos preceitos do cristianismo, escolhendo o jesuíta catequizar as crianças locais pelo “amor e vontade à nossa lei em saber as orações e ensiná-las, aborrecendo as idolatrias dos gentios, a ponto de

discutirem com estes e repreenderem seus pais e mães, se os encontravam a prestar cultos aos ídolos”.¹⁷ Com estas opções, a dureza das reprimendas do jesuíta aos comportamentos morais e sociais da comunidade cristã da Costa da Pescaria assume uma evidente dimensão paternalista, confrontando os seus “filhos” com os erros cometidos, convidando-os a tomarem consciência da sua gravidade e a aceitar a correcção imposta pelo “pai”. Por isso, a comunicação com as crianças tornava-se em didactismo catequético a estender a toda a comunidade local, seguindo este princípio sumariado por Farinha: “Baptizar rapidamente o candidato era cortar depressa todas as tentações, era subtraí-lo às múltiplas causas de apostasia”.¹⁸

*Independentemente
das formas que assumiu
ou dos propósitos de que se
revestiu, o conhecimento
encontra em todos os sistemas
coloniais o lugar ideal para
se reproduzir como uma das
estratégias mais recorrentemente
adoptadas para legitimar
a situação de submissão
de um povo perante outro.*

Na estrutura da obra que estamos a seguir, a exemplaridade de S. Francisco Xavier não radicava apenas no seu despojamento e militância evangélica, mas aproximava-se das fronteiras da taumaturgia e da santidade. Por isso, Faria rememora o tema do “achamento” do túmulo de S. Tomé, esclarecendo que a chegada de Xavier a Meliapor se inscrevia numa refundação apostólica do fervor religioso da cristandade “oriental” local. Xavier aparece apresentado como uma sorte de candidato à sucessão do apostolado primitivo de S. Tomé, renovando a adesão à fidelidade para com a verdadeira Igreja de Cristo, a Igreja Católica romana. Xavier vai sendo assim (re)construído como um

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

verdadeiro apóstolo tão exemplar como “popular”, sendo triunfalmente acolhido pelas populações locais. Assim, também em Malaca o jesuíta receberia em 1545 uma recepção calorosa e ofertas de hospedagem nas casas dos mais ilustres representantes da hierarquia colonial portuguesa, mas, novamente, a sua preferência dirige-se para o recolhimento nos hospitais e na Misericórdia local entre os mais pobres, abandonados, presos e moribundos, porque os “agonizantes continuavam a merecer o mais desvelado afecto do seu coração, o maior carinho da sua alma”.¹⁹

A decadência do império encontrava-se desta forma associada não a um reconhecimento tácito do poder de outras potências coloniais concorrenciais ou da autonomia das populações colonizadas, mas sobretudo a uma dispersão de valores e de motivações suscitadas pela influência de elementos estranhos à “realidade nacional”.

Nesta sequência, também a passagem de Xavier pelas Molucas desde 1546 se apresenta como um exemplo de regeneração moral da pequena comunidade portuguesa e cristã da fortaleza de Ternate, promovendo o jesuíta a ética católica, a resolução de velhas contendas ou inimizades e, mesmo, a restituição de bens indevidamente adquiridos. Em contraste, a visita do jesuíta às ilhas vizinhas de Moro mostra-se marcada pelo insucesso evangelizador devidamente atribuído à incivilidade cultural local. A seguir, o regresso de Xavier a Malaca permite a Farinha realçar os “progressos” morais que os portugueses haviam alcançado naquelas paragens desde a última passagem do jesuíta no interior de uma cidade portuária acolhendo uma população

que, variada nos seus hábitos, comportamentos e religiões, necessitava da direcção e do controlo ético-religioso oferecido pela Companhia de Jesus.

Em continuação, o trabalho de Farinha procura narrar e reflectir as derradeiras aventuras missionária de S. Francisco Xavier no Extremo Oriente. O jesuíta começa por reunir uma colecção significativa de informações sobre o Japão relevando o elevado nível intelectual dos seus habitantes e mesmo a sua abertura ao convívio com novas doutrinas religiosas. No entanto, as notícias que circulavam, sobretudo em Goa e Malaca, sobre o arquipélago nipónico no contexto da abertura de lucrativos tratos comerciais em torno da prata japonesa denunciavam igualmente vários problemas “morais”, especialmente “entre os defeitos sobressaíam notavelmente a sua mórbida paixão pela guerra, sem excepção das lutas fratricidas, e pela pirataria, a crueldade com o inimigo, a sodomia, a devassidão, a embriaguês, a hipocrisia, o cinismo, a falta de piedade com os enfermos e de amor filial, manifestada na facilidade com que matavam e vendiam crianças, a doentia desconfiança dos estrangeiros, a inclinação para o suicídio e a soberba, defeitos que se encontravam sobretudo nas classes superiores, as quais mais chafurdavam no lodaçal do vício”.²⁰ Mesmo assim, o Japão apresentava-se como um promissor espaço de evangelização cristã, contrastando com “as manhas interesseiras e indolência dos índios das castas principais e com a ignorância e o atraso dos paravás, mácuas, e rudes insulanos das Molucas”.²¹

Entrando no Japão entre 1549 e 1551, Xavier rapidamente se confronta com as acessas lutas pelo poder que dividiam vários senhores feudais territoriais. O jesuíta aparece agora perspectivado como uma sorte de “guia” capaz de aplacar as disputas entre os dáimios, agitando uma paz que apenas poderia ser firmada pela adesão ao cristianismo. Por isso, ao regressar a Yamaguchi, Xavier apresenta-se novamente ao dáimio local, desta vez ricamente vestido e levando consigo um conjunto diversificado de oferendas destinadas ao “imperador”. Prefigurando essa estratégia verticalista que passaria a marcar a movimentação missionária jesuíta no Japão e na China, procurando obter os favores e a conversão dos grupos elitários, o jesuíta parece romper com a sua habitual conduta humilde e despojada de quem “habitualmente só procurava o reino de Deus através da simplicidade, entregou solenemente àquele senhor as cartas credenciais, em pergaminho, artísticas e vistosas, do nosso Governador da Índia e

THE SPIRITUAL CONQUEST OF THE FAR EAST. FROM XAVIER TO VALIGNANO

Bispo de Goa, apresentando-se como embaixador de Portugal”.²² Contrastando com a primeira recepção do dáimio, Xavier recebe abertura para pregar a lei cristã, assim se explicando as elogiosas referências do jesuíta ao grande senhor local, relegando para um plano quase “pitoresco” as considerações primariamente efectuadas sobre a sua pessoa que, “entre as suas largezas e desenfreados vícios, era mui dado ao pecado abominável contra natura”.²³ Esta abertura à circulação de uma evangelização cristã aparece perspectivada pelo nosso autor como um claro reconhecimento culto de que “alguns homens doutos viram, sem custo, que o Evangelho era o verdadeiro código da honra dos povos, da dignidade e liberdade dos homens [...] A gente sem cultura não compreendeu, com tanta perfeição, evidentemente, a sublimidade da doutrina cristã e Deus”.²⁴

Procurando regressar a Malaca e Goa, S. Francisco Xavier arrolou um conjunto de informações sobre a China, apresentada como um vasto território político “amante da instrução, da justiça e da liberdade de crenças religiosas”.²⁵ O jesuíta parece ter formado uma optimista ideia de rápida adopção voluntária do cristianismo pela sociedade chinesa capaz de funcionar também como um excelente auxílio para a consolidação da evangelização do Japão. Tornava-se agora urgente organizar uma embaixada ao imperador chinês concretizando um triplo objectivo de expansão da cristandade, de libertação dos cativos portugueses aprisionados desde 1549 e de estabelecimento de um protocolo de cooperação comercial. Chefiada por Diogo de Pereira, a embaixada em que foi integrado Xavier partiu de Goa a 17 de Abril de 1552. Durante a sua escala em Malaca, o capitão-mor, D. Álvaro de Ataíde, proibiu a saída de todas as naus daquele porto alegando a necessidade de reunir todos os meios de defesa para resistir a um ataque eminente de uma frota javanesa. O episódio é julgado como uma obstrução do capitão-mor do porto aos “superiores” interesses portugueses e ao projecto evangélico “exemplar” de Xavier. Ao fim de inúmeras diligências, D. Álvaro de Ataíde autorizou a largada de uma única nau levando Xavier nos finais de 1552 à ilha de Sanchoão onde muitos comerciantes portugueses concretizavam lucrativos escambos com mercadores chineses, sobretudo da região de Cantão. Apesar da vaga promessa de um mercador chinês de transportar Xavier à China a troco de alguns quintais de pimenta, o jesuíta esperou em vão, para ser acometido por grave doença.

O resto da história que conduziu à morte de S. Francisco Xavier é sobejamente conhecido, optando Farinha por perspectivar o sofrimento do jesuíta como uma verdadeira satisfação espiritual por “deixar” este mundo para “subir” ao reino “daquele” que se constituiu desde sempre no exemplo que presidiu à sua acção apostólica. O relato dos acontecimentos que antecipam o falecimento do jesuíta concentram as categorias que presidiram à descrição do seu percurso “missionário”, sendo a sua morte um exemplo de zelo, de dedicação, um expoente de amor e de caridade, um verdadeiro martírio, confrontando as adversidades com a confiança daqueles que acreditam não só na sua fé, mas sobretudo na justeza dos seus actos e na sua inspiração divina, sublinhando, por fim, a “majestade que sempre oferece a santidade nos derradeiros momentos da vida terrena”.²⁶ A 3 de Dezembro de 1552, falecia Xavier quase isoladamente nessa ilha de Sanchoão precisamente, como foram insistindo as suas legendas hagiográficas, dez anos depois de ter chegado a essas “partes” da Índia em que decorreu o esforço exemplar da sua actividade religiosa.²⁷

A *INVENTIO* DE UM CORPO SANTO

Longe de ser um fim em si mesma, a morte de Xavier transforma-se num novo começo. Desenterrado incorrupto de um pobre chão da ilha de Sanchoão, dois meses e meio após a sua morte o corpo intacto de Xavier rumou para Malaca para ser recebido como um corpo santo depositado solenemente na Sé da cidade malaia. Acabaria, depois, por ser novamente desenterrado para viajar incorrupto para a sua igreja da Companhia de Jesus em Goa. O transporte do corpo de Xavier para Goa reveste-se de contornos processionais, repetindo-se um movimento de peregrinação das comunidades cristãs locais mobilizadas para celebrar os “sacrifícios” que o jesuíta navarro padecera nessa década de peregrinação por terras asiáticas. Chegado ao seu eterno descanso goês, o corpo agora santo de Xavier mobiliza a gratidão e simpatia que os pobres, os doentes e os humildes lhes dedicaram, assinalando a “primazia” que a caridade do jesuíta lhes concedera em vida. Ao mesmo tempo, Farinha destaca ainda que o enorme desfile fúnebre organizado em Goa era composto por indivíduos de vários estratos sociais portugueses e indianos acompanhados por muitos outros de diversas “raças” e

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

costumes. Estava, assim, encontrado o santo patrono, o apóstolo exemplar do Padroado Português do Oriente capaz de o transformar em relíquias, santuários tanto como cultos, rituais e peregrinações católicas.

Décadas depois, descobre-se o geral da Companhia de Jesus, Cláudio Aquaviva, a pedido do Papa Paulo V, a ordenar a amputação do santo braço direito de Xavier, a 3 de Novembro de 1614. O braço incorrupto do jesuíta foi dividido em três partes: o antebraço seria enviado para a Igreja de Jesus, em Roma, por ocasião da celebração da sua canonização e as restantes seriam oferecidas respectivamente às igrejas dos colégios da Companhia em Malaca e Cochim, seguindo ainda a omopla para o Colégio de Macau. Para Farinha, porém, a mutilação do corpo do falecido Xavier revelava-se não apenas contrária ao simbolismo que decorria da sua integridade corporal, equivalente a um acto de fragmentação da sua memória e de apropriação indevida de um “património” que, no plano sacramental e cerimonioso, era pertença de todos os que procuravam na sua veneração um impulso de fidelidade para desafios futuros. Trata-se sobretudo de conceber o corpo do jesuíta como o repositório de todas as qualidades e virtudes que lhe foram apontadas em vida. O mesmo será dizer que a sacralidade do seu corpo residia na sua unidade. Desde então e até meados do século XX, os debates que se geraram sobre o culto de S. Francisco Xavier disputaram tanto a incorruptibilidade como a unidade do seu corpo santo. Assim, por ocasião da passagem do padre jesuíta Marcelo Mastrilli por Goa, em 1635, Farinha informa-nos que o corpo de Xavier aparentava não sinais de decomposição, mas sobretudo de “envelhecimento”, prefigurando quase fatidicamente a lenta decadência e concorrência em que viria a mergulhar o vetusto Padroado Português do Oriente. Com efeito, a deterioração do corpo santo do jesuíta motivou no início do século XVIII o seu recolhimento da exposição pública a que estava sujeito. Tal não obistou a que nos anos subsequentes o corpo de Xavier multiplicasse sucessivas exposições públicas, nomeadamente em 1744, 1782, 1859, 1878, 1922, 1932, depois fixando um organizado calendário de exposições decenais. O que importa sublinhar é que, para a lógica expositiva do nosso autor, o “envelhecimento” do sagrado corpo de S. Francisco Xavier funcionava como uma alegoria tanto do Padroado como do próprio Império Colonial Português, autorizando conclusivamente esta dramática declaração final:

“Saudosa dessas grandezas e tradições, nostálgica, desfalcada e melancólica, a Velha Goa vive a prantear a sua desdita; só a Igreja do Bom Jesus, onde repousam os veneráveis ossos de Xavier, a eternizar Portugal, é farol luminoso no meio da escuridão dos escombros seculares.”²⁸

ALGUMAS CONCLUSÕES

A história da vida de S. Francisco Xavier oferecida em 1950 na obra de António Lourenço Farinha constitui uma lição missionária. Uma lição tanto no modo de escrever a história missionária portuguesa como no de preservar na contemporaneidade a sua eficácia cultural e moral na defesa do Império Colonial Português. O exemplo de Xavier servia para perspectivar o trabalho missionário simultaneamente como uma lição de martírio e de salvação, dirigindo-se despojadamente para a conversão e salvação de populações “indígenas” a que se reconhecia a “qualidade de seus irmãos, a mesma origem de criaturas humanas, pois também eram filhos de Deus”.²⁹ O missionário constituía-se à luz destes preceitos num dos mais fervorosos e devotos agentes da expansão da cristandade, na medida em que o seu principal objectivo evangélico radicava em converter para salvar. Em última análise, o discurso missionário exprimia uma verdadeira cesura civilizacional e cultural, uma refundação de sociedades e populações, propondo tanto uma nova adesão identitária ao cristianismo quanto uma verdadeira desfiliação “moral e religiosa que despolitiza e elide todas as clivagens e dissonâncias sociais”.³⁰

Esta mensagem de uma nova “igualdade”, “harmonia” e “unidade” na adesão à fidelidade cristã encontrou na reconstrução da história da vida de S. Francisco Xavier não apenas uma justificação de patronagens, um paradigma missionário ou uma heroicidade para as aventuras da aculturação colonial. Em rigor, a transformação da sua história em legenda passou a constituir uma sorte de parábola militando pela “rápida conversão dos infiéis, pela regeneração dos pecadores, pelo bem-estar dos miseráveis, pela liberdade dos cativos, pelo restabelecimento da saúde dos enfermos e pela dispensação da justiça aos oprimidos”.³¹ O exemplo santo do jesuíta navarro Francisco Xavier transformava-se, finalmente, na “mais segura garantia da perpetuidade de uma cristandade, de raça branca, preta ou parda”.³² **RC**

THE SPIRITUAL CONQUEST OF THE FAR EAST. FROM XAVIER TO VALIGNANO

NOTAS

- 1 Ferreira, 1998, p. 403.
- 2 *Ibidem*, p. 385.
- 3 Araújo, 1965: IV.
- 4 Rambo, 2003, p. 217.
- 5 O mesmo será dizer que a conversão reporta-nos sempre e em qualquer das circunstâncias para questões directamente relacionadas com a crença e a estrutura social da fé e da afiliação.
- 6 Ferreira, 1998, pp 394.
- 7 *Ibidem*, pp. 395-396.
- 8 Valverde, 1992, pp. 1-2.
- 9 *Ibidem*, p. 12.
- 10 Moreira, in Rego, 1961, p. XIX.
- 11 Valverde, 1992, p. 29.
- 12 Rego, 1961, pp. 90-91.
- 13 Rego, 1957, p. XXI.
- 14 Farinha, 1950, p. 9.
- 15 Tal abertura para um relacionamento desprovido de preconceitos raciais e culturais, teria igualmente concorrido para a constituição de Goa, num dos testemunhos mais evidentes do multiculturalismo inerente às práticas relacionais conduzidas pelos portugueses, no sentido em que a ele afluíam e conviviam harmoniosamente povos de diferentes latitudes, credos religiosos e percepções culturais do continente asiático.
- 16 Farinha, 1950, p. 62.
- 17 Xavier, in Farinha, 1950, p. 85.
- 18 Farinha, 1950, p. 101
- 19 *Ibidem*, p. 118
- 20 *Ibidem*, p. 212.
- 21 *Ibidem*, p. 217.
- 22 *Ibidem*, p. 240.
- 23 *Ibidem*, p. 232.
- 24 *Ibidem*, p. 243.
- 25 *Ibidem*, p. 264.
- 26 *Ibidem*, p. 199.
- 27 Schurhammer, 1992, pp. 797-827.
- 28 Farinha, 1950, p. 342.
- 29 Araújo, 1965, p. 93.
- 30 *Ibidem*, p. 105.
- 31 Farinha, 1950, p. 249.
- 32 *Ibidem*, p. 366.

BIBLIOGRAFIA

- Araújo, Maria Benedita Aires de. 1965. *A Expansão Portuguesa e o Sentimento Religioso: Contribuição para o seu Estudo*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina.
- Arnaiz, Padre Eusébio. 1957. *Macau, Mãe de Todas as Missões do Extremo Oriente*. Macau: Tipografia Salesiana.
- Farinha, António Lourenço. 1950. *S. Francisco Xavier: O Seu Labor no Padroado Português do Oriente*. Torres Novas: Gráfica Almondina.
- Ferreira, António Matos. 1998. “Cristianismo e Espaço Ultramarino: Igrejas e Correntes Religiosas em Face do Império e da Descolonização”, in Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, *História da Expansão Portuguesa*, vol.V “Último Império e Recentramento”. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Hefner, Robert W.. 1993. “Introduction: World building and the rationality of conversion”, in *Conversion to Christianity – historical and anthropological perspectives*, ed. Robert W. Hefner. Berkeley: University of California Press.
- Hobsbawn, Eric e Ranger, Terence. 1984. *A Invenção das Tradições*, Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Rambo, Lewis. 2003. “Anthropology and the study of conversion”, in *The anthropology of religious conversion*, eds. Andrew Buckser and Stephen Glazier. New York / Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, Inc.
- Rego, António da Silva. 1957. *Le Patronage Portugais de L'Orient. Aperçu historique*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Rego, António da Silva. 1961. *Lições de Missionologia*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- Schurhammer, Georg. 1992. *Francisco Javier. Su vida y su tiempo*, vol. IV. Pamplona: Gobierno de Navarra/ Compañía de Jesus/ Arzobispado de Pamplona.
- Sousa, Ivo Carneiro de. 2005. “Introdução: Missionação e missionários. Entre a historiografia religiosa e história cultural” in Espadinha, Maria Antónia e Seabra, Maria Leonor, (coords.), *Missionação e Missionários na História de Macau*. Macau: Universidade de Macau.
- Valverde, Paulo, 1992, *Viagens no País das Crianças e dos Diabos. O Discurso e as Imagens da Primitividade na Literatura Missionária Portuguesa (1930-1960)*. Lisboa: Instituto Superior das Ciências do Trabalho e da Empresa.